

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

# ИСЦЕЛЕНИЕ ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ



**ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ**

**JEAN-CLAUDE LARCHET**

JEAN-CLAUDE LARCHET

# THÉRAPEUTIQUE DES MALADIES SPIRITUELLES

---

Une introduction à la tradition ascétique  
de l'Église orthodoxe

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

# ИСЦЕЛЕНИЕ ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ

---

Введение в аскетическую традицию  
Православной Церкви



Сергиев Посад  
2018



УДК 248.1  
ББК 86.37-4  
Л 25

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р17-711-0441

*Ларше Ж.-К.*

Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше ; отв. ред. игум. Дионисий (Шленов) ; пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. — Сергиев Посад, 2018. — 763 [5] с.

ISBN 978-5-87245-233-9

Вниманию читателей предлагается книга известного православного богослова Жан-Клода Ларше, посвященная учению Православной Церкви о страстях и добродетелях. Основная идея книги — показать, в чем заключается сущность духовных болезней и как достичь духовного здоровья. Главным Целителем является Христос Спаситель, Второе Лицо Святой Троицы. Процесс исцеления происходит, согласно аскетической традиции Православия, через преодоление страстей и приобретение добродетелей и духовных дарований. Автор сводит воедино наследие святых отцов, писавших на греческом, латинском и других языках христианского Востока.

Перевод с французского выполнен игум. Дионисием (Шленовым), У. С. Рахновской, А. Д. Козлятниковой, В. Г. Кобриной. А. О. Солдаткиной по изданию:

*Larchet Jean-Claude. Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. 6e édition. Paris, 2013. 848 p.*

## ВВЕДЕНИЕ

Конечная цель христианства — обожение человека. «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом», — этими словами святые отцы<sup>1</sup> на протяжении веков кратко выражали смысл воплощения Бога Слова.

Неслитно и нераздельно соединяя в Своей Божественной Личности Божественную природу с природой человеческой, Христос вернул последнюю в первоначальное состояние, став, таким образом, новым Адамом, и, более того, привел человеческую природу к тому совершенству, которое ей было уготовано и заключалось в совершенном подобии Богу и в приобщении Божественной природе<sup>2</sup>. Он даровал возможность стать богом по благодати каждой человеческой личности, которая будет соединяться с Ним Духом в Церкви, являющейся Его Телом.

К домостроительству Святой Троицы, подразумевающему обожение человека и в нем — соединение с Богом всех тварных существ<sup>3</sup>, относится собственно искупительный подвиг Христа, заключающийся, в частности, в Его страданиях, Его смерти и Его воскресении и составляющий основу нашего спасения: Своим подвигом Богочеловек освободил человеческую природу от тирании диавола и демонов, уничтожил власть греха и победил смерть, разрушая таким образом все преграды, которые после совершения первородного греха стали отделять человека от Бога и препятствовали в полноте соединиться с Ним.

1. См., например: *Ириней Лионский, свт.* Против ересей 5. Предисловие; *Афанасий Великий, свт.* Апология против ариан 1, 54; *Григорий Назианзин, свт.* Стихотворения догматические 10, 5–9; *свт. Василий Великий*, цитируемый *свт. Григорием Богословом* (Слово 43, 48); *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово 25; *Кирилл Александрийский, свт.* О том, что Христос един // SC 97. P. 328.
2. Пет. 1, 4.
3. Это одна из главных тем в творчестве прп. Максима Исповедника. См. наше исследование: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* Paris, 1996. P. 83–123. По этой теме у его предшественников см.: Там же. P. 20–59.

Как заметил Владимир Лосский<sup>4</sup>, богословская мысль на Западе трактовала этот искупительный и спасительный подвиг Христа в терминах преимущественно юридических.

Осмысление Искупления в терминах выкупа, платы, несомненно, находит обоснование в Священном Писании и особенно в посланиях апостола Павла. Однако из-за этого мы не должны забывать, что, по словам Владимира Лосского, «вообще у святых отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый пастырь является “буколическим” образом подвига Христова; сильный человек, побежденный другим, более сильным, который отнимает у него оружие и лишает его власти, является воинским образом, часто повторяющимся у святых отцов и в богослужении; это Христос, торжествующий над диаволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом крест; существует и “врачебный” образ — образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения; встречается образ, который можно было бы назвать “дипломатическим”: образ Божественной хитрости, расстраивающей козни диавола, и т. д.»<sup>5</sup>. Конечно же, «образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета, относится к области юридических отношений», но «взятое в этом частном значении Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами»; и «употребляя слово “искупление” так, как мы делаем сейчас — в значении общего термина, обозначающего спасительный подвиг Христа во всей его широте, — мы не должны забывать, что это юридическое выражение имеет образный характер. Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник и т. д.»<sup>6</sup>. Употребление исключительно образа выкупа и его понимание в таком узком смысле быстро обнаруживает свою недостаточность и даже богословскую непоследовательность, как подчеркнул, в частности, святитель Григорий Назианзин<sup>7</sup>.

Одна из задач нашего труда — показать всю важность, которую приобретает в православном Предании то, что Владимир Лосский называет «врачебным образом». Если отцы, как мы увидим, столь часто употребляли его в своих наставлениях, если мы находим его как практически во всех литургических текстах, принятых в Православной Церкви, так и в чинопоследованиях большей части таинств, если несколько Соборов утвердили его в своих правилах, одним

4. *Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 95–108 (Лосский В. По образу и подобию. М., 1995).*

5. *Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu. P. 97–98.*

6. Там же. P. 98.

7. *Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 22.*

словом, если он принят всей полнотой Предания, то это [произошло] потому, что он, как мы покажем, особенно точно выражает способ нашего спасения и обладает по меньшей мере равным достоинством с образом выкупа.

Кроме того, этот образ глубоко укоренен в Священном Писании. Искупитель есть также и Спаситель. Если мы искуплены, то также и спасены: ведь очень часто забывают, что глагол *σῶζειν* (спасать), много раз употребляющийся в Новом Завете, означает не только «освобождать» или «избавлять от опасности», но и «врачевать», а слово *σωτηρία* (спасение) означает не только освобождение, но и исцеление<sup>8</sup>. Само имя Иисус переводится как «Ягве спасает»<sup>9</sup>, иными словами, «исцеляет». Да и Сам Христос прямо называет Себя врачом<sup>10</sup>. Именно так Его часто предвозвещают пророки<sup>11</sup> и описывают евангелисты<sup>12</sup>, и сама притча о милосердном самарянине с полным правом может быть рассмотрена как изображение Христа-Врачевателя<sup>13</sup>. Наконец, во время Его земной жизни многие современники приходили к Нему именно как к врачу<sup>14</sup>.

Практически единодушно и с первых же веков святые отцы привычно будут применять к нему имя Врачеватель, часто добавляя определения «великий», «небесный», «высочайший», уточняя, согласно контексту, «телес», «душ», но чаще всего — «душ и телес», подчеркивая, что Он пришел исцелить всего человека. Это именование занимает центральное место в Литургии святителя Иоанна Златоуста и присутствует в большинстве тайносовершительных молитв. Мы неизменно находим его почти во всех богослужебных текстах Православной Церкви и в значительном числе молитв.

То, что Христос предстает как врач, а спасение — как исцеление, означает, что человеческий род поражен недугом. Видя в первоначальном состоянии Адама состояние здоровья человечества, святые отцы и вся полнота Предания видят в состоянии падения, которое присуще человечеству вследствие первоначального греха, состояние болезни, принимающей множество форм и поражающей человека во всем его существе. Эта концепция человечества, больного грехом, коренится в Писании<sup>15</sup>, поэтому святые отцы вслед за пророками упоминают о бессилии ветхозаветных людей отыскать лекарство от своих недугов,

8. Можно отметить, что этот двойной смысл обнаруживается в коптском языке, а в настоящее время в итальянском, где *“la salute”* означает одновременно и «спасение», и «здоровье».

9. Ср.: Мф. 1, 21; Деян. 4, 12.

10. Ср.: Мф. 8, 16–17; 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 4, 18; 23.

11. Ср.: Ис. 53, 5; Пс. 102, 3.

12. Ср.: Мф. 8, 16–17.

13. Ср.: Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 34; Толкование на Евангелие от Иоанна 20, 28.

14. Ср.: Harnack A. Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig, 1892. P. 37–147 (Texte und Untersuchungen 8, 4).

15. Мих. 7, 2; Ис. 1, 6; Иер. 8, 22; 28, 9; Пс. 13, 7; 143, 5.

настолько они тяжки, об их вызывании к Богу на протяжении поколений, о благосклонном ответе Господа — воплощении Бога Слова, Который, как Бог, один был в состоянии совершить ожидаемое ими исцеление.

Вот почему спасительное дело Богочеловека на различных своих этапах представляется как процесс исцеления в Его Личности всего воспринятого Им человечества и как восстановление духовного здоровья, которое было свойственно человеку изначально. Более того, восстановленную таким образом человеческую природу Христос приводит в состояние совершенного обожения.

Это спасение/исцеление всего человечества и его обожение, совершившиеся в Личности воплотившегося Бога Слова, подаются Святым Духом каждому крещеному человеку, который соединяется со Христом в Церкви. Однако они даны ему лишь потенциально: крещеный должен усвоить этот дар всем своим существом. Такова роль духовной жизни, подвига.

В Православной Церкви аскеза не имеет такого узкого значения, которое придается ей на Западе, но указывает на то, что должен совершить каждый христианин, дабы реально воспользоваться плодами принесенного Христом спасения. В понимании Священного Предания Православной Церкви, дело спасения представляется как некая синергия, соработничество подаваемой Святым Духом Божественной благодати и усердия, которое каждый крещеный должен приложить лично, чтобы открыться этой благодати и усвоить ее себе. Это усилие совершается на протяжении всей жизни, в каждый момент и во всех проявлениях существования. Греческое слово *ᾠσκῆσις* означает также «упражнение», «подготовка», «практика», «образ жизни». Соответствующие русские слова «подвиг», «подвижничество», производные от славянского глагола «по-двизатися», что значит «продвигаться вперед», «идти вперед», еще более греческих отражают в высшей степени динамичную концепцию духовной жизни и открывают, что она понимается как некий процесс возрастания, постепенной актуализации благодати, полученной в таинствах, особенно в Крещении, или же как процесс постепенного усвоения благодати Духа, которая реально соединяет крещеного со Христом, умершим и воскресшим, и позволяет ему лично усвоить себе человеческую природу, восстановленную и обоженную в Личности Богочеловека.

Путем такого богочеловеческого подвига христианин благодатью Духа умирает, воскресает и прославляется со Христом, перестает быть человеком падшим и становится человеком новым, сменяется ветхого человека и облекается во Христа<sup>16</sup>, актуализирует потенциально реализованную в нем через Крещение замену природы падшей природой восстановленной и обоженной во Христе.

16. См. Еф. 4, 22–24.



Совершённое Христом спасение понимается Преданием как исцеление больной человеческой природы и восстановление первоначального здоровья, поэтому вполне логично, что и аскеза, путем которой человек усваивает эту благодать, рассматривается как процесс исцеления человека и его возвращения к здоровью.

Читая отцов, мы с удивлением обнаружили, что они очень часто и все без исключения прибегают к медицинским терминам для описания различных аспектов аскезы, так что нам представилось возможным систематически представить ее как некую в совершенстве разработанную терапию, ибо сама аскеза в той же степени, что и медицина, определяется как некое искусство, в устаревшем значении «техника» (к тому же это другое значение греческого ἁσκησις), и даже, согласно вошедшему в традицию выражению, «искусство искусств и наука наук». В поучениях святых отцов аскеза описана также в категориях борьбы, битвы (ἄθλησις и ἁγών, которые, кроме значений «усилие», «упражнение», обладают еще и этим значением, часто оказываясь эквивалентами слова ἁσκησις); однако мы можем отметить, не претендуя на то, чтобы свести последние категории к предыдущим, что они дополняют друг друга, ибо целью медицины является атака на причины болезней, битва с болезнями и победа над ними при помощи лечебной стратегии и лечебного арсенала и т. д.

Описание свойств здоровья человека в терминах врачевания и исцеления часто воспринимается некоторыми современными комментаторами просто как образ. В некоторых случаях это верно, но в большинстве из них следует говорить о символе, опирающемся на естественную аналогию между телесными или душевными болезнями и болезнями духовными. Мы ставим целью показать, что используемые медицинские категории самым непосредственным образом применяются к своему объекту и оказываются абсолютно адекватными своей собственной природе: падшая человеческая природа действительно духовно больна, и именно во Христе Духом через участие в таинствах и подвижничество совершается ее подлинное исцеление.

Признать это довольно сложно: падший человек инстинктивно не осознает своего духовного состояния; его болезни, будучи духовными, не так очевидны, как болезни телесные или даже умственные расстройства. И именно на этом уровне символ играет необходимую роль.

Но в этом исследовании мы постараемся показать, что православная аскетика представляет весьма подробное описание болезней падшего человека, — описание, которое является на своем духовном уровне подлинной семиологией и даже, в силу своей систематизированности и последовательности, настоящей медицинской но-

зологией<sup>17</sup>. Это проявляется, в частности, в классификации и описании страстей (их природы, причин и последствий), которые у святых отцов постоянно и открыто называются духовными недугами, где слово *πάθος*, близкое к слову *πάθη*, означающему «болезнь», само по себе уже подразумевает такое значение.

Такое учение о болезнях необходимо для того, чтобы успешно наметить лечение и достичь исцеления, что и составляет цель аскезы. Мы намереваемся показать, что православная аскетика преподносит это лечение систематизированно и методично, что делает ее настоящей духовной медициной для всего человека в целом. Мы увидим, впрочем, что подвижники в святоотеческих текстах часто называются врачами: вначале самих себя, потом же, когда они продвинулись по пути аскезы и приобретут достаточную опытность, врачами [других людей], приходящих к ним с просьбами помочь в исцелении их болезней, поэтому в святоотеческих текстах часто именуются врачами духовные отцы.

Однако если определение духовного исцеления предполагает точное знание заболеваний и их причин, то это знание само требует ясного понятия о том, что есть здоровье человека, ибо понятие болезни обретает смысл лишь по отношению к здоровому состоянию. Исцеление, будучи направлено на восстановление или приобретение здоровья, предполагает также, чтобы это здоровье было четко определено. Поэтому мы начнем с изложения святоотеческой концепции здоровья человека, которой будем руководствоваться на протяжении всего исследования.

В православной антропологии понятие о здоровье человека неотделимо от понятия об идеальной человеческой природе, которой обладал первозданный Адам. Он должен был в синергии своей свободной воли и Божественной благодати привести свою природу к совершенному состоянию — обожению. Это значит, что человеческая природа имеет смысл, который обнаруживается в различных ее составляющих: она естественным образом направлена к Богу и ее предназначение — достичь в Нем своего исполнения. Мы покажем, как, согласно аскетической православной антропологии, человек пребывает в состоянии здоровья, когда реализует свое предназначение и его способности действуют сообразно этой естественной целенаправленности, и каким образом грех, понимаемый как отделение от Бога, отвращает человека от этой главной, существенной цели и ввергает его в состояние многообразных болезней, которое характеризуется извращенным, противоестественным употреблением всех способностей. Мы увидим, как богочеловеческая аскеза, путем которой человек изменяет свое бытие, становится подлинным исцелением, ибо помогает ему выйти из этого патологического, противоестественного состояния и восстановить здоровье своей изначальной природы через возвращение к Богу.

17. То есть учением о болезнях. — *Примеч. ред.*

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

---

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

### ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ БОЛЕЗНЕЙ

# ГЛАВА 1

## ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЧЕЛОВЕКА

Святые отцы отождествляют здоровье человека с состоянием совершенства, к которому он предназначен естественным образом, ибо совершенство для человеческого существа заключается в обожении и в самой его природе заложено стать богом по благодати. Действительно, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию<sup>1</sup> и изначально дал ему способность полностью уподобиться Себе, вложив ее в само существо человека. *Я сказал: вы — боги*<sup>2</sup>, — говорит Он нам устами Псалмопевца (Пс. 81, 6). Человек — это творение, получившее повеление стать богом, по утверждению святителя Василия Великого<sup>3</sup>. Святитель Григорий Богослов также пишет: «Когда бессмертный Сын... сотворил человека, Он дал ему цель самому быть богом»<sup>4</sup>.

С момента своего сотворения человек уже обладал определенным совершенством: в первую очередь совершенством духовных способностей, в частности совершенством ума, который являлся подражанием уму Божественному<sup>5</sup> и был наделен свойством познавать своего Творца; совершенством свободной воли, сотворенной по образу воли Божественной и дающей ему способность направлять к Богу все свое существо; совершенством всех своих способностей желать и любить, воспроизводящих в нем Божественную любовь<sup>6</sup>, позволяющую ему быть в единении с Богом.

Совершенство этих качеств основано на том, что, с одной стороны, они созданы Богом по образу Его собственных и являются отражением в человеке

1. См. Быт. 1, 26.
2. Перевод цитат из Псалтири и некоторых книг Ветхого Завета дается по П. А. Юнгерову. — *Примеч. ред.*
3. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 43, 48.
4. Григорий Назианзин, *свт.* Стихотворения 1, 1, 8.
5. См., например: Григорий Нисский, *свт.* Об устроении человека 5; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 4; 12.
6. Там же.

Божественных способностей. С другой стороны, они составляют для человека возможность полностью уподобиться Богу, впрочем, при условии, что не отворачиваются от Него, имея на то свободу, но постоянно и всецело открываются действию Его благодати.

Относительное совершенство, которым человек обладал при сотворении, состояло не в одной лишь простой возможности соединиться с Богом, опираясь на свои способности: Адам был создан уже в какой-то мере реализующим подобие Богу, достичь которого во всей полноте было его призванием. Он изначально был устремлен к Богу<sup>7</sup> и обладал в самой своей природе, сотворенной по образу Божию, всеми добродетелями. Святитель Григорий Нисский пишет: «По подобию Божию человек был создан собственно человеком: [Бог] сделал человеческую природу причастной всякому благу... Итак, в нас пребывают всякие блага, всякая добродетель, всякая мудрость и все, что можно представить наилучшего»<sup>8</sup>. Преподобный Дорофей Газский учит в том же смысле: «Бог сотворил человека по Своему образу, то есть... украшенного всякой добродетелью»<sup>9</sup>. Так же учит и преподобный Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека... украшенным всякой добродетелью и богатым всяким благом»<sup>10</sup>. Преподобный Максим Исповедник равно замечает: «Добродетели присущи душе с самого сотворения»<sup>11</sup>.

Следовательно, человек добродетелен по природе: «По природе мы обладаем добродетелями, данными нам Богом. Творя человека, Бог вложил их в него... Бог даровал нам добродетели вместе с природой», — уточняет преподобный Дорофей<sup>12</sup>. «Добродетель естественно заключена в душе», — замечает преподобный Исаак Сирин<sup>13</sup>. «Добродетели естественны для человека», — пишет о том же преподобный Иоанн Дамаскин<sup>14</sup>.

Святые отцы, не переставая особо подчеркивать тот факт, что добродетели присущи самой природе человека и не являются способностями, так или иначе к ней добавленными, понимают это динамически: добродетели не даны человеку во всей полноте; они присущи его природе лишь настолько, насколько ее целью является их раскрыть, насколько в них-то и заключается полнота и совершенство этой природы. Однако их раскрытие предполагает активное участие человека в исполнении Божественного замысла, соработничество всех его

7. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 48 // PG 91, 1361A; Вопросы к Фалассию 40.

8. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 4 // PG 44, 136CD. Ср.: Там же. 16 // PG 44, 184B.

9. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 1.

10. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 12.

11. Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 309C. Ср.: Главы о любви 3, 27. См. также: Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 1; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 90.

12. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 134.

13. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

14. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 14.



способностей с Божественной волей, свободное открытие всего его существа действию Божественной благодати. Человек был сотворен обладающим возможностью раскрыть свои добродетели и уже начал их раскрывать. Он обладал ими в зачатке<sup>15</sup>, однако ему надлежало возвращать их, чтобы привести к полному раскрытию. Именно в этом смысле святые отцы понимают Божественную заповедь Адаму и Еве: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 28). Поэтому они утверждают, что в раю «человек был совсем маленьким, ибо он был ребенком и должен был, развиваясь, достичь взрослого состояния»<sup>16</sup>. Для того чтобы указать на этот динамический характер приобретения добродетелей и обожения, большинство отцов, в отличие от святителя Григория Нисского, различают образ и подобие. Согласно этому различию, образ Божий в человеке определяется как совокупность способностей для достижения подобия, как потенциальное подобие Богу, тогда как подобие достигается полным раскрытием образа и состоит в его соответствии целостной природе человека, в достижении им совершенства. Если образ действителен, то подобие — возможно, его надо достичь путем свободного приобщения человека обоживающей Божественной благодати. Так, святитель Василий Великий поясняет: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт. 1, 26): первым мы обладаем по сотворению, второе приобретаем волей. В первом устройении нам дано родиться по образу Божию; волей мы становимся таковыми по подобию Божию. Тем, что происходит от воли, наша природа обладает по возможности, но приобретаем мы его посредством действия. Если бы при нашем сотворении Господь заранее предусмотрительно не сказал *сотворим и по подобию*, если бы Он не наделил нас способностью стать по подобию, то мы не достигли бы богоподобия своими собственными силами. Но Он как раз создал нас потенциально способными уподобиться Ему. Давая нам возможность уподобляться Себе, Он позволил нам быть ремесленниками богоподобия, чтобы нам за наш труд следовала награда, чтобы мы не были как безжизненные изделия, вышедшие из-под руки художника, чтобы достижение подобия не было поставлено в похвалу кому-то другому. Действительно, когда ты видишь портрет, точно воспроизводящий образец, ты не хвалишь портрет, но восхищаешься художником. Поэтому для того, чтобы предметом восхищения был я, а не кто-то другой, Он оставил мне труд стать по подобию Божию. Действительно, по образу я обладаю разумным бытием и делаюсь по подобию, становясь христианином»<sup>17</sup>. Святитель Григорий Богослов

15. См., например: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 17; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 39.

16. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Доказательство апостольской проповеди 12; Против ересей 4, 38, 1–2; Феофил Антиохийский, *свт.* К Автолику 2, 25; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 50; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 257D; CCSG 7, 39.

17. Василий Великий, *свт.* Беседы о сотворении человека 1, 16.

подобным же образом объясняет необходимое участие человека в стяжании дара, который подает Бог: таким образом, пишет он, «душа будет обладать предметом своего упования как наградой за свою добродетель, а не просто как даром Божиим. Именно в этом вершина благодати, чтобы благо было также и нашим приобретением, такое благо, которое не есть лишь семя, вложенное в природу, но также и предмет возделывания, зависящий от нашей воли»<sup>18</sup>.

Те святые отцы, которые различают образ и подобие, связывают добродетели с подобием<sup>19</sup>, желая показать, что добродетели должны раскрываться и развиваться динамично, благодаря активному участию и постоянному сотрудничеству человека с обоживающей благодатью Святой Троицы. Невозможно, однако, провести параллель между различиями образ — подобие и природа — сверхприрода, где подобие было бы чем-то сверхприродным, добавленным благодатью Божией к некоей природе, которая могла бы мыслиться независимо от своей «сверхприроды» и составляла бы образ. Согласно святым отцам, человеку естественно присущ не только образ, но равно и подобие: в самой природе человека — быть подобным Богу, в самой природе образа — совершенствоваться в достижении подобия; и, повторим, человек был сотворен уже естественно раскрывающим это подобие добродетелью образа. Подобие не есть некое добавление к природе, которая может нормально существовать независимо от него, но развитие природы, заложенное в образе. Человек, благодаря присущему ему образу Божию, совершенен<sup>20</sup> по природе, хотя и потенциально, и по природе одарен способностью реализовать эту возможность, уподобиться Богу, ибо в этом и состоит нормальная цель его существования, нормальное предназначение самой его природы. Именно в этом смысл Божественных повелений: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 28); *будьте предо Мною святы, ибо Я свят* (Лев. 20, 26); *итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Таким образом, можно сказать, что в динамическом смысле человек по природе богоподобен<sup>21</sup>.

Подобие Богу, если и было дано как возможность и непосредственно содержалось в образе, предполагало для своего совершенствования, что Адам сам должен пожелать достичь его во всей полноте. Будучи плодом сотрудничества человеческой воли и Божественной благодати, оно могло быть лишь бого-

18. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 17. Ср.: Стихотворения 1, 2, 9. 90–91. См. также: Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное.

19. См., например: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 12; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 25; Главы о богословии и домостроительстве 1, 13; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 134; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 8; 11.

20. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 15.

21. Ср.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 96–97; Lot-Borodine M. *La déification de l'homme*. Paris, 1970. P. 188–191.

человеческим делом, общим делом Бога и устремленного к Нему человека. Ибо человек, именно в силу того совершенства, которого Бог для него возжелал и которое вложил в данный ему Свой образ, обладал полной свободой, позволяющей как соединиться с Богом, так и отказаться от соработничества с Ним в исполнении Его намерения<sup>22</sup>. Однако Бог дал человеку заповедь<sup>23</sup>, чтобы помочь научиться правильно пользоваться своей свободой. Эта свобода проявлялась во всем совершенстве его первозданной природы, в его истинном целеполагании, пока она осуществлялась в постоянном и исключительном стремлении выбрать Бога. Благодаря такому выбору, который Адам постоянно поддерживал своей свободной волей, он сохранял себя во благе, в котором и был создан, и все больше и больше усваивал это благо себе.

В этом первоначальном состоянии, когда Адам стремился к истинному предназначению своей природы, он постоянно молился Богу, непрестанно восхваляя и славя своего Творца<sup>24</sup> согласно Его воле<sup>25</sup>. Возделывая своей душой Божественные смыслы и питаясь ими<sup>26</sup>, он жил в постоянном созерцании Бога<sup>27</sup>. Распознавая присутствие Божественных действий в творениях, Адам через творения возвышался к Творцу<sup>28</sup> и в самом себе возносил их к Богу, так как Бог поставил его над ними царем. Таким образом, он осуществлял служение «посредника между Богом и материей»<sup>29</sup>, исполняя задачу, возложенную на него Богом, — соединить мир чувственный с миром духовным, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве»<sup>30</sup>. Непрестанно видя Бога в каждом существе, он видел Его также и в себе самом, поскольку чистота души позволяла ему созерцать в душе Бога, как в зеркале<sup>31</sup>. Адам мог также наслаждаться созерцанием Бога лицом к лицу<sup>32</sup>. «Ничто не мешало ему познавать Божественное, — пишет святитель Афанасий Великий, — и его чистота позволяла ему непрестанно созерцать образ Отца, Слово Божие»<sup>33</sup>. Адам в этом состоянии «пребывал в Боге, Который

22. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 12.

23. Ср. Быт. 2, 16–17.

24. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 1; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

25. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 11.

26. Ср.: Там же. 2, 30.

27. Ср.: *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников 2.

28. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

29. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30. Ср.: Там же. 2, 12; *Григорий Нанзианзин, свят.* Слова 38, 11; 45, 7.

30. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну 41.

31. *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников 2.

32. Ср.: *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово 6. О видении Бога Адамом см. также: *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 45, 1.

33. *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников 2.

пребывал в нем»<sup>34</sup>. Поэтому все святые отцы представляют нам первого человека поддерживающим с Богом отношения свободы и дерзновения (*παρρησία*), а Книга Бытия показывает, как он ежедневно и совершенно свободно беседовал с Ним в раю. Окруженный Божественной благодатью<sup>35</sup>, он постоянно пребывал в состоянии глубокого духовного восторга: святые отцы постоянно упоминают о сладости, наслаждениях, радости, блаженстве и счастье, связанных с созерцанием Бога<sup>36</sup> и проистекающих из этой тесной связи с Ним, которая позволяла человеку быть причастным самому блаженству Божественной жизни. Человек, говорит святитель Афанасий Александрийский, жил «своей истинной жизнью»<sup>37</sup>, той, для которой и был создан и которая составляет подлинное предназначение его истинной природы.

Поскольку Адам сам пребывал целостным и объединял все прочие существа в себе путем непрестанного созерцания во всех вещах Единого Бога, разделений не существовало ни в самом человеке, ни между человеком и ему подобными<sup>38</sup>, ни между человеком и другими существами, ни между самими этими существами. Мир царил во всех и во всем. Человек проводил в раю жизнь «без печали, скорби и забот»<sup>39</sup>; «обладая дарами Божиими и собственной силой, которой наделил его [Бог] Слово Отца... он вел жизнь без тревог»<sup>40</sup>, «не страшился никакой внутренней болезни: в его теле — совершенное здоровье, в его душе — совершенная безмятежность»<sup>41</sup>. «Волнение, раздражение, неразумная ярость и алчность утробы — ничего этого еще не было, но жизнь его была без смуты и существование — без печали»<sup>42</sup>.

Человек в раю имел «здоровые и уравновешенные способности в их естественном состоянии»<sup>43</sup>, и до тех пор, пока он удерживался в постоянном единении с Богом, как и был создан, его способности оставались целостными<sup>44</sup>. «В те давние времена, — пишет святитель Григорий Нисский, — род человеческий, насколько мы можем его себе представить, обладал здоровьем, ибо его составляющие — я имею в виду движения души — были уравновешены в нас согласно законам добродетели»<sup>45</sup>.

34. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 11.

35. Там же.

36. Ср.: Там же. 2, 30. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Слово против язычников 2; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 1.

37. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.

38. Ева была одновременно и женой, и ближним Адама.

39. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.

40. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 2.

41. Августин Иппонский, *блж.* О граде Божием 14, 26.

42. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 20, 92–94.

43. Исаия Отишельник, *прп.* О хранении ума 2, 2.

44. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 1.

45. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней 4, 2.

Таким образом, райское состояние, когда человек жил согласно своей первоначальной природе, представляется как состояние здоровья, в котором он не ведал никаких болезней: ни душевных, ни телесных — и жил тогда подлинной жизнью, ибо она соответствовала его природе и ее истинному предназначению.

Вследствие первородного греха Адам свернул с того пути, на который Бог поставил его при сотворении. Человек уклонился от цели, предписанной самой его природой. Когда он перестал стремиться к Богу всем своим существом и открывать все свои способности нетварной Божественной благодати, зеркало его души замутилось и перестало отражать своего Творца. Поскольку Адам больше не общался к Источнику всякого совершенства, добродетели в нем ослабли, и он утратил богоподобие, которого уже начал достигать с момента своего сотворения. Образ Божий неотъемлемо сохраняется в падшем человеке<sup>46</sup>, но поскольку он более не раскрывается в действительном единении человека с Богом и не находит своего осуществления в достижении подобия — своим истинным предназначением, постольку этот образ оказывается искаженным<sup>47</sup> и замутненным<sup>48</sup>. Если устремленность человека к своему совершенству в свете Духа делала этот образ ясным и четким, то грех его внезапно помрачил. Отныне человек уже не помнит, какова его истинная природа, не ведаёт о своем истинном предназначении, не знает более, какова его истинная жизнь, и утрачивает почти всякое понятие о своем первоначальном здоровье.

Хотя человечество и смогло впоследствии, благодаря вдохновенным голосам пророков, в какой-то мере отыскать путь постижения Бога, ему удалось обрести лишь *тень будущих благ, а не самый образ вещей* (Евр. 10, 1).

Только благодаря воплощению Христа человечество полностью восстанавливается в своей первоначальной природе и человек вновь обретает возможность достичь совершенства, к которому и был предназначен Творцом. Христос, став совершенным человеком, не переставая при этом быть Богом, благодаря соединению в Своей Личности человеческой и Божественной природой возвращает человеческой природе полноту и целостность ее первоначального совершенства, устремленного к своему осуществлению. Таким образом, Сам Бог в Лице Своего Сына непосредственно реализует и открывает всем высшее предназначение человечества — совершенство человеческой природы, глубоко

46. См., например: *Ориген. Беседы на Книгу Бытия* 13, 4; *Макарий Египетский, прп. Беседы* (Собрание III) 26, 5, 1; *Григорий Назианзин, свт. Слова* 26, 10; *Иоанн Дамаскин, прп. Слово* душеполезное // PG 95, 97.; *Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова* 5, 395–445; *Григорий Палама, свт. 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим* 39.

47. *Григорий Назианзин, свт. Слова* 26, 10.

48. *Макарий Египетский, прп. Беседы* (Собрание III) 26, 4, 4; 5, 1.



и всецело соединенной с Богом. Адам был лишь образом будущего (Рим. 5, 14), так как уклонился от своей высшей цели, — Христос же являет исполнение обещанного, доводит его до высшей степени совершенства. «Только Спаситель первым стал истинным и совершенным человеком», — пишет святой Николай Кавасила<sup>49</sup>. Он — образ Бога невидимого (Кол. 1, 15), сияние славы и образ Ипостаси Его (Евр. 1, 3), в котором обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9). Он открывает глубочайший смысл творения человека по образу и подобию Божию: в Его человеческой природе проявляется природа Божественная, соединенная с человеческой без разделения или смешения. Он — видимый и заверченный первообраз *нового человека* (Еф. 2, 15), в котором падшее человечество призвано к обновлению. И каждый человек призывается воспроизвести в себе Его образ<sup>50</sup> и достичь подобия Ему<sup>51</sup>. Самой своей двусоставной природой Богочеловека Он подтверждает, что человек призван стать человекобогом: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом», — провозглашают святые отцы<sup>52</sup>. Во Христе Бог представляет человеку Самого Себя как норму его совершенства и предназначения. Он показывает человеку со всей очевидностью, что его природа — богочеловечна. Он открывает ему, что нет совершенного человека вне единства с Богом (ибо в личности Христа именно благодаря единению с природой Божественной человеческая природа была приведена в состояние совершенства) и что лишь путем уподобления Христу человек может в самом себе реализовать это богочеловеческое совершенство. Человек воистину является таковым, лишь будучи богом во Христе.

Христос назван вторым Адамом не потому, что сообщил человеку некую иную природу и иное назначение, чем те, которые были указаны Адаму первому, но потому, что Он Сам совершает то, чего из-за своего падения не смог достичь Адам<sup>53</sup>. Отцы утверждают, что Адам был создан именно по образу Логоса, Слова Божия<sup>54</sup>, и что сама тайна сотворения человека по образу Логоса связана с тайной усыновления человека Богом в Своем Сыне. У человека с момента его сотворения есть лишь одна подлинная цель — уподобление Христу как норме завершения своей

49. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 94. Святой праведный Николай Кавасила был канонизирован Элладской Православной Церковью в 1982 году. — *Примеч. ред.*

50. Ср. Рим. 8, 29.

51. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Письмо к иноку Николаю 9.

52. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5. Предисловие; Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 54; Григорий Назианзин, *свт.* Стихотворения догматические 10, 5–9; Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 25; 27; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 56–58; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 64.

53. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 93–94.

54. См., например: Ориген. Беседы на Книгу Бытия 1, 13; Кирилл Александрийский, *свт.* Объяснение догматов 4; Тертуллиан. О воскресении 6, 3–5; Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 16, 2; Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Слово против язычников 2.

природы, полно и ясно раскрытой в Его воплощении. Человек создан существом логичным (λογικός), то есть разумным, а более глубоко — существом христологичным, так как λογικός у святых отцов означает «соответствующий Логосу, Слову Божию». Святые отцы утверждают даже, что человек был создан не только по образу Логоса-Бога, но по образу Логоса воплощенного, Христа — Бога и человека, и что соответственно самой своей природе он с момента сотворения имеет целью всем своим существом стремиться к деятельному уподоблению Христу<sup>55</sup>. Святой Николай Кавасила пишет: «Человеческая природа изначально была сотворена ввиду нового человека, разум и желание человека созданы для Христа: мы получили разум, чтобы познавать Христа, желание, чтобы быть привлеченными к Нему, и память, чтобы носить Его в себе. Вот в какой степени Он послужил образцом для нашего сотворения. Действительно, не ветхий Адам послужил образом (παράδειγμα) нового, но новый — ветхого<sup>56</sup>. Для нас, признающих его нашим прародителем, первый Адам считается первообразом человеческой природы, но для Того, Кто имеет перед глазами все существа еще до их существования, этот предок — всего лишь подражание новому Адаму. Первый был создан по образу и подобию Последнего»<sup>57</sup>. Святой Николай Кавасила продолжает: «Человек устремляется ко Христу не только из-за Божества нашего Спасителя, но также и по причине другой природы [человеческой], которой Он обладает»<sup>58</sup>. Святитель Григорий Палама поучает в том же духе: «Само устройство человека, сотворенного по образу Божию, изначально было для Христа, чтобы человек мог уже тогда включать в себя Первообраз, заповедь в раю также была дана для этого»<sup>59</sup>.

Таким образом, Христос извечно оказывается первопричиной и целью<sup>60</sup> человеческой природы и в ней — всех сотворенных существ, как утверждает, в частности, преподобный Максим Исповедник, который пишет о единстве в Лице Христа природы Божественной с природой человеческой: «Вот та блаженная цель, ради которой всякая вещь была создана. Вот замысел, который Бог имел еще прежде сотворения существ ... Для этой цели Бог сотворил сущности существ. Таким образом, восстановление в Боге всякой твари оказывается итогом как промыслительного действия Божия, так и действия самих существ, которые им пользуются себе на благо. Слово — Бог по сущности — сделалось человеком и стало провозвестником этой Божественной воли. Оно явило сокровенные глубины Отчей любви и показало в Себе цель, ради которой все существа были сотворены. Иными словами, именно для Христа, или для Христовой тайны,

55. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 20, 1, 2.

56. Ср. Рим. 5, 14.

57. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 91–93.

58. Там же. 6, 97.

59. Григорий Палама, *свт.* Гомилия на Богоявление 60, 12.

60. Ср.: 1 Кор. 8, 6; Откр. 22, 13.

время и всё, что в нем существует, получили во Христе свои начало и конец»<sup>61</sup>. В отношении самого человека эти утверждения соответствуют смыслу поучений святого апостола Павла: Отец избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа (Еф. 1, 4–5) и: Кого Он предугадал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8, 29). Так Христос сможет стать всем и во всем (Кол. 3, 11).

В Лице Христа во всей полноте выражаются начало и цель человеческой природы, ясно проявляются подлинная сущность и истинное предназначение человека. Образ Божий, замутненный в человечестве грехом Адама, воссиял в Том, Кто без греха, еще ярче, чем в Адаме до грехопадения, ибо во Христе образ Божий проявляется в законченном совершенстве, полностью раскрытом благодаря полному достижению богоподобия, которое совершается в Его Лице путем единения природы Божественной с природой человеческой. Образ и подобие Божии в человеке явлены Самим его Творцом — воплощенным Логосом Божиим, Который Сам есть совершенный образ Отца, — такими, как Он замыслил их изначально, в их полном и окончательном завершении. В Адаме был виден лишь образ Первообраза; во Христе же является Сам Первообраз; в Лице Христа Первообраз соединяется с образом, не смешиваясь и не разделяясь с ним, восстанавливает его и приводит к совершенству благодаря самому этому соединению. Святой Иринеи Лионский так пишет об этом поразительном явлении образа и подобия, этого раскрытия человекобога в Богочеловеке: «Истина всего этого открылась тогда, когда Слово Божие стало человеком, делая Себя подобным человеку и человека подобным Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было явлено, поскольку еще было невидимо Слово, по образу Которого был создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Бог Слово стал плотью, Он подтвердил то и другое, ибо показал образ во всей истине, Сам став тем, что было Его образом, и прочно восстановил подобие, отныне делая человека через видимое Слово совершенно подобным невидимому Отцу»<sup>62</sup>.

Таким образом, во Христе человеку ясно открывается прообраз его истинной природы, образец, достичь которого ему уготовано с момента сотворения и по самой его природе<sup>63</sup>. Святой Николай Кавасила замечает: «Христос — един-

61. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 60 // PG 90, 621AB; CCSG 22, 75.

62. Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 16, 2.

63. «Он архетип того, чем мы являемся», — писал свт. Григорий Назианзин. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 16, 2; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 28, 17; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 95.

ственный и первый стал настоящим и совершенным человеком в том, что касается поведения, жизни и во всех отношениях»<sup>64</sup>. Развить свое существо, реализовать себя, жить в соответствии со своей природой, но при этом жить совершенно означает теперь явным образом, что человек должен уподобиться Христу и в Нем стать богом<sup>65</sup>. Только в единении со Христом человек обретает полноту своего бытия, чистоту и цельность своей природы, истинный, первый и высший смысл своего предназначения, совершенство всех своих дел и жизни в целом. Только во Христе человек может быть самим собой, человеком во всей полноте, осуществить свою подлинную природу во всех ее измерениях: «Сын, — пишет преподобный Максим Исповедник, — возвращает природу к самой себе»<sup>66</sup>.

Поскольку человек по природе, по своему происхождению, устройению и назначению есть существо христологичное и богочентричное, он становится по-настоящему человеком лишь обращаясь к Богу<sup>67</sup>. Только полностью соединяясь со Христом, он может стать истинным человеком (*ὄντως ἄνθρωπος*, по выражению святителя Григория Нисского) и, скажем, человеком нормальным (то есть человеком в нормальном его виде), а также находиться в состоянии полного здоровья. «Уподобление Христу — это, иными словами, здоровье и совершенство души», — пишет святитель Григорий Палама<sup>68</sup>.

Вне Христа человек не является человеком — ни по-настоящему, ни полностью; он остается ниже своей природы и лишен какой-то части самого себя, пребывает, как мы покажем ниже, в некоем состоянии отчуждения от себя. Только становясь Богом по усыновлению во Христе, человек делается целостным, совершенным человеком, соответствует своей истинной природе, ибо совершенная человеческая природа существует лишь в единении с природой Божественной, что осуществилось в Личности Христа и может быть достигнуто каждым человеком путем уподобления этой совершенной природе. Человек, повторим, по природе богочеловечен: если он не является человекобогом по подобию Богочеловека, то он вовсе не человек. Ограниченный самим собой, независимо от своей связи с Богом, вложенной в саму его природу, он есть некое нечеловеческое существо. Не существует чистой человеческой природы: человек — это человекобог, или вовсе не человек.

64. Николай Кавасила, *св. Жизнь во Христе* 6, 94.

65. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Те, которых рассудили достойными соединиться со Христом... становятся также богами по усыновлению, подобными Сыну Божию. О чудо! Отец возвращает им их первую одежду, в которую Господь был облачен прежде создания мира, ибо сказано: *Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал. 3, 27)» (Нравственные слова 6, 586–592).

66. Максим Исповедник, *прп. Толкование на молитву Господню* // PG 90, 877D.

67. Иоанн Златоуст, *свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам* 9, 4; Беседы о Календах 3.

68. Григорий Палама, *свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих* 2, 1, 42.

Поэтому в Священном Писании и Предании состояние человека, который еще не достиг подобия Христу, который еще не полностью раскрыл возможности своей природы путем достижения богоподобия, часто сравнивается с состоянием детства. Постепенное соединение со Христом определяется как состояние роста, а завершение этого единения в его совершенстве сравнивается со взрослым возрастом и называется также состоянием зрелого или совершенного человека. Святой апостол Павел упоминает о *созидании тела Христова*, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами... но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос (Еф. 4, 12–15)<sup>69</sup>. Он советует также: *Будьте мужественны* (1 Кор. 16, 13). Преподобный Симеон Новый Богослов пишет в том же смысле и употребляет тот же образ: тот, кто продвигается по пути единения со Христом, «каждый день продолжает духовно возрастать, изгоняя всякий след младенчества, и приближается к полному совершенству человека. Поэтому в меру его возраста [духовного] его способности и действия души изменяются, и он возрастает в мужественности (зрелости) и крепости»<sup>70</sup>.

Итак, человек призван стать совершенным по образу и подобию Христа<sup>71</sup>, в Нем и Им (*будьте совершенны* (Мф. 5, 48)) и таким образом стать причастником Божественной жизни<sup>72</sup>. Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8, 29). «Для нас, — пишет Климент Александрийский, — [Христос] есть образ беспорочный; из всех сил нам надо пытаться сделать наш образ подобным Ему»<sup>73</sup>. И святой Иринеи Лионский: «Становясь подражателями Его действий и исполнителями Его слов, мы имеем соединение с Ним, и именно в силу этого мы, вновь сотворенные, получаем от Того, Кто совершенен прежде всякого создания, приращение и от Того, Кто един благ и превыше всех, — подобие Ему Самому»<sup>74</sup>. А преподобный Исаак Сирин отмечает, что «отцы наши... чтобы достичь совершенства и подобия [Богу], не переставали принимать в себя полностью жизнь Господа Иисуса Христа»<sup>75</sup>.

69. См. также: 1 Кор. 14, 20; Евр. 5, 13–14; Гал. 4, 3.

70. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 111–116. Это сравнение в том же употреблении можно найти у прп. Варсонофия: Варсонофий Великий, прп. Ответы 457 (454). Климент Александрийский пишет по поводу языческих философов: «Они — те же младенцы, пока Христос не сделал их взрослыми» (Строматы 1, 53, 2).

71. Ср.: Кол. 1, 28; Евр. 10, 14; 12, 2; 12, 23; Иак. 1, 4.

72. Ср. 2 Пет. 1, 4.

73. Климент Александрийский. Педагог 1, 2, 4, 2.

74. Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 1, 1.

75. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.



Подобие Христу человек приобретает через стяжание добродетелей<sup>76</sup>. Человек, как мы уже видели, с момента сотворения обладает в самой своей природе всеми добродетелями, которые составляют в нем образ Божий. Однако они даны ему лишь в зачатке, и ему надлежит возвращать их до полного раскрытия, в чем и состоит достижение подобия. Во Христе открываются прообраз, начало и цель всякой добродетели. Добродетели, вложенные в природу человека при сотворении и развитые через его свободное приобщение оживающей благодати Божией, существуют отныне лишь благодаря причастию к добродетелям Христа, как учит святой Максим Исповедник: «Если сущность добродетели в каждом человеке это, бесспорно, Слово Божие (ибо сущность, или реальность, всех добродетелей — это Сам наш Господь Иисус Христос, Который, как написано, *сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением* (1 Кор. 1, 30); это, очевидно, сказано о Нем категорическим образом, поскольку Он и есть сама Мудрость, и Праведность, и Святость), то каждый человек, приобщающийся добродетели благодаря определенному образу поведения, бесспорно, приобщается Богу, самой Сущности добродетелей, так как он по своей благой воле взрастил естественное семя добра и приложил конец, сообразный началу, и начало — концу или, скорее, явил истинное тождество начала и конца в совершенном согласии с Богом. Ибо начало и конец всякой вещи — это замысел о ней Бога: Он есть начало; так как прилагает к существу естественное благо через приобщение; Он есть конец, ибо благодаря этому приобщению, по решению свободной воли, Он завершает похвальный путь, ведущий к добродетели, — путь, благодаря которому человек становится богом, получая эту возможность от Бога, потому что к благу естественному, данному в образе, он прибавил по свободной воле подобие, состоящее из добродетелей, совершая, согласно устремлению природы, возвращение к своему началу и тесному соединению с Ним»<sup>77</sup>.

Сыну Божию в деле сотворения и обожения человека принадлежит особая, решающая роль. Замысел Божий о человеке раскрывается и совершается в мире как тайна Христова<sup>78</sup>. Однако в тайне Христовой открывается и совершается тайна Троического домостроительства. Сотворение человека и его обожение представляются общим делом Святой и Животворящей Троицы, делом благой воли Отца<sup>79</sup>, которое ипостасно и само-деятельно (αὐτοῦρῳικῶς)<sup>80</sup> исполняет Сын<sup>81</sup> при содействии Святого Духа, Который животворит, освящает и ведет

76. Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 12, 99, 1; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 11; Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти 17.

77. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1081C–1084A.

78. См.: Еф. 3, 4. Ср.: Кол. 1, 27; 2, 2; 4, 3; 1 Тим. 3, 16.

79. Ср.: Еф. 1, 5–9; Мф. 11, 26; Откр. 4, 11.

80. Этот термин буквально означает «собственным трудом».

81. Ср.: Евр. 10, 7; Ин. 1, 3; 4, 34; 5, 30.

к совершенству<sup>82</sup>. Таким образом, каждое Божественное Лицо Святой Троицы вносит в совершение Божественного домостроительства Свой вклад, участвует и соработничает в соответствии со Своей особой Ипостасью, однако творчество каждого Лица находится в постоянной связи с творчеством двух других в исполнении общей воли. Сотворение человека (как и мира), в представлении святых отцов, берет начало в великом Предвечном Совете Святой и Единосущной Троицы. Святые отцы и все церковное Предание видят во множественном числе фразы: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26), выражение троического характера сотворения человека. Равным образом, именно Великий Троический Совет пожелал, чтобы человек стал причастником вечной и блаженной жизни Божественной Троицы. Вот почему святые отцы утверждают, что человек создан по образу Сына Божия (ибо, как говорит святитель Кирилл Александрийский, «если мы должны будем быть призванными к тому, чтобы стать сынами Божиими, то нам особенно необходимо стать по образу Сына, чтобы печать усыновления нам подобала»<sup>83</sup>), но в Нем на самом деле [человек] создан по образу Святой Троицы: «Если человек сотворен по образу Сына, — продолжает святитель Кирилл Александрийский, — в таком случае он создан и по образу Божию, ибо в нем блистают свойства всей Единосущной Троицы, так как Божество едино по природе в Отце, Сыне и Святом Духе»<sup>84</sup>. Христос *есть образ Бога невидимого* (Кол. 1, 15), *сияние славы и образ Ипостаси Его* (Евр. 1, 3). Своим воплощением Сын открывает Отца<sup>85</sup>. А в Сыне человек призван следовать именно совершенному образу Отца: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48), *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6, 36). Всякий дар, получаемый человеком, всякое совершенство, всякая добродетель, которой он приобщается во Христе, имеют свой источник в Отце: *Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов* (Иак. 1, 17). Таким образом, Христос в Самом Себе соединяет нас с Отцом. Однако Он соединяет нас также и со Святым Духом, ибо Христос хочет ввести нас в самую глубину Троической жизни, призывая быть *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4). И добродетели (называемые также совершенствами, благодатью, энергиями), с помощью которых осуществляется это приобщение, суть слава, свет, благодать, энергии, совершенства — добродетели, общие для всех Лиц Святой Троицы<sup>86</sup>. Именно поэтому святые отцы могут относить их то к Отцу — их источнику,

82. Ср.: Быт. 1, 2; Лк. 1, 35; Деян. 2, 4–38; 2 Кор. 13, 13; Еф. 1, 3–14; Тит. 3, 4–6; 1 Кор. 6, 11; 12, 3–13; 2 Кор. 3, 6.

83. Кирилл Александрийский, *свт.* Объяснение догматов (ed. P. Pusey. Vol. 5. P. 558).

84. Там же.

85. Ср.: Мф. 11, 27; Ин. 8, 19; 14, 6–7, 9.

86. Ср. 2 Кор. 13, 13.

то к Сыну — Тому, Кто их ипостасно являет и приобщает к ним верующих в Него, то к Святому Духу — их Носителю и Подателю. И святые отцы называют их иногда светом или славой Отца, иногда светом или славой Сына, а иногда — благодатью Святого Духа. Святой Дух, будучи Носителем и Подателем благодати, добродетелей или нетварных энергий, иногда получает их имя и называется Духом благодати, Духом мудрости, Духом силы, Духом славы, Духом ведения, Духом страха Божия, Духом истины<sup>87</sup>. В Откровении даже говорится о Духе во множественном числе: *Семь духов Божиих* (Откр. 3, 1; 1, 4; 5, 6), что, по мысли святых отцов, означает энергии, или благодать, Святого Духа<sup>88</sup>. Поэтому равным образом можно сказать, вслед за преподобным Макарием Египетским, что человек был создан «по образу Духа»<sup>89</sup>. Это утверждение согласуется с учением святого Иринея Лионского<sup>90</sup> и первых отцов, которые видят Святого Духа в дыхании жизни, вдунутом в человека во время его сотворения<sup>91</sup>.

Присвоение одних и тех же добродетелей в человеке как Христу, так и Святому Духу показывает, что это — энергии, общие для трех Лиц Божественной Троицы, а также что в сотворении и обожении человека Сын и Дух тесно содействуют исполнению воли Отца, которая в то же время является и Их собственной волей. Святой Ириней говорит, что Сын и Дух суть «руки Отца»<sup>92</sup>. Таким образом, человек и весь тварный мир были созданы Сыном<sup>93</sup>, но в Духе: «Отец сотворил всякую вещь Словом в Духе, — пишет святитель Афанасий Великий, — ибо там, где пребывает Слово, пребывает и Дух, и то, что происходит от Отца, получает существование Словом в Святом Духе»<sup>94</sup>. Согласно воле Отца, действие Сына — дать бытие существам, а действие Духа — привести их к совершенству<sup>95</sup>. Таким образом, всякая добродетель в человеке получает существование от Сына, но оживотворяется, освящается и совершенствуется Святым Духом во имя Отца. Так, образ и подобие Божии в человеке задуманы Отцом, осуществлены Сыном, исполнены в Святом Духе и Им же доведены до совершенства. Дело, исполненное Христом в воплощении, исполнено при содействии Святого Духа<sup>96</sup>. Христос позволяет устремляющемуся к Нему

87. См.: Ис. 42, 1–4; 61, 1; Мф. 12, 18; Ин. 14, 17; 15, 26; Еф. 1, 17; Евр. 2, 4; Гал. 5, 22; 2 Тим. 1, 7; 1 Пет. 4, 14 и т. д.

88. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 41, 3; Григорий Палама, *свт.* О Божественном соединении и разделении 33.

89. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 26, 7, 2. Ср.: Беседы (Собрание II) 46, 5–6.

90. Бог, говорит он, «вложил в душу алкание правды, суждение, ведение, разум, веру, любовь и все прочие дары, которые есть образ Духа» (Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 5, 6, 1).

91. Ср. Быт. 2, 7.

92. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 5, 6, 1.

93. См. Ин. 1, 3.

94. Афанасий Великий, *свт.* Третье послание к Серапиону 5.

95. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 16, 38.

96. Ср.: Там же. 16, 39.

человеку получить Святого Духа, а Дух соединяет человека со Христом и через Него — с Отцом. Дух сообщает каждому члену Тела Христова полноту Божества. Им человек достигает во Христе богоподобия<sup>97</sup>, ибо Им сообщается и совершается всякий дар<sup>98</sup> и всякая добродетель. Он, по словам святителя Василия Великого, «источник освящения»<sup>99</sup>. Именно Он являет верующему «образ Невидимого» и «в блаженном созерцании образа» — несказанную красоту Первообраза<sup>100</sup>. Благодаря Ему «возрастающие становятся совершенными»<sup>101</sup>. Именно Он оживает<sup>102</sup> человека, делая его подобным Христу и в Нем — Отцу. «Он — наше совершенство», — говорит святитель Григорий Богослов<sup>103</sup>.

Таким образом, только в Святом Духе человек может осуществить Первообраз своей природы, то есть уподобиться Христу. Для того чтобы Христос жил в человеке, надо, чтобы в нем пребывал Дух, чтобы он становился духоносным. Достижение подобия Христу и стяжание Святого Духа неразрывно связаны и взаимно обуславливают друг друга. Только живя во Христе, христианин получает Духа, посланного Отцом во имя Сына<sup>104</sup>, и только пребывая в Духе, он соединяется со Христом благодаря приобщению к добродетелям Сына, дарам Духа.

Для того чтобы человек достиг совершенства своего бытия во Христе, во всей полноте осуществил свою природу, нормой, началом и целью которой является Христос, и таким образом обрел спасение, истинную жизнь и полное здоровье, человек должен жить сообразно Духу, вести духовное существование.

Человек был создан [состоящим из] духа, души и тела, чтобы принять ими Дух и таким образом стать полностью одухотворенным, всем своим существом жить в Духе. Лишь осуществляя эту задачу, человек исполняет свое предназначение, живет соответственно своей истинной природе: «Истинный человек в нас — человек духовный», — пишет Климент Александрийский<sup>105</sup>. Человек во всей полноте является человеком и действительно живет, только если пребывает в Духе, в ином случае он неполон, несовершенен и все его существо как будто мертво. Святой Ириней утверждает то же самое с особенной ясностью: «Апостол говорит: *Мудрость же мы проповедуем между совершенными* (1 Кор. 2, 6). Именем “совершенные” он указывает на тех, кто получил Духа Божия... Таких

97. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе. 9, 22.

98. Ср. 1 Кор. 12, 11.

99. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 16, 38.

100. Там же. 9, 22. Святитель Василий Великий говорит также: «Наш дух, просвещенный Духом, вперяет свой взор в Сына и в Нем, как в некоем образе, созерцает Отца» (Послание 126).

101. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 16, 38.

102. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 31, 29 // PG 36, 159BC; Кирилл Александрийский, *свт.* Диалоги о Троице 7.

103. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 31, 29.

104. См. Ин. 14, 26.

105. Климент Александрийский. Строматы 2, 9, 42, 1.

людей апостол именует также духовными; духовными они являются через приобщение Духу... Когда Дух, смешиваясь с душой, сочетается с творением, имеющим форму, тогда, благодаря этому излиянию Духа, осуществляется человек духовный и совершенный, именно такой, какой был создан по образу и подобию Божию. Напротив, если нет в душе Духа, то такой человек, оставаясь поистине душевным и телесным, будет несовершенным, имея образ Божий в создании, но не получив подобия посредством Духа... Ибо созданная плоть сама по себе не составляет совершенного человека: она всего лишь тело человека, а значит, одна из его частей. Душа сама по себе тем более не составляет человека, так как она — лишь часть его. И дух также не есть человек: мы даем ему имя Духа, а не человека. Только смешение и союз всех этих частей образуют совершенного человека. Поэтому апостол, сам объясняя, дал ясное определение совершенного и духовного человека, пользующегося дарами спасения, когда сказал в Первом послании к Фессалоникийцам: *Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес. 5, 23) ... Совершенны, таким образом, те, кто одновременно имеют Духа Божия всегда пребывающим с ними и сохраняют без порока тела и души, то есть хранят веру в Бога и справедливы по отношению к ближнему»<sup>106</sup>. «Итак, тех, которые имеют залог Духа и, далекие от служения вожделениям плоти, подчиняются Духу и во всем живут по разуму, апостол по праву именует духовными, ибо Дух Божий обитает в них»<sup>107</sup>, и «наше существо, то есть соединение души и тела, получая Духа Божия, составляет человека духовного»<sup>108</sup>. «Три составляющих у совершенного человека: плоть, душа и Дух»<sup>109</sup>. «Те, кто имеют страх Божий, верят в пришествие Его Сына и верой устрояют в своем сердце обитель Духа Божия, по праву будут именоваться чистыми, духовными и живущими для Бога, ибо они имеют Духа Отчего, Который очищает человека и возводит к Божественной жизни»<sup>110</sup>. «И вот из каких двух вещей состоит живой человек: живой, поскольку приобщается Духа, человек, поскольку является плотским существом»<sup>111</sup>. «Итак, без Духа Божия плоть мертва, лишена жизни, неспособна наследовать Царствие Божие... Но там, где пребывает Дух Отчий, там человек живой: плоть, взятая во владение Духом, забывшая о себе, чтобы стяжать качество Духа и стать сообразной Слову Божию»<sup>112</sup>.

106. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 5, 6, 1.

107. Там же. 5, 8, 2.

108. Там же.

109. Там же. 5, 9, 1.

110. Там же. 5, 9, 2.

111. Там же.

112. Там же. 5, 9, 3.

Как святитель Григорий Палама утверждал, что здоровье и совершенство души — это уподобление Христу<sup>113</sup>, так и преподобный Симеон Новый Богослов говорит, с другой точки зрения, дополняющей предыдущую, что здоровье для души — это пришествие и присутствие в ней Святого Духа: «Когда Он приходит, [тогда,] поскольку изгоняет из души всякую болезнь и немощь, Он призывает здоровье, ибо дарует нам здоровье души»<sup>114</sup>.

Согласно святым отцам, здоровье для человека заключается главным образом в том, чтобы во всех отношениях находиться в состоянии, соответствующем расцвету всего его существа, иначе говоря, соответствовать своей истинной природе. А его истинная природа и настоящая жизнь, как мы уже сказали, состоит в том, чтобы осуществить задуманное Богом совершенство своего существа, уподобляясь Христу в Духе. Естественная и нормальная жизнь человека — это жизнь во Христе. Вот почему Тертуллиан говорит, что «душа по природе христианка»<sup>115</sup>. Человек по природе создан для того, чтобы устремляться к Богу. Душа, пишет преподобный Никита Стифат, «имеет собственную склонность, естественно обращенную к Божественным благам», «ее собственное стремление — вещи бессмертные»<sup>116</sup>. Преподобный Антоний Великий пишет в том же смысле: «Искание Бога и служение Ему всегда остаются для человека естественным стремлением»<sup>117</sup>. Душа по природе обращена к тому, чтобы узнавать и познавать Бога; в этом — ее нормальное состояние, признак ее здоровья. Так, Тертуллиан утверждает: «Душа ... когда приходит в себя, как будто выходя из опьянения или сна или оправляясь от какой-нибудь болезни, и когда находится в своем нормальном состоянии здоровья, именует Бога этим единственным именем, ибо это собственное имя истинного Бога»<sup>118</sup>. Приобщение блаженной жизни Святой Троицы — нормальная цель природы и жизни человека. Преподобный Антоний Великий пишет по этому поводу: «Любовь к вам понуждает меня умолять Бога привести вас к суждению о том, что невидимое является вашим наследием. Уверю вас, дети мои, это не превосходит нашу природу, но естественно увенчивает ее»<sup>119</sup>. Нормальное состояние человека — всем своим существом быть в полном единении с Богом: Адам был создан осуществляющим это единение, и Христос приходит напомнить заблудшему человеку, что наибольшая заповедь для него, если он хочет вновь обрести свою истинную

113. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 42.

114. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 7, 359–351.

115. Тертуллиан. Апология 17, 6.

116. Никита Стифат, *прп.* О душе 35.

117. Антоний Великий, *прп.* Послания 5, 4.

118. Тертуллиан. Апология 17, 5.

119. Антоний Великий, *прп.* Послания 5, 4.

природу, — возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею (Мк. 12, 30; Мф. 22, 37)<sup>120</sup>. Таким образом, получается, что, устремляя все свои способности к Богу, дабы с их помощью соединиться с Ним, человек сообщает им правильное употребление, соответствующее их природе.

Именно в этом состоят добродетели человека. Так, святитель Василий Великий пишет: «Мы получили от Бога естественное стремление делать то, что Он повелевает... Только в том случае, если мы применяем... эти силы соответствующим образом, мы свято живем в добродетели... Следовательно, определение добродетели, требуемой от нас Богом, таково: сознательное применение этих способностей согласно повелению Господа»<sup>121</sup>. Иными словами, вести добродетельную жизнь означает для человека жить в соответствии со своей собственной природой, то есть употреблять свои способности на то, ради чего они и были сотворены: направлять себя к Богу и осуществлять свое подобие Ему. Тожественность естественного состояния — то есть состояния Адама до грехопадения и человека, восстановленного во Христе, — и состояния добродетельного постоянно подтверждается отцами: «Как бы многочисленны ни были развиваемые нами добродетели, мы развиваем их в соответствии с природой», — пишет авва Евагрий<sup>122</sup>. «Пребывая в согласии с природой, мы пребываем в добродетели», — замечает преподобный Иоанн Дамаскин<sup>123</sup>. И преподобный Исаак Сирин говорит так же ясно, что добродетель — естественное состояние души<sup>124</sup>. Авва Дорофей показывает, что добродетели «позволяют прийти в себя и вернуться к естественному состоянию путем исполнения святых заповедей Христовых»<sup>125</sup>. А преподобный Иоанн Пустынник говорит, что, когда человек поворачивается к своей душе добродетелями, «он ведет себя так, как того требует его целостная природа»<sup>126</sup>.

Отцы утверждают также, что в человеке истинное здоровье соответствует именно этому состоянию добродетели: добродетель есть естественное здоровье души, по словам аввы Дорофея Газского<sup>127</sup>. То же полагают святитель Василий Великий<sup>128</sup>, авва Евагрий<sup>129</sup> и преподобный Максим Исповедник, который

120. Ср. Втор. 6, 5.

121. Василий Великий, *свт. Правила*, пространно изложенные 2.

122. Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании Старшей 2.

123. Иоанн Дамаскин, *прп. Точное изложение православной веры* 2, 30.

124. Исаак Сирин, *прп. Слова подвижнические* 83.

125. Дорофей Газский, *прп. Душеполезные поучения* 1, 10.

126. Иоанн Пустынник, *прп. Диалог о душе и страстях человеческих* (ed. I. Hausherr. P. 64).

127. «Зло есть болезнь души, лишенной естественного здоровья, то есть добродетели» (Дорофей Газский *прп.*, Душеполезные поучения 11, 122).

128. «Добродетель есть здоровье души» (Василий Великий, *свт. Беседы на Шестоднев* 9, 4).

129. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41. См. также: Большое послание к Мелании Старшей 2.

пишет: «Добродетель по отношению к душе есть то же, что здоровье для живого тела»<sup>130</sup>. Преподобный Исаак Сирин замечает: «Добродетель есть по природе здоровье души»<sup>131</sup>. Можно даже сказать, что добродетель для души значит больше, чем здоровье для тела, ибо, по словам святителя Василия Великого, «добродетели имеют большее сродство с душой, чем здоровье с телом»<sup>132</sup>.

Только путем стяжания добродетелей, и в особенности их вершины — любви к ближнему, человек становится способным к духовному познанию/созерцанию, в котором его дух, а также и все прочие способности<sup>133</sup> действуют сообразно конечной цели его природы. Ибо человек, напоминая преподобный Симеон Новый Богослов, «был создан, чтобы созерцать природу видимую и быть приобщенным миру умопостигаемому»<sup>134</sup>. Климент Александрийский, который определяет человека как «истинное небесное растение»<sup>135</sup>, говорит еще, что он «рожден для созерцания неба»<sup>136</sup>. Лишь в такой деятельности, полностью подходящей ему, человеческий дух, а через него и вся душа, обретают полноту своего здоровья. «Тем, чем здоровье [является] для живого тела ... познание [является] для души», — замечает преподобный Максим<sup>137</sup>. «Когда разумная природа приобретет созерцание, которое ей прикасается, тогда и все силы духа будут здоровыми», — пишет в том же смысле авва Евагрий<sup>138</sup>, который рассматривает как здоровье души еще духовное познание<sup>139</sup>. Равным образом у аввы Фалассия: «Здоровье души — это познание»<sup>140</sup>.

Это созерцание на своей первой ступени есть познание духовных смыслов (λόγοι) творений, которое отцы называют «природным созерцанием» (φυσική θεωρία). Хотя оно и дает человеку истинное познание существ и в особенности возводит его к их Творцу, однако остается всего лишь косвенным познанием Бога.

Лишь в познании/созерцании Самого Бога, которое есть дар Божий и совершается в Духе, человек достигает наивысшей степени совершенства, к которому призван по природе. Ибо в этом познании или, скорее, «видении» Бога, совершающемся в свете нетварной благодати, он полностью обоживается.

130. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 46.

131. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

132. Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев 9, 4.

133. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 15.

134. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 3.

135. Климент Александрийский. Протрептик 10, 100, 3.

136. Там же.

137. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 46.

138. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 15.

139. Там же. 2, 8.

140. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 2.



## ГЛАВА 2

# ПЕРВОПРИЧИНА БОЛЕЗНЕЙ. ГРЕХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ

Осуществить подобие Богу, хотя и заложенное в самом образе, руководствуясь Божественной заповедью, было предложено свободной воле Адама. Но в силу своей свободы Адам имел возможность последовать иным путем, «оставить благо и устремиться ко злу, отделяя себя от Бога по обдуманному выбору»<sup>1</sup>. Змий открывал и предлагал эту возможность, которая являлась для первого человека постоянным искушением. Это искушение было призвано непрестанно упражнять его волю и таким образом укрепляло в выборе Бога и придавало ценность выбору. Без возможности совершить зло Адам действительно не был бы полностью свободным, поскольку путь обожения представлялся бы как единственно возможный, а значит, неизбежный и навязанный его природой. Бог, желая, чтобы человек был совершенным, наделил его при сотворении по Своему образу абсолютной свободой, которая позволяет ему самому принимать участие в собственном обожении<sup>2</sup> и в Боге самому усвоить себе достигнутое подобие<sup>3</sup>. Если бы осуществление подобия было дано человеку без иного возможного выбора, он не был бы по-настоящему добродетелен, ибо, замечает преподобный Иоанн Дамаскин, «там, где есть принуждение, не может быть добродетели»<sup>4</sup>. Итак, сам факт существования для человека абсолютной свободы, а также изволение Божие, «чтобы нам подобала награда за нашу работу»<sup>5</sup> и «чтобы достижение подобия не было поставлено в похвалу другому»<sup>6</sup>, предполагали наличие иску-

1. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 12.

2. Ср.: *Василий Великий, свят.* Беседы о сотворении человека 1, 16.

3. Там же.

4. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 12. Святитель Григорий Нисский пишет в том же смысле: «То, что во всем было создано согласно Божественному образу, должно было обладать в своей природе свободной и независимой волей, чтобы причастие Божественных благ было наградой добродетели» (Большое огласительное слово 5).

5. *Василий Великий, свят.* Беседы о сотворении человека 1, 16.

6. Там же.

шения. «Человеку надлежало вначале быть испытанным: неиспытанный и неискушенный человек недостоин никакого уважения»<sup>7</sup>. «Однажды испытанная душа, — замечает святитель Григорий Назианзин, — будет обладать предметом своего упования как наградой за добродетель, а не просто как даром Божиим»<sup>8</sup>.

Все святые отцы настаивают на том, что Бог создал Адама целиком благим. В раю, в своем естественном состоянии, человек жил полностью во Благе<sup>9</sup>: он не только не совершал зла, но и не знал его, искушение давало ему познание не самого зла, а лишь его возможности; само же познание зла представляется лишь последствием греха<sup>10</sup>, а не его причиной. В раю зло существовало только в змие, воплощении сатаны, который никоим образом не мог поразить творение до тех пор, пока Адам пребывал его царем<sup>11</sup>; он не обладал также никакой властью над первым человеком и мог лишь искушать его, причем это искушение оставалось без последствий, пока человек его отвергал<sup>12</sup>.

Диавол говорил Адаму и Еве: *Вы будете, как боги* (Быт. 3, 5), в чем и состояло искушение<sup>13</sup>. Конечно, Адаму от Бога было предназначено стать богом, но через приобщение Самому Богу, в Нем и через Него. Змий же предлагал Адаму и Еве стать *как боги* (ὡς θεοί) (Быт. 3, 5), то есть как другие боги, независимо от Бога, быть богами без Бога. Таким образом, Адам, поддаваясь наущению лукавого, захотел сделаться Богом сам по себе, самообожиться — в этом и состоял его грех<sup>14</sup>. Это утверждение абсолютной автономии, это желание обойтись без Бога и занять Его место или выступить перед Ним в качестве другого бога стало отрицанием, отказом от Бога. Приобщение Адама Божественной жизни предполагало, как мы уже сказали, соработничество его свободной воли: отворачаясь от Бога, он лишает себя благодати<sup>15</sup>, которая составляла истинную жизнь его природы. Бог сказал Адаму и Еве: *Только плодов дерева, которое среди рая... не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть* (Быт. 3, 3). Змий же, напротив, пообещал: *Нет, не умрете* (Быт. 3, 4). В последствиях греха открывается лживый характер диавольского обещания: отсекая себя от Источника всякой жизни, человек ниспадает в состояние смерти: будущей смерти

7. Василий Великий, *свт.* Беседы о сотворении человека 1, 16.

8. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 17. Ср.: Стихотворения 1, 2, 9.

9. См., например: Григорий Нисский, *свт.* Тракта о девстве 12, 2; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20.

10. Ср. Быт. 3, 22.

11. Ср.: Быт. 1, 28–30; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 11, 5.

12. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 22.

13. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 1, 3, 4.

14. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 11, 2; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 13, 60; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 30; Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 3, 1; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 86.

15. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 37; Беседы (Собрание II) 12.

тела (тогда как оно было создано потенциально нетленным) и немедленной смерти души<sup>16</sup>. «Через грех, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин, — вошла в мир и смерть, пожирающая, подобно дикому и неукротимому зверю, жизнь человека»<sup>17</sup>. И святитель Григорий Палама: «После нарушения заповедей нашими прародителями в раю ... в жизнь вошел грех; мы же умерли и прежде смерти телесной испытали смерть души, то есть отделение души от Бога»<sup>18</sup>.

Отвращаясь от Первопричины своего бытия, как и от бытия вообще, человек впадает в небытие: «Лишенные мысли о Боге и обращающиеся к небытию (ибо зло есть небытие, а добро — бытие), люди также навсегда лишены бытия», — пишет святитель Афанасий Великий<sup>19</sup>.

От этого отклонения и проистекает для человека все зло, ибо из-за этого он утрачивает все Божественные блага, которым уже был приобщен и обладать которыми во всей полноте был призван по природе. Действительно, «все доброе получает свое добро от Бога, и только если удаляется от Него, устремляется ко злу», — пишет преподобный Иоанн Дамаскин<sup>20</sup>. Отвращаясь от Бога, отрицая Его и пренебрегая Им, человек отвращается от своей истинной природы и подлинного назначения, которое состоит в уподоблении Ему в Духе, и извращает таким образом все свои способности, естественно направленные к Богу, заставляет уклоняться в сторону стремления, вложенные в его природу<sup>21</sup>. Отсюда для всего его существа, которое перестает быть обращенным к своей нормальной цели, для его души и тела, которые более не пребывают в своем естественном состоянии единения с Богом, проистекают самые пагубные расстройства. Преподобный Максим Исповедник так вкратце излагает, в чем состоит падение человека: «Тот, кто удаляется от собственной первопричины, являясь частицей Бога в силу добродетели, которую имеет только потому, что она ему дана, [тот] неразумно (*παράλογως*) устремляется к небытию. По праву сказано, что он падает, так как не действует в согласии со своим началом и причиной, по которой, в которой и через которую он был приведен к бытию. Он пребывает в шатком колебании и в ужасном расстройстве души и тела. Осознанно свернув с пути истинного, он становится творцом своего собственного отпадения от присущей ему и всегда тождественной самой себе причины, падения к худшему. Поэтому говорится, что

16. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 2, 7, 90; Григорий Палама, *свт.* Гомилии 11, 1; 16, 1; 32, 13; 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 36; 51.

17. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 1.

18. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 11, 1. Ср.: Там же. 16, 1; 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 36; 51.

19. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4.

20. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20.

21. Ср.: Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 97.

он пал с высоты, так как, имея власть направлять поступки своей души неуклонно к Богу, он добровольно променял лучшее и бытие на худшее и небытие»<sup>22</sup>.

Отцы всегда определяют зло и грех именно по отношению к сущности человеческой природы и к должному богочеловеческому бытию. Злом и грехом является всякое действие, которое отвращает человека от Бога и от его божественного предназначения (обожения, к которому он призван по природе), иными словами, всякое действие, посредством которого человек уводит свои способности в сторону от их естественной цели. «Творить зло, — пишет Дионисий Ареопагит, — значит сойти с доброй дороги, противоречить своей истинной цели, своей природе, своей причине, своей первопричине, своему назначению, своему определению, своей воле, наконец, собственной сущности»<sup>23</sup>. «Не в сущности творений заключается зло, но в их ложном и неразумном движении», — пишет, со своей стороны, преподобный Максим Исповедник<sup>24</sup>. «Можно сказать, — замечает он также, — что зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое. Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, не к подлинной, а к иной цели. Целью же я называю Первопричину всего сотворенного, к Которой в силу самой своей природы устремляются все существа»<sup>25</sup>. Отвращая человека от Бога, грех закрепляет его способности в противоестественном состоянии и лишает все его существо Бытия и Блага: именно в этом состоянии заключается для человека зло. «Зло есть не что иное, как лишенность добра и путь, который уводит от естественного к противоестественному», — пишет преподобный Иоанн Дамаскин<sup>26</sup>. «Все, сотворенное Богом, весьма хорошо, все, что пребывает таким, каким было создано, — весьма хорошо. То, что добровольно отделяется от естественного и действует против природы, становится злым. Все, что служит и повинуется Творцу, — согласно с природой. Когда же творение по собственной воле восстает и не повинуется своему Творцу, оно утверждает зло само в себе. Ибо порок... есть добровольное уклонение от естественного к противоестественному, это есть грех»<sup>27</sup>.

Сказать, что через грех человек утверждается в противоестественном состоянии, означает сказать, что, отвращаясь от Бога, он отвращается от самого

22. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1084D–1085A.

23. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 32.

24. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 14.

25. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253B; CCSG 7, 29.

26. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20.

27. Там же. Ср.: Там же. 2, 30. Авва Дорофей Газский пишет: «Павший из своего естественного состояния, [человек] оказывается в состоянии противоестественном» (Душеполезные поучения 1, 1). См. также: Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 4.

себя, живет в стороне от того, чем является по существу, не живет той жизнью, для которой был создан, но, напротив, думает и действует образом, чуждым его истинному состоянию. Иными словами, человек в этом случае живет в состоянии отчуждения от самого себя. «Мы принадлежали Богу по природе, — пишет святой Иринеи Лионский, — [богоотступничество же] отделило нас от нашей природы (*alienavit nos contra naturam*)»<sup>28</sup>. Преподобный Макарий Великий говорит о том же состоянии отчуждения, однако в иных выражениях: «С тех пор как Адам нарушил заповедь... он стал как бы другой душой в стороне от души»<sup>29</sup>. И святитель Афанасий Александрийский свидетельствует, что душа, забывая во грехе о своем создании по образу Божию и не видя больше Слова, по подобию Которого сотворена, выходит из себя<sup>30</sup>.

Отворачиваясь от Бога, человек сам лишает себя Божественного состояния, к которому был предназначен, и, по выразительным словам Климента Александрийского, низвергается в состояние человеческое<sup>31</sup>. Он ниспадает даже ниже человеческого состояния, ибо, как мы уже видели, подлинное человечество существует лишь в богочеловечестве: человек может быть истинным человеком только в Боге, будучи человекобогом в Духе по подобию Христа. Вот почему святые отцы нередко сравнивают состояние падшего человека с состоянием животных<sup>32</sup>. Например, святитель Григорий Нисский говорит: «Человек, со- влекшись Божественного устройства, стал диким зверем по образу животной природы»<sup>33</sup>. И преподобный Максим Исповедник замечает, что человек «сравнялся с бессмысленными скотами (Пс. 48, 13), во всем стремясь, действуя и желая как они, и даже превосходя их в неразумии, ибо изменил свой согласный с естеством разум на то, что противоречит естеству»<sup>34</sup>.

Поскольку человек отвратил ум от Бога, постольку его ум оказывается лишенным Божественной жизни. Он сжимается<sup>35</sup>, впадает в состояние оцепенения<sup>36</sup> и помрачения<sup>37</sup> и становится как бы мертвым. Человек, таким образом, почти утрачивает всякое понятие о своем духовном предназначении. Лишенный того, что представляло собой сущностное измерение его бытия и придавало

28. Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 1, 1.

29. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 15, 35.

30. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 8.

31. Климент Александрийский. Протрептик 9, 83, 2.

32. См., например: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 13, 67–68; Огласительные слова 28, 418–419; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 10; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 52; Никита Стифат, *прп.* О душе 34. См. также: Пс. 48, 13, 21; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 8, 3, 1–5.

33. Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 8.

34. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253CD; CCSG 7, 31.

35. Ср.: Там же.

36. Ср.: Ис. 29, 10; Рим. 11, 8.

37. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 45, 1; 150 глав 37.

свет, жизнь, смысл и целостность всем его способностям, что также позволяло ему возрастать в Боге, человек внезапно обнаруживает, что сведен к некой ничтожной части самого себя и располагает теперь лишь очень малой частью своих возможностей. Будучи прежде человеком во всей полноте — духовным, душевным, телесным, он теперь оказывается лишь душевным<sup>38</sup> и телесным. Теперь он в самом устроении своего бытия и своих способностей перестает быть целостным человеком, чтобы стать лишь одной сотой или даже одной тысячной человека (это сравнение образное, однако лишенное всякого смысла, ибо на самом деле человек променивает саму бесконечность на весьма ограниченное состояние человека падшего). Во всяком случае, он становится неполным человеком. Святой Ириней Лионский замечает: «Когда Дух покидает душу, тогда человек, оставаясь поистине душевным и телесным, будет несовершенным»<sup>39</sup>. Отныне человек живет в уменьшенном, тесном и даже явно замкнутом мире, влача существование, сведенное до масштабов его падшего бытия. Его душа и тело, не получая больше своей истинной жизни (Божественной, которая общалась им Святым Духом), духовно умирают. Святой Ириней продолжает об этом так: «Три составляющие есть у человека совершенного: плоть, душа и Дух. Одна из них, а именно Дух, спасает и устрояет... Не имеющие того, что спасает и устрояет к жизни, по праву будут названы плотью и кровью, ибо в них нет Духа Божия. Поэтому же и Господь называет их мертвыми, говоря: *Предоставь мертвым погребать своих мертвецов* (Лк. 9, 60), так как они не имеют Духа, Который животворит человека»<sup>40</sup>. Отталкиваясь от иной точки зрения, святитель Григорий Палама приходит к такому же заключению об этих последствиях греха: «Когда душа покидает тело и разлучается с ним, тело умирает. Точно так же и душа, когда Бог покидает ее и разлучается с ней, умирает»<sup>41</sup>. Таким образом, падший человек, полагая, что живет, и притом насыщенной жизнью, на самом деле живет как умерший и является живым трупом. Преподобный Симеон Новый Богослов так описывает состояние падшего человека, каким оно представляется обладающему духовным рассуждением, при том что находящиеся в этом состоянии этого не замечают: «Мертвые между собой не могут ни видаться, ни пожаловаться друг другу, нет. Это живые, глядя на них, воздыхают. Ибо видят странное чудо: людей, постигнутых смертью, которые живут и ходят, слепых, которые почитают себя зрячими, и истинно глухих, которым представляется, что они слышат. На деле же они живут, видят и слышат

38. Ср.: 1 Кор. 2, 14; Иуд. 1, 19.

39. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 5, 6, 1.

40. Там же. 5, 9, 1.

41. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 16, 7. См. также: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 18, 1, 3.

подобно животным. Они думают как безумные в своем бессознательном сознании, в своей жизни трупов, ибо возможно жить без жизни, возможно видеть не видя и слышать не слыша»<sup>42</sup>.

Через свой грех человек обрекает себя на всякого рода страдания, лишения и горести<sup>43</sup>, которые не были присущи его природе и не поражали его, пока он жил в соответствии с ней, но являются именно последствиями грехопадения и составляют его наказание. Это наказание заключается главным образом в потере духовного центра бытия, в расщеплении души<sup>44</sup>, в утрате первоначальных сил<sup>45</sup>, в расстройстве, извращении, повреждении всех его способностей, а также в болезнях и страданиях, порожденных ими. Наказание никоим образом не наложено Богом, но естественно и неизбежно проистекает из грехопадения<sup>46</sup>. И когда Бог возвещает Адаму и Еве о несчастях, которые явятся последствием их преступления<sup>47</sup>, Он не производит их, а только предсказывает и описывает. Человек, по утверждению Псалмопевца, *вырыл ров, и углубил его, но упадет в яму, которую сделал. Обратится злоба его на голову его и на темя его неправда его сойдет* (Пс. 7, 16–17). Преподобный Максим Исповедник пишет: «Природа наказывает тех, кто стремится ее извратить, в той мере, в какой они предаются жизни противоестественной. Они больше не располагают всеми силами природы в том виде, в каком она их дала им. [Люди] уменьшились в своей целостности и таким образом наказаны»<sup>48</sup>. Через грех человеческая природа, согласно другому утверждению преподобного Максима, «неумолимо развязывает войну против самой себя»<sup>49</sup>. Большое число таких точек зрения позволяет сказать, что для человека это равноценно настоящему самоубийству<sup>50</sup>.

То, что человек наносит столь серьезный урон своей природе<sup>51</sup> и таким образом действует против своих наиболее глубинных интересов<sup>52</sup>, вплоть до утративания самого себя и погружения всего своего существа в страдание, небытие

42. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 44, 214–231.

43. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Доказательство апостольской проповеди 17; Феофил Антиохийский, *свт.* К Автолику 2, 25; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 2; 13, 39–73.

44. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 24, 3.

45. Там же.

46. Святитель Иринеи Лионский уточняет: «На всех, кто удаляется от Него... Бог налагает отлучение, которое они сами выбрали. А отлучение от Бога есть смерть; отлучение от света — тьма; отлучение от Бога — это лишение всех благ, происходящих от Него. Те же, кто через собственную апостасию утратил все, о чем мы только что сказали, подвержены всяческим наказаниям: не то чтобы Бог заранее предупреждал их перед тем, как наказать, но наказание преследует их уже потому, что они лишены всех благ» (Против ересей 5, 27, 2). Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 8, 69, 1.

47. Ср. Быт. 3, 16–19.

48. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. Пролог.

49. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A; CCSG 23, 35.

50. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 8.

51. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 3, 1.

52. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 12, 2.

и смерть, что отворачивается от полноты жизни и совершенного счастья, которые ему предлагало его первоначальное состояние, — все это и есть, по утверждению святых отцов, безумие. Вот что пишет авва Дорофей Газский: «Отчего пали мы в такое ничтожество? Не по причине ли... нашего безумия (ἀπνοία)?.. Отчего же? Не был ли человек создан в полноте благобытия, радости, отдохновения и славы? Не пребывал ли он в раю? Ему было предписано: “Не совершай этого”, а он это сделал... “Человек безрассуден (μωρός), — говорит Бог, — он не умеет быть счастливым”»<sup>53</sup>.

Если святые отцы рассматривают сам грех как акт безумия, то и состояние греховности, в котором живет падшее человечество, они равным образом считают состоянием безумия<sup>54</sup>. В этом они следуют Священному Писанию<sup>55</sup> и, в частности, святому апостолу Павлу, который пишет об остающихся в удалении от Бога: *Осустились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели (ἐμωράνθησαν)* (Рим. 1, 21–22).

Еще чаще святые отцы употребляют медицинские категории для обозначения греха прародителей и его последствий: он, утверждают святые отцы, составляет очень серьезное заболевание, которое поражает все существо человека и лишает его перводанного здоровья. Святитель Григорий Нисский, напомнив, что «раньше род человеческий... обладал здоровьем», говорит о грехопадении и заключает: «С тех пор эта смертельная болезнь, которая есть грех, поселилась в человеческой природе»<sup>56</sup>. Святой Николай Кавасила пишет в том же смысле: «В день, когда Адам, положившись на лукавого духа, отвернулся от своего благого Господа, его душа утратила здоровье и благобытие. С тех

53. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 8.

54. «Мы — народ безумный и безрассудный», — без колебаний утверждает Ориген, объясняя причины воплощения Христа (Беседы на Песнь Песней 2, 3). Он упоминает также о «человеческом роде, пораженном безумием (μερῆς)», в особенности о «тех, которые» во времена пришествия Христа «по причине болезни души и расстройства (ἐκτασις) природного разума были еще врагами... Бога» (Против Цельса 4, 19). Климент Александрийский говорит о «безрассудстве (ἀπνοία)», «безумии (ἄνοια) людей», отвергающих Бога (Протрептик 9, 83, 1 и 84, 1). И преподобный Варсонофий Великий: «Безумие породило непослушание, и непослушание — рану. И после раны то же безумие породило небрежение» (Ответы 64 (155)). См. также: *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 50; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6; *Гомилии о демонах* 1, 6; 2, 3; *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников 4; *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 1, 52; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 26; 30; 44; 80; 81; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 192; *Иоанн Карпафийский, прп.* Увещательные главы 57; *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 5; 3, 85; *Огласительные слова* 6, 32–33; 15, 48–53; *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 6; 3, 58, 59, 61. Прочие ссылки будут даны в следующей главе, где мы увидим, что эти термины (μανία, μωρία, ἀφροσύνη, ἄνοια, ἀλογία и т. д.) часто применяются к идолопоклонническим действиям людей, отвернувшихся от истинного Бога.

55. Ср.: Притч. 5, 23; 9, 4–6, 13–18; 12, 23; Еккл. 10, 1–3.

56. *Григорий Нисский, свт.* Беседы о молитве Господней 4, 2.



пор тело также стало соответствовать душе и подверглось той же участи: оно выродилось вместе с ней»<sup>57</sup>. Святитель Кирилл Александрийский высказывается подобным же образом: «Природа заболела грехом из-за непослушания одного человека»<sup>58</sup>, «в Адаме человеческая природа заболела тлением»<sup>59</sup>. Эта болезнь и это вырождение, как мы теперь видим, состоят главным образом в том, что все способности человека, созданные, чтобы устремляться к Богу и соединять человека с Ним, через грех отклонились от своей естественной цели и отныне действуют противоестественно, движутся и блуждают в направлениях, противоположных своему истинному назначению<sup>60</sup>, функционируя, таким образом, беспорядочно, бессмысленно, абсурдно, безрассудно, безумно: «Когда Бог удаляется, — замечает святитель Иоанн Златоуст, — все становится с ног на голову»<sup>61</sup>. И святитель Григорий Нисский недвусмысленно утверждает, что, употребляя способности своей души противоестественно, человек становится ἄτοπος<sup>62</sup>, то есть нелепым, абсурдным, бессмысленным, и ἄλλόκοτος<sup>63</sup>, что значит «иной природы», становится странным и чуждым (можно даже перевести это слово как «отчужденный») в такой степени, что «никто не в силах объяснить, как он заслужил такую бессмысленность»<sup>64</sup>. «Действительно, это как если бы некий солдат, неправильно снаряжаясь, надевал свой шлем задом наперед, так чтобы лицо было закрыто, а султан свешивался вниз, обувал ноги в панцирь, прилаживал поножи на грудь, надевал латы, которые должны быть на левой стороне, на правую и наоборот... Несчастья, которые наверняка потерпит на войне такой пехотинец, — заключает он, — подобны тем, которые наверняка потерпит в своей жизни и тот, кто внес путаницу в свое суждение и извратил употребление свойств своей души»<sup>65</sup>.

57. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 38.

58. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 789.

59. Там же.

60. Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2.

61. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 4, 1.

62. Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 3.

63. Там же.

64. Там же.

65. Там же.

# ГЛАВА 3

## ПАТОЛОГИЯ ПАДШЕГО ЧЕЛОВЕКА

### 1. ПАТОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

#### а) Извращение и деградация познания и его органов

Святые отцы утверждают, что у падшего человека познание и его органы больны. «Как можно вопрошать о здоровье разумной души, если она больна в самой своей познавательной способности?» — спрашивает святитель Григорий Палама<sup>1</sup>.

Этот недуг состоит, по существу, в неведении Бога. Адам, как говорит преподобный Максим, «заболел незнанием первопричины самого себя»<sup>2</sup>. Действительно, замечает он, «чем здоровье и болезнь являются для живого тела ... тем знание и незнание являются для ума»<sup>3</sup>. Евагрий тоже рассматривает «неведение» Бога как наиболее существенную «болезнь души»<sup>4</sup>, тогда как, напротив, «ведение есть душевное здоровье»<sup>5</sup>. Действительно, человеческий разум по природе создан для того, чтобы искать Божественного и стремиться к познанию Бога<sup>6</sup>. Он «здоров»<sup>7</sup> именно тогда, когда действует согласно своей природе. Отвращаясь от Бога, он заболевает, ибо прекращает деятельность, соответствующую его естественному предназначению, ради деятельности противоестественной. Поэтому преподобный Максим Исповедник уточняет:

1. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17. О «большом разуме» говорят также свв. Исаак Сирий и Исихий Иерусалимский. См.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 30; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 26.
2. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог. Ср.: Там же. 52: «Мы были больны незнанием, как не следовало».
3. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 46.
4. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.
5. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 2. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.
6. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 59 // PG 90, 604B, CCSG 22, 45; Главы о любви 4, 15; 44; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 84; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 12.
7. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 15.

«Злоупотребление рассудительной способностью есть невежество и безумие (ἄφροσύνη)»<sup>8</sup>.

Человеческая душа, «сотворенная, чтобы видеть Бога и быть просвещенной Им»<sup>9</sup>, через грех извратилась, отвернулась от Бога и от духовных явлений, чтобы повернуться к явлениям чувственным и более не постигать ничего, кроме них<sup>10</sup>.

Однако грех для человека состоит не в постижении чувственных явлений. Бог дал ему разум не только для стремления к познанию Его Самого, но также и для познания творений, постигаемых чувствами и рассудком<sup>11</sup>. До грехопадения Адам познавал их, но с некоей духовной точки зрения. Он естественным образом созерцал то, что святые отцы называют духовными смыслами (λόγοι), иначе говоря, он рассматривал их в их отношениях с Творцом, он познавал их как имеющих в Боге начало и конец, он рассматривал их полностью в Боге как получающих от Него бытие и свойства и в них видел Бога, присутствующего через Свои энергии. Ибо, как подчеркивает преподобный Максим Исповедник, «весь мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном посредством символических образов для тех, кто умеет видеть. А весь чувственный мир познаваемым образом содержится во всем умпостигаемом и упрощается умом в логосы. Ибо чувственный мир существует в умпостигаемом посредством своих логосов, а умпостигаемый в чувственном — посредством своих отпечатлений. Дело же их одно, и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно *колесо... в колесе* (Иез. 1, 16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах. Их зримые совершенства видны начиная с создания [мира] благодаря творениям, которые делают их видимыми уму. Так же говорит божественный апостол<sup>12</sup>. И если невидимое созерцается посредством видимого, как написано, то с тем большим основанием посредством невидимого те, кто преуспевают в духовном созерцании, способны постигнуть видимое. Ибо символическое созерцание умпостигаемого посредством видимого есть духовное знание и умозрение видимого с помощью невидимого»<sup>13</sup>.

По словам преподобного Максима Исповедника, Адаму было даже уготовано в итоге его духовного возрастания созерцать творения с точки зрения Самого Бога, приобрести о них «ведение, схожее с Божественным, ибо благодаря обожению своего ума и превращению своих чувств человек был бы тогда

8. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 3. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 92.

9. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 7.

10. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 59.

11. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 83.

12. Ср. Рим. 1, 20.

13. Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия 2.

не просто человеком, но богом»<sup>14</sup>. Человек мог бы сказать тогда вместе с премудрым Соломоном: *Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен... природу животных... мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего* (Прем. 7, 17–21).

На этом уровне грех и зло для Адама и тех, кто последовал ему, состояли в незнании Бога и в созерцании творений независимо от Него, в том, что вещи познавались не духовно в умопостигаемой реальности, которая в них выражается согласно Божественным энергиям, открывающимся в них, а телесно, лишь в их чувственном облике<sup>15</sup>. Дерево познания добра и зла, о котором говорит книга Бытия<sup>16</sup> и к которому Бог запретил Адаму прикасаться под страхом смерти<sup>17</sup>, представляет, по словам преподобного Максима Исповедника, видимое творение<sup>18</sup>: «Созерцаемое духовно, оно является деревом познания добра; воспринимаемое телесно — деревом познания зла. Оно становится учителем страстей и ведет к забвению Бога тех, кто воспринимает его только телесно»<sup>19</sup>. Бог, запрещая человеку вкушать плод с дерева, указал ему на опасность вхождения в этот второй способ познания, дотоле ему неизвестный: он должен был прежде возрасти в познании Творца и лишь после этого смог бы без вреда обладать видимым творением<sup>20</sup>. Но Адам предвосхитил этот процесс и, по причине своего детского состояния, оказался неспособным воспринять его духовно и впал в грех.

Из-за греха духовные очи Адама закрываются, и вместо них открываются очи телесные. Действительно, как замечает Ориген, «существует два вида очей: одни открылись грехом, другие служили Адаму и Еве до открытия тех»<sup>21</sup>. Об этих плотских очах, то есть об этом плотском способе видения реальности, говорит Писание: *И открылись глаза у них обоих* (Быт. 3, 7). Далее из Писания следует, что Адам и Ева увидели себя нагими. Святитель Афанасий Александрийский толкует этот отрывок следующим образом: «Они познали, что наги, потому что оказались лишены созерцания Бога и направили свою мысль в противоположном направлении»<sup>22</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов равно отмечает поворот изначального человеческого познания и его деградацию:

14. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог // PG 90, 257D–260A; CCSG 7, 37.

15. Ср: Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 8.

16. Ср. Быт. 2, 9.

17. Ср. Быт. 3, 3.

18. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

19. Там же.

20. Там же.

21. Ориген. Беседы на книгу Чисел 17.

22. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 3.

«Вместо божественного и духовного познания [человек] получает познание плотское. Действительно, когда глаза его души ослепли, отпали от нетленной жизни, он начал видеть очами телесными»<sup>23</sup>.

Заметим, что не раскрытие плотских очей влечет за собой закрытие очей духовных, а наоборот: из-за незнания Бога, когда познание по Богу прекращает существование, познание по плоти занимает его место. Преподобный Максим Исповедник уточняет: «Зло есть неведение благой Причины сущих. Именно это неведение, с одной стороны, калечит ум, с другой — широко отверзает путь чувствам, совершенно удаляя человека от Божественного ведения, чтобы наполнить его существование страстным познанием чувственных [вещей]»<sup>24</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов также подтверждает: «Если бы он сначала не отпал от ведения и созерцания Бога, он не опустился бы до такого познания»<sup>25</sup>. Это может объясняться тем фактом, что разум, прекращая познавать Бога, а также вообще реалии духовные или умопостигаемые, стремится тем не менее к познанию чего-либо, так как продолжает, согласно требованиям своей природы, пребывать в движении<sup>26</sup>: теперь его объектом становятся реалии чувственные (точнее, творения, рассматриваемые исключительно в их чувственном образе), ибо отныне лишь они могут быть поняты им, так как он не признал, отказался или забыл другие. Как замечает преподобный Максим, «всякий заблуждающийся человеческий разум, который удаляется от своего естественного движения, теперь может двигаться лишь в сторону страстей, чувств и чувственных вещей, ибо ему более некуда устремляться, ибо он уже уклонился от движения, естественно ведущего к Богу»<sup>27</sup>.

Если в естественном состоянии познавательные способности у человека были просвещены Духом и процесс познания, таким образом, происходил согласно его природе и природе вещей, то, отвращаясь от Бога, они отныне будут подчиняться чувствам и от них получать всю информацию. «Став послушником, не ведающим Бога, человек совместил всю свою разумную способность с чувственным восприятием», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>28</sup>. Отныне человеческий разум прикован к этому [земному] миру<sup>29</sup>.

Однако разумом теперь управляет не только чувственное восприятие, но и все страстные желания, которые появляются в душе как результат неведения, которое является, по словам преподобного Марка Подвижника, «причиной

23. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 14–15. Ср.: Нравственные слова 13, 54–56.

24. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

25. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 22–24.

26. Ср.: Никита Стифат, *прп.* О душе 42; 48; 55; Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 4.

27. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1112A.

28. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 22–24.

29. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 25, 5, 4; Беседы (Собрание II) 24, 1.

всех пороков»<sup>30</sup>, а также забвения Бога и небрежения по отношению к Нему<sup>31</sup>. Эти три негативных отношения, неразделимых и опирающихся друг на друга<sup>32</sup>, преподобный Марк Подвижник (а вслед за ним и преподобный Иоанн Дамаскин<sup>33</sup>) рассматривает как «трех диавольских исполинов»<sup>34</sup>, как «самые глубокие внутренние страсти души»<sup>35</sup>, благодаря которым «остальные лукавые страсти проникают и действуют, живут и обретают силу в душах»<sup>36</sup>.

Таким образом, человеческое познание находится в греховном состоянии, вверенное страстям, определенное ими от начала до конца<sup>37</sup>. Эти страсти действительно «порабощают разум»<sup>38</sup>. По причине неведения, небрежения и забвения Бога, а также своего подчинения всем прочим страстям он помрачается<sup>39</sup>, слепнет<sup>40</sup>, заблуждается<sup>41</sup>, погружает душу во мрак и ввергает всего человека в мир тьмы<sup>42</sup>. Захваченный чувственным восприятием, ум, сверх того, становится тяжеловесным и медлительным<sup>43</sup>. Как бы то ни было, он становится неспособным к верному рассуждению<sup>44</sup> и истинному познанию<sup>45</sup>. Святитель Иоанн Златоуст замечает: «Как находящиеся во тьме не ведают природы вещей, так и живущие во грехе не различают вещей, но устремляются к теням как к реальности»<sup>46</sup>. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, в свою очередь, что страсти разрушают естественное здоро-

30. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 3; 10.

31. Ср.: Там же. 10.

32. Там же. 13.

33. Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 89.

34. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 13.

35. Там же. 10.

36. Там же. 13.

37. Ср.: Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 8; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 10; Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

38. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85.

39. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 3; 10.

40. Там же. 10. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 57.

41. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26.

42. Ср.: Антоний Великий, *прп.* Послания 5, 1; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Ефесянам 13, 1; Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 10; 12. Утверждение, что человек из-за греха оказался во тьме, постоянно присутствует в Священном Писании: Ис. 9, 2; Мф. 4, 16; Лк. 1, 79; 11, 34–36; Ин. 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35; 12, 46; Деян. 26, 18; Рим. 1, 21; 2, 19; 13, 12; Еф. 4, 18; 5, 8; 5, 11; Кол. 1, 13; 1 Фес. 5, 4; 1 Пет. 2, 9.

43. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5; 11, 2, 2; Большое огласительное слово 8; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 50; Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 2, 7, 57; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 5; 6.

44. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 4; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 41.

45. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 20; 4, 65; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 83; Дорофей Газский, *прп.* Послания 2; Иоанн Златоуст, *прп.* Беседы о Календах 3; Толкование на 142-й Псалом 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Беседы на Послание к Ефесянам 13, 1; Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 4; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 7, 46.

46. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 142-й Псалом 3.

вье разума вплоть до неспособности ко всякому духовному познанию: «Как чувство телесное, когда повреждено по той или иной причине, оказывается лишено зрения, так и природный разум, если не здоров, не действует в природе»<sup>47</sup>. Поэтому и преподобный Симеон Новый Богослов восклицает: «Что суть вещи видимые, о мой Бог, я не могу сказать... мы все ввержены в тщету и неспособны право судить о вещах»<sup>48</sup>. Будучи «захвачен познанием мира сего», человек не может «избежать ошибок» и производит «нездоровые мысли», замечает Исаак Сирийский<sup>49</sup>.

Отныне человек приобретает знание, более близкое к знанию животных, чем к знанию истинного человека. «Так как он совершил преступление против Логоса, человек вполне естественно мыслится как лишенный логоса (а это значит разума) и подобный животным», — пишет Климент Александрийский<sup>50</sup>. И преподобный Никита Стифат так же говорит о падшем человеке: «Он неразумно (οὐλογικῶς) восстал против природы и живет противно разуму, в подчинении чувствам, вопреки своему достоинству... и так как он утратил естественную разумную деятельность, он уподобился неразумным тварям таким поведением, ибо разум в нем мертв, и наименее разумная часть души взяла над ним верх в силу такого поведения»<sup>51</sup>.

Не видя больше Бога в существах и существ в Боге, человек теряет понятие об их причине и общей цели, прекращает понимать их в их глубинном единстве. Он приобретает лишь частичное, раздробленное и разнородное знание о них<sup>52</sup>. И если он желает восстановить целостность своего познания, он может это сделать лишь с помощью искусственных средств, измышленных разумом, ведь разум, не имея больше духовного знания, может лишь основывать изучение на произвольных принципах, которые сам же определяет, либо на чувственных интуициях, далеких от объективности в силу того, что они связаны с искаженным восприятием падшего человека.

Уклонение разума в область чувств соответствует самому низкому уровню отпадения духа от богопознания и естественного созерцания. Его развертывание в разумной деятельности, отныне автономной, есть промежуточный этап<sup>53</sup>, который также составляет для человека некую форму отчуждения его разума<sup>54</sup>. Падший человек чаще всего знает лишь о рациональном употреблении своей мыслительной

47. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 69.

48. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 4, 68–70.

49. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 19.

50. Климент Александрийский. Педагог 1, 13, 101, 3–102.

51. Никита Стифат, *прп.* О душе 34.

52. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию. Пролог // PG 90, 253C; CCSG 7, 31.

53. Ср.: Илия Экдик. Главы познавательные 1–2. «Ум находится то в области источника мыслей, то в области размышлений, то в области чувств... ум, который не пребывает в области источника мыслей, полностью находится в размышлении. А если он находится в размышлении, то больше не пребывает в источнике мыслей. Войдя в область чувств, он попадает в область всех вещей».

54. Ср.: Там же. 4; 7.

способности и может дойти до признания его единственно возможным для истинного познания. Доверяясь ему, человек испытывает то, что святые отцы называют «пленением мыслей», которое простирается от наиболее эмпирических и беспорядочных форм мысли до сложнейших конструкций мысли абстрактной.

Погружаясь в чувственную сферу, а также разворачивая автономную рефлексию абстрактного характера в области рациональной деятельности, разум обращается к внешнему. И он отделяет человека не только от Бога, но и от самого себя. На это явление святые отцы указывают как на отчуждение [в человеке] разума от сердца. Разумная деятельность в своем естественном состоянии соединена с сердцем, которое в терминологии патристики и Писания называется внутренним человеком, онтологическим центром человека и источником всех наших способностей. Когда ум осуществляет созерцательную деятельность, соответствующую его природе, он совершает круговое движение<sup>55</sup>, он остается внутри сердца и не выходит вовне<sup>56</sup>, но «входит сам в себя и через себя восходит к Богу»<sup>57</sup>. Прекращая же созерцательную деятельность и двигаясь уже не по кругу, а по прямой<sup>58</sup>, ум выходит из сердца, а значит, из духовного центра человека и растекается вовне в некой рассудочной деятельности, в которой он рассеивается и разделяется<sup>59</sup> и которая делает человека отчужденным от себя самого и от Бога<sup>60</sup>.

Ум в этом состоянии пребывает в постоянной рассеянности<sup>61</sup>, без конца блуждая, паря и колеблясь там и сям<sup>62</sup>, находится в непрестанном движении<sup>63</sup> в противоположность состоянию глубокого спокойствия (ἡσυχία), характеризовавшего его созерцательную деятельность. Его мысли, прежде сконцентрированные и собранные воедино, теперь многочисленны и разнообразны, разворачиваются и растекаются непрестанным потоком, становятся путанными и неустойчивыми<sup>64</sup>, дробятся<sup>65</sup> и рассеиваются<sup>66</sup>, разбегаясь в разные стороны<sup>67</sup>, увлекают за собой и разъединяют всё существо человека. Преподобный Максим Исповедник может, таким образом,

55. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

56. Там же.

57. Василий Великий, свт. Письма 2, 2; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5.

58. Ср.: Там же.

59. Ср.: Василий Великий, свт. Письма 2, 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23.

60. Ср.: Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

61. См. также: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 25, 5, 4.

62. Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4, 4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 68.

63. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 19; 23; 24; 25.

64. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31, 6.

65. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 19.

66. Ср.: Там же. 2, 6.

67. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 6, 3.



упоминать о «раздробленности души во внешних формах согласно внешнему виду чувственных вещей»<sup>68</sup>, ибо душа становится множественной по образу чувственной множественности, которую она парадоксальным образом сама же создала и которая на самом деле является лишь иллюзией. Эта иллюзия — результат того, что душа стала неспособной воспринимать объективное единство сущностей по причине своего неведения о присутствии в них энергий Единого Бога.

От такого разделения ума и сердца, настоящей духовной шизофрении в этимологическом смысле слова, так как она разделяет (σχιζει) сердце (φρήν) человека, происходит разделение всей души. Вслед за умом, раздробляющимся и рассеивающимся во множественности мыслей, которые он производит, и чувств, которым он следует, все способности, беспорядочные и к тому же взбудораженные множеством страстей, действуют в разных, часто противоположных направлениях, делая человека существом, раздробленным на всех уровнях.

Как мы видим, неведение Бога влечет за собой для человека множество патологических последствий, соразмерных с тем фундаментальным значением, которое приобретало для него познание Бога, так что преподобный Марк Подвижник рассматривает это неведение как «мать и кормилицу всех зол»<sup>69</sup>. А преподобный Никита Стифат так кратко описывает некоторые из этих последствий: «Неведение — большое бедствие, и даже больше, чем бедствие. Это подлинно тьма осязаемая<sup>70</sup>. Оно омрачает души, в которых находится. Оно глубоко разделяет мысль и мешает душе соединиться с Богом. Все, что с ним соединяется, есть лишь беспорядок и безрассудство. Ибо оно делает всего человека безрассудным и бесчувственным... Когда оно распространяется и растет, тогда становится для подчиненной ему души геенной огненной, где находятся все муки, все скорби, все печали и стенания»<sup>71</sup>.

#### б) Зло как изобретение. Зарождение призрачного знания.

##### Бредовое восприятие действительности падшим человеком

«Зло не от Бога и не в Боге... его не было в начале»<sup>72</sup>. Бог не творил зла. Изначально все существа были совершенно добрыми и целиком пребывали во благе. Адам, как мы видели, первоначально был свободен от всякого зла. Разумеется, зло существовало в раю в лице змия, диавола, но зло это не затрагивало ни человека, ни остальное творение, да и самого диавола Бог сотворил благим, и тот исключительно по собственной свободной воле отпал от своего первоначального

68. Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия 23.

69. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 10. Ср.: Там же. 12.

70. Ср. Исх. 10, 21.

71. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 19.

72. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 7. Ср.: Василий Великий, *свт.* Гомилии на Шестоднев 2, 4; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 21.

состояния архангела и стал злым<sup>73</sup>. Зло, по словам святых отцов, есть изобретение: в первую очередь «изобретение диавола, его свободы...»<sup>74</sup>, а во вторую — изобретение человека, который поддался сатанинскому искушению следовать его же путем, то есть, подобно сатане, отвернуться от Бога<sup>75</sup>. «Несчастье, которое сейчас довлеет над человечеством, — пишет святитель Григорий Нисский, — есть сам человек, который, замороженный обманом, навлек его на себя по собственной воле, сам став изобретателем зла<sup>76</sup>, а вовсе не открывателем некоего зла, сотворенного Богом... именно человек в какой-то мере стал творцом и ремесленником зла»<sup>77</sup>. Таким образом, зло является творением не Бога, а диавола и действующего с ним сообща человека. Это результат воли диавола и воли человека<sup>78</sup>, и этого результата могло бы вовсе не быть, если бы диавол не отвортился от Бога. Этот результат ограничивался бы лишь личностью диавола и других падших ангелов, если бы человек отказался за ним следовать. Изначально зло существовало как возможность для человеческой воли. Это было необходимо для того, чтобы воля стала действительно совершенной: если бы человек не имел возможности совершить грех, он не был бы полностью свободен. Тем не менее условием свободы была лишь простая возможность греха, а не актуализация этой возможности, не фактическое совершение зла. Напротив, оно, как мы покажем далее, могло лишь заставить ее утратить ее изначальное совершенство.

Зло — не просто изобретение, это изобретение призрачное. «Зло, — пишет святитель Афанасий Великий, — есть выдумка человеческого ума»<sup>79</sup>. Зло на самом деле, с настойчивостью утверждают святые отцы, не имеет сущности, оно есть чистое небытие<sup>80</sup>. Это не значит, что зло никак не существует, но означает, что оно имеет отрицательное существование: зло — это небытие в силу того, что оно является, как мы видели, неведением, отрицанием, отказом от Бога, забвением Того, Кто есть само бытие, источник всего сущего и истинное бытие всякой вещи. Вот

73. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 4, 20; *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 4, 23.

74. Там же.

75. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253B; CCSG 7, 29.

76. Последнее выражение применяется также по отношению к диаволу у свт. Григория Нисского (Беседы на Песнь Песней 4 // PG 44, 841B; О совершенстве и о том, каким должно быть христианину // PG 46, 281B).

77. *Григорий Нисский, свт.* Тракта́т о девстве 12, 2. Человек называется также «изобретателем зла» (Там же. 4, 5). См. также: Беседы на Екклесиаста 8, 3; Беседы на Песнь Песней 2 // PG 44, 796D.

78. Ср.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев 2, 4.

79. *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников 4. Ср.: Там же. 7; 8; О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4; 5.

80. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников 7; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253AB, CCSG 7, 29; *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев 2, 4–5; *Григорий Нисский, свт.* Тракта́т о девстве 12, 2; *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 4, 19–35.

почему святитель Афанасий Великий пишет: «Лишенные мысли о Боге, люди также навсегда лишились бытия»<sup>81</sup>. Отвратившись от Бога, человек неизбежно заболел неправдою, зачал злобу и родил беззаконие (Пс. 7, 15). Ибо, не зная Бога, человек приобретает такое знание о вещах, которое, не соответствуя более их истинной сущности, может рассматриваться как вымысел, продукт его воображения, призрак. «Люди, — также пишет святитель Афанасий, — с утратою представления о добре стали сочинять и воображать не-сущее»<sup>82</sup>. Поскольку Бог — единственное существо, Которое существует действительно и абсолютно, как Он открыл Моисею: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14), постольку человек, который живет вне Бога, может познавать лишь небытие (или несуществующее). «Отвернувшись от блага, — пишет в другом месте Афанасий Великий, — и забыв, что она сотворена по образу благого Бога, душа имеющейся у нее возможностью не созерцает уже Бога Слова, по подобию Которого сотворена. Выйдя из самой себя, она мыслит и воображает лишь не-сущее»<sup>83</sup>. Больше не воспринимая в себе образ Божий, который составляет существо человека, и не понимая духовных «причин» творений, человек воспринимает пустую действительность. Познавая себя и познавая творения вне Бога, он познает их в небытии. Созерцая творение так, как если бы Бога в нем не было, тогда как Господь «везде сый и вся исполняяй»<sup>84</sup>, он находится в бреде и являет свое безумие: тот, кто сказал в сердце своем: «Нет Бога», по словам Псалмопевца, безумен<sup>85</sup>. И хотя невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы, так что они безответны (Рим. 1, 20), человек, закрывая очи разума, перестает знать даже то, что, по его мнению, ему известно, принимая за реальность небытие, которое теперь представляется познавательной способности его помраченного рассудка. «Как смежающий глаза, когда солнце сияет и освещает своим светом всю землю, вымышляет себе тьму, хотя и нет тьмы, — пишет святитель Афанасий, — и потом ходит, блуждая, как во тьме, без конца падая, приближаясь к стремнинам, сам же остается в той мысли, что нет света, а есть тьма, ибо думая, что смотрит глазами, вовсе ничего ими не видит, так и душа человеческая, смежив очи, которыми может созерцать Бога, измыслила себе злое, и на него обратив свою деятельность, не знает, что, представляя себя делающей нечто, ничего не делает, потому что воображает не-сущее. И не такой уже пребывает, какой сотворена, но какую форму сама себе придала, такой и является. Ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им, но вместо Бога она взыскала тленного и тьмы»<sup>86</sup>.

81. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4.

82. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 7.

83. Там же. 8.

84. Из молитвы Святому Духу.

85. См. Пс. 13, 1.

86. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 7. Аналогичное сравнение можно встретить у свт. Григория Нисского (О девстве 12, 2).

Есть еще одна причина, по которой познание человека в силу греха становится бредовым. Отвращаясь от Бога, человек начинает рассматривать творения сами по себе, вне их зависимости от Творца, ибо ему кажется, что мироздание существует само по себе. Однако такой способ познания есть лишь воображение, иллюзия<sup>87</sup>, бред, ибо все, что существует, существует от Бога и для Бога; все сущее черпает свой смысл, свою ценность и свою реальность в Боге, Который есть начало и конец, альфа и омега всего творения. Всё, имеющее бытие, по сути своей соотносено с Богом, и постичь его вне этой связи означает познать его не таким, каково оно в действительности, а таким, каким оно не является. Таким образом, мир, который человек воспринимает вне Бога, — это только фантазия, вымысел, плод некоего бреда. Вот почему святитель Афанасий Великий пишет о тех, кто рассуждает о творениях, не принимая во внимание Того, Кто их создал: «Несмысленные и слепотствующие! Как иначе узнали бы мы дом, корабль, лиру, если бы корабля не построил кораблестроитель, дома не воздвиг зодчий, лиры не сделал музыкант? Поэтому как отрицающий это безумен и даже выше всякого безумца, так, по моему мнению, не здравы умом и те, которые не признают Бога и не чтут Слова Его, общего всех Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа, Который через Отца все благоустраивает и содержит и промышляет обо всем во вселенной»<sup>88</sup>.

Утратив ощущение связи всего сущего с Богом, а следовательно, и относительности всего сущего, человек неизбежно возводит сущее в абсолют, и тогда оно занимает в его уме место Бога, Которого человек отрицает<sup>89</sup>. Таким образом, культ тварей заменяет падшему человеку поклонение Творцу. Идолопоклонство присутствует не только в тех организованных религиозных формах, которые оно часто принимает, когда творения явно называются богами, но и во всяком отношении человека к творению, когда оно воспринимается как цель, наделяется смыслом и значимостью, которые могут быть признаны только за Богом; то же самое и в любой деятельности, при любых усилиях, направленных на творение, взятое само по себе, а не посвященных через творение Богу. Идолопоклонство по отношению к какому-то существу возникает всякий раз, когда это существо заслоняет собой Бога, перестает открывать Его, — иными словами, всякий раз, когда человек перестает воспринимать его духовные причины, прочитывать в них Божественные энергии, присутствующие в этом существе и определяющие его истинную природу. Тогда это существо скрывает Бога вместо того, чтобы являть Его, оно в каком-то смысле замыкается на

87. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 203. Прп. Макарий Египетский отмечает, что «со времен преслушания Адама разум удерживается в этом мире и подвергается заблуждениям» (Беседы (Собрание II) 24, 1).

88. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 47. Ср. у прп. Антония Великого: «Они не знали Бога, не воздавали Ему хвалу как своему Создателю из-за своего безумия» (Послания 5, 3).

89. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 257B; CCSG 7, 35.

себе самом вместо того, чтобы служить человеку подножием для того, чтобы он мог подняться к своему Творцу. Тогда человек те почести, которые следовало бы воздавать Богу, воздает самому предмету, сведенному к небытию его собственным неведением. Святой апостол Павел называет поведение людей, поступающих таким образом, проявлением безумия: *Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим. 1, 21–23). Вслед за апостолом Павлом святые отцы единомысленно видят в идолопоклонстве форму духовного безумия. Так, святитель Афанасий пишет: «Люди в своем безумии презрели дар, который им был преподнесен, уклонились от Бога и до того осквернили свою душу, что не только предали забвению понятие о Боге, но выдумали других богов вместо Него. Ибо вместо истины соорудили себе идолов, истинному Богу предпочли не-сущее, поклоняясь твари вместо Творца»<sup>90</sup>. «Люди, — пишет он в другом месте, — научившись выдумывать несуществующее зло, таким же образом создали несуществующих богов... В своем безумии предав забвению и знание, и мысль о Боге, при слепом своем рассудке, лучше же сказать, при отсутствии разума вообразили видимые вещи богами, прославляя тварь вместо Творца»<sup>91</sup> и обожествляя скорее произведения, нежели их Первопричину, Создателя и Владыку — Бога»<sup>92</sup>. И далее святитель Афанасий Великий отмечает: «Тогда как ничто не существует вне Слова, но небо, и земля, и все существа, которые на них, от Него зависят, — тогда несмысленные люди, отвергнув ведение о Нем и благочестие, не-сущее предпочли сущему; вместо действительно сущего Бога обоготворили не-сущее, служа твари вместо Творца. И это есть безумие»<sup>93</sup>.

Поклоняясь творениям вместо Творца, люди променяли Божественную истину на ложь<sup>94</sup>. Не зная Бога, Который есть сама Истина, Правда всего сущего и Источник всяческой истины<sup>95</sup>, человек полностью лишает себя способности

90. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 11. Ср.: Там же. 15.

91. Ср. Рим. 1, 25.

92. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 8.

93. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 47. Климент Александрийский пишет в том же смысле: «Мне кажется, что только одно безумие (*μαρία*) наполняет жизнь, которую с таким рвением посвящают поклонению матери» (Протрептик 10, 99, 1). Ср.: «Отстраняясь от Бога, они поклоняются самому небу, что происходит вследствие их глупости и безумия» (Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о бессилии диавола 2, 3). Рассматривать языческие формы поклонения как формы безумия характерно для святых отцов. См. также: Апостольские установления 5, 15, 3; Климент Александрийский. Протрептик 10, 96, 4; История монахов в Египте; Житие Симеона Старшего 2; Феодорит Кирский, *блж.* История сирийских монахов 1, 4; 6, 4; Рассуждение о Промысле Божиим 2 // PG 83, 580A.

94. См. Рим. 1, 25.

95. См.: Ин. 1, 9–17; 8, 32; 14, 17; 15, 26; 16, 13; Еф. 4, 21; Ин. 5, 6.

к истинному познанию. Не воспринимая более реальность своим умом в Духе, он видит всякую вещь через искажающий фильтр греха и страстей; он, как мы сказали, приобретает ложное знание. «Грешники, — говорит Ориген, — видят глазами не добрыми, но такими, которые названы *плотским умом* (Кол. 2, 18)<sup>96</sup>, из-за которых человек, полагая, что видит, в действительности остается слепым<sup>97</sup>. Таким образом, падший человек живет в ложном, нереальном мире, созданном им самим, где ему неизвестно истинное значение вещей и где он более уже не воспринимает истинных отношений между ними. Кроме того, эта путаница усиливается по действию диавола, отца лжи<sup>98</sup>, который, по замечанию святого Иоанна Златоуста, «столь прискорбно возмущает наш ум и заставляет заблуждаться наш рассудок в отношении истинной оценки вещей»<sup>99</sup>. В этом святитель Иоанн Златоуст видит форму безумия и так говорит о грешниках: «Они поистине безрассудны ... поскольку совсем не научились познавать истинную природу вещей»<sup>100</sup>.

Падший человек, как мы уже сказали, из-за своего ставшего плотским познания судит о вещах лишь на основании их чувственного облика, не зная, чем они являются в самих себе, в своей умопостигаемой сущности. Перед его разумом — словно завеса, которая мешает ему воспринимать то, что за пределами явлений (то есть вещей, как они являются чувственным образом), и эта завеса постоянно вводит его в заблуждение. «Покров, — замечает преподобный Максим Исповедник, — это заблуждение, вызванное умом, который сосредоточил внимание души на поверхностных проявлениях чувственных предметов и преградил путь к умопостигаемому»<sup>101</sup>. Человек, принимая за истинное бытие то, что ему является, вносит в свое восприятие действительности полную путаницу: он принимает ложное за истинное, а истинное за ложное, зло за добро, а добро за зло<sup>102</sup>. То, что наименее реально (видимость), кажется ему наиболее реальным, а самое действительное (реальность духовная, умопостигаемая и Божественная) представляется наименее реальным или даже тем, чего вовсе нет. Таким образом, падший человек имеет полностью искаженное видение реального, он видит мир наизнанку, что является очевидным доказательством его безумия. «Они глупее ослов, — пишет святитель Иоанн Златоуст, — поскольку называют неподтвержденными те вещи, которые яснее, чем то, что мы видим своими глазами»<sup>103</sup>. «Если вы хотите верить только в то, что наиболее ясно, — добавляет он, желая

96. Ориген. Беседы на книгу Чисел 17.

97. Ср.: Ис. 6, 9–10; Ин. 9, 39; 2 Кор. 4, 4.

98. См. Ин. 8, 44.

99. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 2, 2.

100. Там же.

101. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1112B.

102. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 73.

103. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 13, 5.

направить грешников, к которым обращается, на путь истинного знания, — вы должны верить скорее в вещи невидимые, чем в те, что видите своими глазами. Это кажется парадоксом, но тем не менее истинно»<sup>104</sup>. Преподобный Макарий Великий тоже подчеркивает роль демонического воздействия в этой путанице и в этом заблуждении: «По причине преступления заповеди [душа] стала игрушкой в руках всех враждебных сил. Поистине, они заставили ее выйти из здравого рассудка, сковали ее способность к познанию небесных вещей до такой степени... что она думает, что так и было с самого начала»<sup>105</sup>.

Падший человек, утратив подлинное знание о реальности, которым он обладал в Духе, и тем не менее имея потребность познавать эту реальность, вынужден заменить его не каким-то одним знанием, а множеством знаний всех родов, соответствующих множеству видимостей, среди которых он отныне мечется. Преподобный Марк Подвижник замечает, что неведение и забвение Бога «погружают душу во мрак ужасного и непоследовательного любопытства»<sup>106</sup>. Но знания, которые оно дает, являются фрагментарными, зыбкими, разрозненными, то есть противоречивыми, совсем как те явления, к которым они относятся. Человек в этом подложном знании ограничивается тем, что классифицирует наружную оболочку вещей, тогда как в этой оболочке нет никакой объективности, потому что ей дает определение падший и деформированный разум их наблюдателя. Рациональное познание, которое пытается объединить знание, преодолевая издержки чувственного восприятия, как мы уже сказали, в состоянии с этим справиться лишь искусственно, опираясь на условности, которые оно само себе полагает основанием и которые, следовательно, полностью относительны<sup>107</sup>. Итак, различные знания падшего человека являются лишь иллюзорными проекциями его падшего сознания<sup>108</sup>, и даже там, где, казалось бы, он достигает объективности и истинности (как в научном познании), эта объективность и истинность на деле сводятся к временному согласию умов, производящих один и тот же тип проекции и некоторым образом совпадающих по причине всеобщей поврежденности. Впрочем, эта проекция может быть различной в зависимости от того, на какие ценности опираются эти умы и какие цели преследуют. Сами научные познания не являются нейтральными, но, как подчеркивает святитель Григорий Палама (и это роднит его с новейшими эпистемологическими построениями), соотносятся «с намерениями тех, кто к ним

104. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 13, 5.

105. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 45, 5. Ср.: Там же. 45, 1.

106. Марк Подвижник, *прп.* Послание к инок Николаю 10.

107. Ср.: Софроний (Сахаров), *архим.* Старец Силуан Афонский. ТСА, 2006. Современная эпистемология, впрочем, признает, что наука не познает реальность таковой, каковая она есть.

108. С философской точки зрения, правда — на стороне «идеалистической» концепции познания, поскольку она описывает, хотя и неосознанно, условия познания для падшего человека. Только в Боге человек может приобрести знание, полностью адекватное объекту.

прибегает», «появляются после мысли тех, кто к ним прибегает, и легко принимают ту форму, которую им придает точка зрения их обладателей»<sup>109</sup>.

Это тем более верно, что знания падшего человека формируются не только для того, чтобы восполнить интеллектуальную пустоту, образовавшуюся в результате утраты духовного знания, но еще и с целью удовлетворить чаще всего материальные потребности, большинство которых обусловлены страстями. «Когда знание следует за плотским желанием, — пишет преподобный Исаак Сирин, — оно берет от него богатство, тщеславие, наряды, телесный комфорт, оно прилепляется к рациональной мудрости, которая подстраивается под управление миром и не перестает изобретать, обновлять методы и естественные науки, оно несет все то, что увенчивает тело в этом видимом мире»<sup>110</sup>.

Если эти различные формы знания могут дать человеку иллюзию подлинного знания и могут заполнить ощущаемую им пустоту, то никакой существенной пользы они тем не менее ему не приносят, ибо совершенно бессильны помочь в осуществлении его истинного предназначения, то есть никоим образом не содействуют его обожению. Преподобный Исаак Сирин говорит, что плотское знание «называется нагим знанием. Ибо оно лишено всякого попечения о Боге и истощает познавательную способность, лишая ее разума, поскольку оно руководствуется телом. Оно занято лишь этим миром»<sup>111</sup>. Не говоря ничего о Боге, оно также не говорит ничего существенного ни о человеке, ни о тварных созданиях, за которые тот несет духовную ответственность. «Такой способ познания в действительности есть незнание всего того, что есть благо»<sup>112</sup>, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов.

## 2. ПАТОЛОГИЯ ЖЕЛАНИЯ И НАСЛАЖДЕНИЯ

### а) Искаженное желание и извращенное наслаждение

Человек был сотворен, дабы соединиться с Богом. Вожделевательная способность (*ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις*) была вложена в его природу для того, чтобы он мог желать Бога, стремиться к Нему, возрастая до Него и соединяться с Ним<sup>113</sup>. В этом для человека заключается нормальное исполь-

109. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 6.

110. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 63.

111. Там же.

112. Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 15, 20–21.

113. В рамках нашего изложения важно отметить, что большинство греческих отцов не ограничивают употребление термина *ἐπιθυμία* чувственными желаниями и без колебаний применяют его



зование этой способности, соответствующее ее природе<sup>114</sup> и помогающее ему оставаться здоровым<sup>115</sup>. «Глаз был сотворен для света, ухо — для звуков, всякая вещь для своей цели, а вождение души — чтобы устремляться ко Христу»<sup>116</sup>, — утверждает святой Николай Кавасила. «Христос, Бог наш, есть цель всякого желания»<sup>117</sup>, — говорит также преподобный Симеон Новый Богослов. Соединение с Ним является для человека самым желанным, соответствует самой его природе: «Вершина желаемого, — пишет святитель Василий Великий, — это стать богом»<sup>118</sup>.

С любимым желанием связано удовольствие; от естественной направленности своего желания к Богу человек получает огромное духовное наслаждение<sup>119</sup>. «Устраивая человеческую природу, — учит преподобный Максим Исповедник, — Бог наделил его дух возможностью наслаждаться, которая сделала человека способным неизреченно наслаждаться Им»<sup>120</sup>. Это «божественное и блаженное наслаждение (ἡδονή)»<sup>121</sup> является для человека самой высокой радостью, так как приобщение к жизни бесконечного Бога приносит человеку бесконечное наслаждение; Христос называет это совершенной радостью<sup>122</sup>, — такого наслаждения он не мог бы достичь никаким иным путем, ибо любой предмет вне Бога, будучи конечным, способен приносить лишь частичное или ограниченное удовольствие<sup>123</sup>. Вот что замечает преподобный Максим

для обозначения желания человека, направленного к Богу (кроме преподобного Максима Исповедника; в числе прочих см.: *Феодорит Кирский*, блж. Исцеление эллинских болезней 5, 77). При этом они смело используют слово ἔρως, описывая любовь человека к Богу (ср.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 4, 12). В равной мере они применяют слово ἡδονή для обозначения как духовного наслаждения, так и чувственного удовольствия; это как раз верно по отношению к прп. Максиму Исповеднику (в том числе см.: Пятьдесят глав 14; Вопросы к Фалассию 1; 55; 58). См. также: *Исаак Сирин*, прп. Слова подвижнические 23; *Никита Стифат*, прп. Сотницы 1, 68; *Евагрий Понтийский*. Практик 24.

114. Ср.: *Исихий Иерусалимский*, прп. Слово о трезвении и молитве 126; *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 4, 16; *Максим Исповедник*, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог; 49; *Исаия Отшельник*, прп. О хранении ума 2, 5; *Никита Стифат*, прп. Сотницы 1, 16.

115. *Никита Стифат*, прп. Сотницы 1, 15.

116. *Николай Кавасила*, св. Жизнь во Христе 2, 90.

117. *Симеон Новый Богослов*, прп. Огласительные слова 20, 24–26.

118. *Василий Великий*, свт. О Святом Духе 9, 29.

119. Ср.: *Афанасий Великий*, свт. Слово против язычников 2; *Максим Исповедник*, прп. Вопросы к Фалассию 55. Псалмопевец говорит: «Утешайся Господом» (Пс. 36, 4). Святитель Григорий Нисский напоминает, что «Эдем» означает «блаженство» (Об устроении человека 19).

120. *Максим Исповедник*, прп. Вопросы к Фалассию 61. Говоря о доброте Слова Божия, воплотившегося и восстановившего человеческую природу, прп. Макарий Египетский пишет: «Доброта эта приказала душе жить в ее Божестве, достичь бессмертной жизни, наслаждаться нетленным наслаждением и неизреченной славой» (150 глав 67).

121. *Григорий Нисский*, свт. Трактат о девстве 5. Прп. Максим Исповедник тоже называет словом ἡδονή радость души от добродетели (Вопросы к Фалассию 58. Схолия 22).

122. См.: *Ин*. 15, 11; *Николай Кавасила*, св. Жизнь во Христе 2, 92.

123. Ср.: *Исаак Сирин*, прп. Слова подвижнические 38.

Исповедник: «Есть лишь одно счастье — общая жизнь души и Бога Слова»<sup>124</sup>; «единственное удовольствие — это близость к Божественному»<sup>125</sup>.

Адам в своем первозданном состоянии, которое, как мы помним, является нормальным для всего человечества, желал только того, чтобы Бог «направляя к Себе всю его способность любить»<sup>126</sup> и чтобы все наслаждение, всю радость, все счастье он получал только от Него. Бог был для человека единственным источником наслаждения: «Свою отраду он находил только в Господе»<sup>127</sup>, — говорит святитель Григорий Нисский. В раю он совсем не наслаждался смешанными благами, уточняет тот же автор в другом месте, «единственной милостью наслаждения, дарованной человеку, было само истинное Благо»<sup>128</sup>. Иными словами, человеку в его первозданном состоянии не было знакомо никакое чувственное наслаждение. «Бог Слово, сотворивший человеческую природу, не вкладывал в нее чувственного удовольствия», — отмечает преподобный Максим Исповедник<sup>129</sup>.

Диавол, завидуя<sup>130</sup> духовной радости, к которой призван человек, внушил ему отвратить свое желание от Бога и устремить его в том направлении, от которого Бог предостерег человека, дав ему заповедь. «Диавол, — поясняет преподобный Максим Исповедник, — обманом убедил человека перенести желание своей души с того, что было позволено, на то, что запрещено, и обратиться к преступлению Божественной заповеди»<sup>131</sup>. Человек поддался искушению змия насладиться другими удовольствиями, дотоле неизведанными, но достижимыми более быстро и легко<sup>132</sup>, нежели удовольствия духовные, к которым тянулась его природа, но которым он был приобщен лишь отчасти, так как совершенная приобщенность им могла явиться только итогом духовного возрастания. Те наслаждения, которые нечистый предложил человеку, были связаны с жадной чувственно воспринимаемых явлений, по существу не известных человеку в его первозданном состоянии.

Адаму было уготовано вкушать и чувственные удовольствия<sup>133</sup>, но наслаждаться ими духовно, то есть в Боге, через их духовные причины, их логосы. Преподобный

124. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 893CD; CCSG 23, 56.

125. Там же // PG 90, 901A. См. также: *Евагрий Понтийский*. Умозрительные главы 3, 64; 4, 49; Практик 32; *Климент Александрийский*. Строматы 6, 9, 75, 1; *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 106.

126. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91, 1353C.

127. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 12, 4, 8. См. также: Большое огласительное слово 8; Об устройении человека 19; 20.

128. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 19.

129. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 61.

130. На эту черту святые отцы указывают неоднократно. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог; Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 6.

131. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 904C; CCSG 23, 67–68.

132. Ср.: Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 3.

133. Ср.: Быт. 2, 16; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 13, 1.

добный Максим Исповедник учит, что Бог, создав Адама как «высшее творение, как род лаборатории, в которой все сосредоточено», ввел его «промыслительно среди тварей как естественное связующее звено между крайностями» творения, даровав ему обладать «естественным образом, в своем срединном положении, всякой способностью к соединению всех крайностей через связь своих частей». Итак, Бог поставил перед ним задачу «явить великую тайну Божественного замысла, гармонически приводя к благой цели взаимное соединение крайностей среди творений: самых близких с самыми отдаленными, ничтожнейших с самыми превосходными — через притяжение; и наивысшая точка этого соединения была бы в Боге»<sup>134</sup>. Его задачей было, в частности, с помощью познания и созерцания логосов творений и с помощью любви объединить чувственно постигаемое творение и соединить чувственно воспринимаемое и умопостигаемое<sup>135</sup>.

Но Адам, злоупотребив своей свободой, отвернулся от этого предназначения, которое должно было в итоге соединить его с Богом и в Нем — со всем творением; тем самым он извратил свою природу. Он, по выражению преподобного Максима Исповедника, «принялся двигаться против собственной природы, по собственной воле и безрассудно (*ἀνοήτως*), злоупотребляя естественной способностью, которая была ему доверена при сотворении с целью соединять разделенное, чтобы лучше произвести соединение соединенных»<sup>136</sup>. Адам начал воспринимать и желать творения сами по себе и захотел наслаждаться для самого себя, эгоистически, то есть вне Бога, иначе говоря, захотел, по словам преподобного Максима Исповедника, «овладеть Божественными вещами без Бога, прежде Бога и не по Божией воле»<sup>137</sup>. Именно так духовные желание и наслаждение, соответствующие его природе, он заменил плотскими желанием и наслаждением, противными его природе<sup>138</sup>. «Наслаждение, полученное обманом, стало началом его падения», — пишет святитель Григорий Нисский<sup>139</sup>. А вот слова преподобного Кирилла Скифопольского: «Умопостигаемой красоте Адам предпочел то, что показалось приятным для его плотских очей»<sup>140</sup>. Объясняя этот процесс, преподобный Максим Исповедник говорит: «Желание, из-за сладости чувственного удовольствия, отклоняет ум от божественного восприятия умопостигаемого, которое ему свойственно по природе»<sup>141</sup>.

134. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы 41 // PG 91, 1305B. Ср.: Там же. 41 // PG 91, 1305C.

135. Ср.: Там же. 41 // PG 91, 1305D–1308A.

136. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы. 41 // PG 91, 1308C.

137. Там же. 10 // PG 91, 1156C.

138. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию 61.

139. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 12, 4.

140. Кирилл Скифопольский, *прп.* Житие святого Саввы Освященного 3.

141. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47. См. также: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 18–19.

Перестав желать и любить Бога, человек преисполнился плотской любви к самому себе (которую святые отцы, в особенности преподобный Максим, называют себялюбием), а также к чувственной реальности, получая отныне всё удовольствие и наслаждение от себя и от этой реальности главным образом посредством своих чувств и собственного тела<sup>142</sup>. «Люди, — пишет святитель Афанасий Великий, — пренебрегая совершеннейшим и ленись постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Поэтому они уклонили ум от умопостигаемого и начали рассматривать самих себя. А созерцая себя, прилепившись к телу и иным чувственным вещам и, так сказать, обманываясь в своей собственной причине, впали в самовожделение, предпочитая собственное благо созерцанию Божественных реальностей»<sup>143</sup>.

Такое отклонение врожденного стремления к Богу, такое изменение вожделевательной способности человека, отворотившее ее от Бога, к Которому она в нормальном состоянии была устремлена, и направившее эту способность против природы или «против здравого смысла»<sup>144</sup> к чувственно воспринимаемой реальности, рассмотренной самой по себе, есть извращение, искажение<sup>145</sup> или болезнь этой способности, которая затрагивает, как мы увидим, всю природу человека. Действительно, как напоминает преподобный Максим Исповедник, «зло — это неспособность устремлять к цели действие врожденных способностей. И абсолютно ничто иное. Или еще: зло — это безрассудное движение естественных способностей к чему-то иному, чем цель, в результате ошибочного суждения. Целью я называю Причину сущего, к Которой все устремлены естественным желанием»<sup>146</sup>. Соответственно, чувственное удовольствие является «действием души против природы», которое, по словам преподобного Максима Исповедника, «возникая, имеет лишь один источник — отказ души

142. Отметим вместе с прп. Иоанном Дамаскиным, что чувственное, или плотское, наслаждение может быть не только телесным: «Из удовольствий одни душевные, другие — телесные. И душевные те, которые свойственны только душе самой по себе... Телесные удовольствия называются таковыми, но в действительности они происходят только через союз души-тела, например, пища, сон и тому подобное... нет удовольствия, которое было бы только телесным» (Точное изложение православной веры 2, 13). Прп. Максим Исповедник так объясняет соотношение чувственного удовольствия и чувственного желания: «Удовольствие [чувственное] есть не что иное, как род ощущения, сформированного в органах чувств чувственным объектом, иными словами, это вид чувственной деятельности, соответствующий иррациональному желанию, и чувство, пущенное в действие в направлении желания, вызванного удовольствием, когда оно замечает чувственное» (Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1112C).

143. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 3.

144. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 89.

145. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 15; 16.

146. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 16.

от того, что свойственно природе»<sup>147</sup>. Вот почему святые отцы часто говорят о «болезни удовольствия» и любовь к удовольствию (φιληδονία) рассматривают как один из первых и наиболее важных духовных недугов падшего человека<sup>148</sup>.

Здесь можно задаться вопросом, какова изначальная причина грехопадения человека: потому ли человек стал игнорировать Бога, что он направил свое желание на чувственно постигаемую реальность, или же, начав игнорировать Бога, он обратился к этой реальности? Чаще всего святые отцы отдают предпочтение первому ответу, подчеркивая незрелое, детское состояние человека в раю, когда он уступил внушению лукавого завладеть «благами», наиболее легко и непосредственно ему доступными. Мы видели, что об этом пишет святитель Афанасий. Преподобный Максим придерживается сходной точки зрения: «Лукавый, прикрыв зависть маской доброжелательности и коварно убедив человека направить свое желание к чему-то, кроме Причины сущего, сумел добиться забвения этой Причины»<sup>149</sup>.

Но равным образом возможно настаивать и на другой точке зрения. В действительности имеет место взаимодействие двух причин — эта диалектика упомянута преподобным Максимом Исповедником в другом фрагменте, описывающем, как происходило грехопадение. Из этого отрывка видно, что желание чувственного и его удовольствий, с одной стороны, и забвение Бога, а в равной мере и себялюбие, с другой, возрастают соответственно друг другу и взаимно обуславливают и усиливают друг друга: «Чем больше человек устремлялся к чувственным вещам посредством одних ощущений, тем больше его одолевало неведение; чем больше он был скован неведением Бога, тем больше он предавался наслаждению материальным, которое познается эмпирически; чем больше он насыщался этим наслаждением, тем больше он подхлестывал себялюбие, из него проистекающее; чем больше он вращивал свое себялюбие, тем больше он изобретал многочисленные средства, чтобы добиться удовольствия — плода и цели любви к себе»<sup>150</sup>.

Множественные формы желания, в которых падший человек ищет, как различными способами достичь чувственного удовольствия, которому он отныне посвящает свое существование, а также средства, применяемые им психологически и физически для облегчения физической и душевной боли, которая, как мы увидим далее, к этому присоединяется, — все это суть страсти, которые

147. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58.

148. Упоминание о любви к удовольствию, явно расцененной как болезнь, можно встретить в следующих творениях: Апостолы 15, 136; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 113; Послания 7, 192; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 44; 70; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 22.

149. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Там же. 65.

150. Там же. Пролог.

оказываются изобретениями человека, призванными ответить на эти новые потребности. «Стремясь получить наслаждение и избежать страдания, подталкиваемый себялюбием, человек изобретает многочисленные и неисчислимые формы тлетворных страстей», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>151</sup>, а далее он говорит: «Пороки предстают во множественных и разнообразных формах в соответствии с тем, как каждый из них связан с человеческой природой... Они вынуждают человека, подчиненного желанию наслаждения и страху перед страданием, служить им и изобретать многочисленные формы страстей соответственно тем возможностям, которые предоставляются обстоятельствами и средствами»<sup>152</sup>.

## б) Икономия желания

Духовные желания, которые сводятся к жажде Бога, и чувственные, плотские желания не являются, как могло бы показаться с первого взгляда, двумя различными в своей основе родами желания: человек располагает в своем естестве одной единой способностью желать (*ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις*)<sup>153</sup>.

У человека, которого мы определили как нормального (Адам до грехопадения или святой — человек, восстановленный во Христе), эта вождевательная способность, в соответствии с его природой, вся целиком обращена к Богу — естественному и нормальному «объекту» человеческого желания.

Чувственные желания, которые проявляются у падшего и грешного человека, — не что иное по своей глубинной природе, как то же самое желание, которое, отклонившись от естественной Божественной цели, направилось против природы и привязалось к чувственной реальности, дробящейся в своей множественности.

Итак, все желания падшего человека обусловлены его падшим состоянием и патологической направленностью естественного и первозданного стремления к Богу, противоестественной извращенностью и искажением этого стремления: они являются его суррогатами, равно как и чувственное удовольствие, которое человек получает через эти желания, — это всего лишь призрак и подделка духовного наслаждения и истинного блага<sup>154</sup>. Это положение<sup>155</sup> поддерживается

151. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 102; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 88; Феогност, *прп.* О деянии, созерцании и священстве 4.

152. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

153. Ср.: Феодорит Кирский, *блж.* Исцеление эллинских болезней 5, 77.

154. «Ни любовь, ни радость не могут быть вызваны благами мира сего, которые суть не что иное, как подделка. То, что кажется хорошим, есть лишь видимость блага», — пишет св. Николай Кавасила (Жизнь во Христе 2, 91).

155. Его можно найти у свт. Григория Нисского (О девстве 5; 6, 2; 9, 1; 11, 3; 18, 3) и *прп.* Максима Исповедника (Главы о любви 3, 71; Вопросоответы к Фалассию 49; Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58).

во многих святоотеческих наставлениях. Связь с плотью, по словам преподобного Максима, «делит любовь, которую мы должны одному Богу»<sup>156</sup>. Ориген, указывая на два противоположных направления, которые может принять единая способность к эросу, присущая человеку, пишет еще точнее: «Одно из движений души — это любовь. Мы пользуемся ею, чтобы горячо любить мудрость и истину, но когда наша любовь опускается до менее благих вещей, то именно до любви к плоти и крови»<sup>157</sup>. Авва Исаия утверждает более четко: «В духе есть согласное с природой желание, источник любви к ближнему, желание, которое стало причиной именованія Даниила мужем желаний»<sup>158</sup>. Враг превратил его в желание постыдное, которое заставляет нас жаждать всего, что нечисто»<sup>159</sup>. Святитель Григорий Нисский выражается совершенно определенно, когда упоминает тех, кто, «обратив всю силу желания и устремление»<sup>160</sup> помысла от Божественных явлений к предметам низким и материальным, настезь открыл страстям свое внутреннее пространство, вовсе прекратив всякое движение к явлениям возвышенным и полностью дав иссякнуть в себе желанию [Бога, духовных явлений], измененное направление которого привело к страстям»<sup>161</sup>. В другом месте святитель Григорий Нисский рассуждает о человеке, «похитившем любовь, которую должно давать одному Богу, и расточающем ее на человеческие страсти»<sup>162</sup>. И вот что он пишет: «Презирая как низменные и эфемерные все предметы, которые привлекают желания людей, считаются красивыми и поэтому достойными рвения и почитания, мы не должны растрчивать ни на один из них нашу силу вожделения»<sup>163</sup>.

Основная характеристика вожделательной способности, которая свидетельствует о том, что желание человека в сущности едино, состоит в том, что она не может разделиться между Богом и чувственной реальностью. «Одно и то же сердце, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — не может страдать от множества страстей. Одна страсть изгоняет другую, а разделившись, она ослабевает: преобладающая страсть притягивает все к себе»<sup>164</sup>. Преподобный Исаак Сирин отмечает: «Никто не может иметь одновременно любовь к Богу и мирское желание»<sup>165</sup>. «Наша способность вожделения, — утверждает более точно святитель Григорий Нисский, — по природе не такова, чтобы она в одно

156. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1144В.

157. Ориген. Беседы на Песнь Песней 2, 1. См. также: Беседы на книгу Бытия 1, 17.

158. См. Дан. 9, 23.

159. Исаия Отишельник, *прп.* О хранении ума 2, 5.

160. Ὁρίη можно перевести еще и как «импульс» или «желание».

161. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 9, 1.

162. Там же. 9, 2.

163. Там же. 11, 3.

164. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 2, 5.

165. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 4. Ср.: Там же. 44.

и то же время могла служить телесным похотям и духовному браку»<sup>166</sup>. «По истине, глаз, — объясняет он, — не способен одновременно видеть две вещи, если только не будет сосредотачиваться по очереди на каждом из видимых предметов в отдельности; язык тоже не сможет выражать различные фразы, произнося в одно мгновение слова еврейские и греческие; слух не будет воспринимать одновременно рассказ о событиях и наставительное поучение»<sup>167</sup>. Стоит упомянуть здесь наставление, которое дает сам апостол Павел: *Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы* (Гал. 5, 17). К этому контексту приложимы слова Христа: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть* (Мф. 6, 24; Лк. 16, 13).

Таким образом, направляя свое желание к одной сфере, человек тем самым автоматически отвращается от другой. «Попечение об одном неизбежно влечет за собой оставление другого», — утверждает святитель Григорий Нисский<sup>168</sup>. И поэтому чем больше человек желает и любит чувственные объекты, тем меньше он желает и любит Бога. «Отчего наша любовь к Иисусу Христу столь слаба, — спрашивает святитель Иоанн Златоуст, — если не оттого, что мы исчерпываем все силы нашей души в бесплодных страхах?»<sup>169</sup> Тот, кто не устремляется желанием к Богу, неизбежным образом желает чувственного и любит мирское<sup>170</sup>: «Тот, кто не умеет шагать по духовному пути... сосредотачивает все свои усилия на плоти», — замечает преподобный Максим Исповедник<sup>171</sup>. Святитель Григорий Палама пишет, что человек, который не любит Бога всей душой и всем сердцем, «порхает по этому миру и истощает на него всю или почти всю любовь, на которую способна его душа»<sup>172</sup>. И напротив, тот, кто по-настоящему любит и желает Бога, не мог бы пожелать какой-то чувственной вещи или испытать страстного желания, ибо он вкладывает всю силу своего желания в Бога и духовные сущности. *Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти*, — учит апостол Павел (Гал. 5, 16). А святой Диадокх Фотикийский вопрошает: «У питаемого Божественной любовью какое может быть похотение благ мира сего?»<sup>173</sup> «У тех, кто вознес дух к Господу и воспламенил душу страданиями Христа, [плоть] не имеет более желаний, противных

166. Григорий Нисский, свт. Тракта́т о девстве 20, 3.

167. Там же. 20, 2.

168. Григорий Нисский, свт. Тракта́т о девстве 20, 2.

169. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

170. Здесь мы понимаем слово «мир» в его духовном значении, то есть «плоть», «страсти».

171. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 65.

172. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 18.

173. Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 90.



духу», — пишет святитель Григорий Палама<sup>174</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет, со своей стороны: «Душа, соединенная с Богом любовью, очевидно, не может быть влекома наслаждениями и желаниями тела, ни каким-либо еще желанием к чему бы то ни было видимому или даже невидимому: хоть предмету, хоть страсти, — ибо сладостная любовь к Богу держит связанным порыв его сердца или, лучше сказать, всю склонность его воли. И она, единожды прилепившись к своему Создателю, как может гореть лихорадкой из-за тела или осуществлять то ничтожное, чем являются ее собственные желания? Никоим образом»<sup>175</sup>.

Тот факт, что желание, отвращенное от одной из сфер (духовной или чувственной/плотской), к которой стремилось, оказывается с необходимостью направленным в сферу противоположную, объясняется подвижностью человеческой души, тем, что человек не может перестать желать, и, следовательно, если он отвратит свое желание от того объекта, на который прежде направлял, то тут же испытает потребность дать ему другое направление<sup>176</sup>. Преподобный Никита Стифат объясняет: «Поскольку душа по природе подвижна, она подвержена изменению. Если она пренебрегает усердием к Божественному, то впадает в земные попечения»<sup>177</sup>. Тот же довод использует святитель Афанасий Великий, описывая грехопадение прародителей: «Душа, по природе будучи деятельной, даже если отвращается от доброго, не прекращает тем не менее пребывать в движении. Она движется, но уже не к добродетели и не к созерцанию Бога: перенося мысль на то, чего не существует, она тем самым изменяет имеющуюся у нее способность и использует ее для обращения к измышленным ею вожделениям, ибо сотворена независимой. [Душа] может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от него; отвращаясь же от доброго, она непременно останавливается мыслью на противоположном, ибо не может вовсе прекратить пребывать в движении, будучи, как сказано выше, деятельной по природе»<sup>178</sup>.

Когда в следующей главе мы рассмотрим различные страсти, тогда увидим, что существует икономия желания не только на упомянутом нами вертикальном уровне и что она заставляет желание направляться либо к духовному миру, либо к чувственно постигаемым вещам, отвратившись прежде от одних, а затем выбрав объектом другие, но равным образом и на уровне горизонтальном, между различными объектами страстей: устремляясь к одной или нескольким из них, желание отвращается от прочих.

174. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

175. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 25, 109–121. Ср.: Там же. 3, 175.

176. Ср.: Ориген. Беседы на книгу Чисел 20, 2; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 6, 2.

177. Никита Стифат, *прп.* О душе 48. Ср.: Там же. 41.

178. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 4.

### в) Патология желания и наслаждения у падшего человека

Говоря об извращенном желании у падшего человека, святитель Василий Великий пишет: «Желание есть недуг души (ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς)»<sup>179</sup>. Желание может проявляться как болезнь души различными способами.

Человек, отвращая свое желание от Бога, Который является свойственной ему<sup>180</sup>, естественной и правильной целью, ради обращения желания на самого себя и чувственно постигаемые сущности и ради удовольствия вне Бога, пользуется своей способностью недолжным образом<sup>181</sup> и руководит ею уже не в соответствии с природой<sup>182</sup>, но действует против естества. Направив на чувственный мир естественную способность желать, человек «оказался ориентирован наперекор своей природе, к чувственному через действующее в нем наслаждение», — поясняет преподобный Максим Исповедник<sup>183</sup>. Преподобный Никита Стифат пишет: «Если человек желает незыблемых даров Божиих, пребывающих вовеки... то он движим согласно природе... Если он питает желания, направленные на материю, обращенные к преходящему, недолговечному... то он движим вопреки природе и неразумно»<sup>184</sup>. Неразумно — это значит противно разуму (λόγος), который в конечном счете, согласно святоотеческому пониманию, соответствует Логосу, Богу Слову. Иными словами, отвращая свое желание от Христа, человек утрачивает разум, ведет себя безрассудно, безумно<sup>185</sup>. Вот почему преподобный Максим говорит о желании человека, которое уклонилось от Божественной цели, как о «противоестественном порыве, кидающем безумный рассудок в чувственный мир»<sup>186</sup>.

Извращенное желание человека заставляет его жить в мире наизнанку, где ценности полностью перевернуты, где вещи утратили свойственный им порядок и истинные масштабы: «Действительно, он делает сущности, менее важные, чем единая Причина и Природа, единственно желанными... более желанными, чем Она» и «тем самым делает плоть более ценной, чем дух, а наслаждение видимыми вещами более приятным, чем слава и сияние разума»<sup>187</sup>. Того, что заслуживает быть желанным, человек страшится и отвращается, а вещам, не достойным желания, посвящает все свои заботы»<sup>188</sup>, — констатирует преподобный Максим Исповедник. Итак, падший человек начинает жить в полном бреду.

179. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

180. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 28, 2; 3.

181. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 28, 3.

182. Там же.

183. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыоответы к Фалассию 61.

184. Никита Стифат, *прп.* О душе 33; 34.

185. Поэтому свт. Иоанн Златоуст мог сказать: «Мы, освободившие свои сердца не для безрассудной любви, но для любви самой благородной, самой возвышенной...» (О сокрушении 1, 2).

186. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыоответы к Фалассию 61.

187. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47.

188. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыоответы к Фалассию. Пролог.

По мере того как утрачивается ощущение истинного Бога, человек, по новому направив свое желание и открыв для себя новые наслаждения, начинает абсолютизировать чувственные стремления и удовольствия, а через них — их объекты, которые он ставит на место Бога. Как объясняет преподобный Максим, «предав себя одним чувственным волнениям, по примеру животных, лишенных разума, человек, отдаленный от духовной и Божественной красоты, через опыт внешней и телесной составляющей своей природы находит творение и возводит его на место Бога, ибо оно лучше отвечает потребностям его тела»<sup>189</sup>. Итак, из чувственно воспринимаемых объектов человек делает себе множество ложных богов, идолов, которые сродни его извращенным желаниям и им соответствуют.

При таких отношениях с тварным миром человек уже видит не Бога, а свое собственное удовольствие, и нормой для него теперь становятся именно его чувственные желания. Он рассматривает сущности и судит о них уже не относительно их логосов, их духовных оснований, но относительно степени своего желания, на них направленного, и определяет их важность, измеряет их ценность силой удовольствия. Таким образом, мир становится для человека призрачной проекцией его желаний, творения — средствами удовлетворения страстей, инструментами чувственного удовольствия. Отношения человека со всеми творениями и с себе подобными тоже оказываются полностью извращенными, так как они, теряя в его глазах духовную ценность, оказываются низведенными на уровень объектов наслаждения, отданных на съедение его многочисленным страстям. Отношения между людьми, в сущности, становятся отношениями объектов к объектам, отданным во власть капризам желаний и чувственных удовольствий.

Движимый своим извращенным желанием, человек постоянно заблуждается в определении и поиске блага для себя и блага в общем смысле. Желая Бога, человек желал истинного Блага и судил обо всем исключительно с этих позиций. Зная и желая только Бога, он отвергал зло. Согрешив, он вкусил плод с древа познания добра и зла: из-за своего желания испытывать чувственное наслаждение он оставил абсолютное и единственное Благо, в результате получил опыт зла и положил начало такому роду существования, при котором добро и зло для него перемешиваются. Он «накапливает в себе, — говорит преподобный Максим Исповедник, — запутанное знание о добре и зле, произведенное исключительно чувственным опытом»<sup>190</sup>. Зло в сознании падшего человека теперь не воспринимается как таковое, но часто принимается за добро. В состоянии грехопадения критерием блага становится удовольствие: знание о добре и зле, которое человек получает через грех, более уже не означает ни истинного знания,

189. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

190. Там же.

ни различения, которые были присущи людям, когда они знали истинное Благо и отвергали зло, — это уже, скорее, «внутреннее расположение к тому, что [им] приятно», как замечает святитель Григорий Нисский<sup>191</sup>. Таким образом, человек может считать благом и искать в качестве блага того, что ему приятно, только потому, что это ему приятно, даже тогда, когда это объективно вредно для него, и избегать как зла того, что объективно является для него благом, только потому, что на чувственном уровне это доставляет ему неудовольствие.

Благо и зло определяются субъективно, исходя из чувственного желания и в зависимости от искомого удовольствия, и человек постоянно путает то, что ему, в соответствии с его греховным желанием, кажется благом, и благо реальное и подлинное. Вот что пишет святитель Григорий Палама: «Человек, охваченный и ведомый дурными желаниями, устремляется к тому, что кажется ему прекрасным, и своими действиями свидетельствует о том, что ему неведома истинная Красота. Человек, охваченный неуместным гневом, борется за то, что ему кажется Благом. Всякий человек без исключения, если он привержен неправильной жизни, посвящает себя тому, что кажется ему Наилучшим, а не тому, что является таковым на самом деле»<sup>192</sup>. Выражение «познание добра и зла», используемое Священным Писанием для обозначения новой способности человека, приобретенной путем греха, означает, по мысли святителя Григория Нисского, не что иное, как то смешение ложного блага, к которому устремлено чувственное желание, с благом истинным: «Поскольку большинство, — пишет он, — полагает благо в том, что очаровывает чувства, и одно и то же слово обозначает благо истинное и благо кажущееся, постольку желание, которое стремится ко злу, как если бы это было добро, названо в Писании “познанием добра и зла”, где слово “познание” выражает это внутреннее расположение и эту путаницу»<sup>193</sup>.

Состояние, в котором человек смешивает зло и добро и принимает одно за другое, может быть расценено как настоящее безумие. Об этом в присущей ему манере говорит святитель Афанасий Великий: «Замечая, что удовольствие есть для нее нечто доброе, душа в обольщении своем злоупотребила наименованием добра и подумала, что удовольствие есть абсолютное и подлинное добро. Это как если бы человек, помешавшийся в уме, просил меча, чтобы ударить всякого встречного, и думал бы о себе, что поступает благоразумно»<sup>194</sup>. Святитель Григорий Нисский неоднократно утверждает, что человек оказывается в данном случае жертвой заблуждения<sup>195</sup>. Вещи, которые для нас являются причи-

191. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 20.

192. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолствующих 2, 3, 73.

193. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 20 // PG 44, 200B.

194. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 4.

195. Свт. Григорий Нисский неоднократно использует слово ἀπάτη в своих «Беседах на Екклезиаста». В «Слове о девстве» (13, 1) он говорит об «иллюзиях вкуса и зрения».

ной зла, «поначалу кажутся желанными, и мы их добиваемся как блага вследствие заблуждения»<sup>196</sup>, — пишет он. «Зло в своих глубинах содержит смерть как скрытую язву, но вследствие обманчивой видимости оно предстает в образе блага», — говорит тот же святой<sup>197</sup>. Вдохновителем этого заблуждения, как он поясняет, является диавол: «Он добился того, что разум, введенный в заблуждение в своем желании истинного блага, обратился к тому, что им не является. Обманутый зачинщиком и советчиком порока, он позволил убедить себя, что благом является то, что совершенно противоположно благу»<sup>198</sup>. Святитель Григорий Нисский представляет нечистого как чародея, который буквально околдовывает покорного человека, «заставляя блеснуть внешнюю красоту видимого, и как шарлатана, который очаровывает наш вкус каким-либо чувственным наслаждением»<sup>199</sup>.

Человек, пребывая во власти этой иллюзии, движется в мире явлений, уже видя и рассматривая только чувственно воспринимаемую реальность, на которую одну ему указывает падшее желание, и верит, что вне ее не существует блага: «Душа полагает свое удовольствие в телесных страстях и одних благах настоящего времени, — пишет Афанасий Великий. — Глядя на их наружность, душа помыслила, что нет уже ничего, кроме видимого; одно преходящее и телесное для нее добро»<sup>200</sup>. Это сведение реальности до ее части и проистекающее от этого ложное видение равно являются состоянием безумия, вызванного деградацией желания, тем более что человек, устремляясь к сущностям ради их чувственных проявлений, вне Бога, добиваясь наслаждения ими самими по себе, жаждет и упивается призрачным, прилепляется к чему-то, что, как мы уже показали, не имеет реального бытия.

Извращение вождевательной способности людей имеет для них еще одно особенно тяжкое последствие. «Их жизнь, — говорит преподобный Максим Исповедник, — становится жалкой»<sup>201</sup>. Люди начинают обожествлять страсти и поклоняться им — страстям, которые Господь запретил даже представлять себе<sup>202</sup>. «Они таким образом почитают, — пишет тот же святой, — самую причину уничтожения их бытия и стремятся к причине своего тления, сами того не зная»<sup>203</sup>. Падший человек своими противоестественными желаниями разрушает

196. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 20 // PG 44, 200В.

197. Там же // PG 44, 200А.

198. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 21.

199. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 20 // PG 44, 200С.

200. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 8.

201. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы к Фалассию. Пролог.

202. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 13, 101–107

203. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы к Фалассию. Пролог.

сам себя. «Люди, как хищники, пожирают свое собственное естество»<sup>204</sup>, — говорит преподобный Максим Исповедник. Чувственным удовольствием, как отмечает он же в другом месте<sup>205</sup>, человек сам себя отравляет. «Душа погубляется огнем телесных удовольствий», — говорит и преподобный Марк Подвижник<sup>206</sup>.

Святитель Григорий Нисский утверждает, что «побуждение, которое влечет ко злу живые существа, — это болезнь нашей природы»<sup>207</sup>. На самом деле, отвращая свое желание от Бога и предаваясь чувственным желаниям, человек извращает и делает больной не только свою вожделевательную способность, но вносит беспорядок во все свое существо, заставляя все свои способности действовать наоборот, беспорядочно, разлаженно. Посвящая все заботы тому, что недостойно желаний, человек, по замечанию преподобного Максима, «искажает способности души, которая бежит за тленным, не различая и не понимая собственной гибели вследствие своей полной слепоты по отношению к истине»<sup>208</sup>.

Одно из самых значительных расстройств, выпадающих на долю человека, — спутанность всех его способностей. Преподобный Максим Исповедник напоминает о золотом тельце, который символизирует чувственный мир, возведенный в ранг идола, и в то же время представляет собой «смешение и спутанность естественных способностей» или, скорее, «страстное и безрассудное соединение, предопределяющее безрассудное противоестественное движение страстей»<sup>209</sup>.

Результаты извращения желаний прежде всего сказываются на мышлении. В предшествующей главе мы рассмотрели его патологию. Здесь отметим только, что разум, будучи ослеплен удовольствием<sup>210</sup> и обманут им<sup>211</sup>, уже не выполняет свою естественную функцию познания, созерцания и различения<sup>212</sup>, а также того, что ему также присуще от природы, — управления вожделевательной способностью. Напротив, позволяя этой способности завладеть собой<sup>213</sup>, он начинает служить ей<sup>214</sup> и отныне выполняет одну из ее главных задач — поиск и применение средств, позволяющих получить вожделенные чувственные удовольствия.

Еще один существенный результат извращения вожделевательной силы — разобщение способностей человека, в первую очередь вожделевательной. В первозданном состоянии Адама желание человека, единственным предметом

204. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

205. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1156С.

206. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 7.

207. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 16.

208. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

209. Там же. 16; CCSG 7. Р. 105.

210. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 103.

211. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 15.

212. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 18.

213. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 7.

214. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 94–95.

которого был Бог, целиком и непрестанно обращалось к Нему, поэтому желанию было присуще совершенное единство: человек не желал ничего, кроме Бога, и желал только Его одного. Отвратившись от Бога, желание утрачивает цельность, а обращаясь к чувственному миру, воспринятому отдельно от Бога, рассыпается на множественность, которую и видит теперь падший разум. Желание становится множественным, разделяется на много отдельных разнородных и порой даже противоречивых желаний. «Уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (разумею Бога), люди предались разнообразию и множеству телесных желаний», — пишет святитель Афанасий Великий<sup>215</sup>. Соответственно, человек расстается с постоянным и единым наслаждением, чтобы постигнуть множество наслаждений чувственных: «Полюбив же удовольствие, душа начала многими способами доставлять его себе», — отмечает святитель Афанасий<sup>216</sup>.

Влекаясь отовсюду этими многочисленными чувственными желаниями, целостная душа рассеивается во все стороны и разделяется. Мышление движется во многих направлениях, растекаясь и рассеиваясь каждое мгновение в ту сторону, где находится приятное для чувств<sup>217</sup>. «Разум, — отмечает авва Евагрий, — блуждает, когда он страстный, и он неукротим, когда осуществляет свои желания»<sup>218</sup>. Увлекаемый непрестанно изменяющимся вихрем желаний, разум утрачивает постоянство и мир, которые были присущи ему, когда он действовал нормальным образом, созерцая Бога. Он несется в бурном безостановочном потоке, не зная покоя.

Душа оказывается разделенной не только множеством желаний, живущих в ней, но еще и двойственностью, которая проявляется в познании добра и зла, приобретенном в грехопадении. «По мере того как человек старается помышлять о благе, — замечает блаженный Диадок Фотикийский, — тотчас вспоминает он о зле, потому что из-за преступления Адама память человеческая оказывается разделенной на двоякое помышление»<sup>219</sup>.

Как правило, человек, охваченный чувственными желаниями и наслаждениями, полностью предается им. «Те, кто предаются чувственным и тленным удовольствиям, тратят всё желание своей души на плоть и так становятся целиком плотью», — пишет святитель Григорий Палама<sup>220</sup>. С этого времени они претерпевают обусловленные плотью ограничения и превратности. «Сила греха...

215. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 3.

216. Там же. 4.

217. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 6, 2.

218. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 85.

219. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 88.

220. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1112C.

действительно увлекает душу посредством удовольствия в страдание плоти, столь близкой», — отмечает преподобный Максим<sup>221</sup>. От связи человека с плотью через наслаждение проистекают для него тление и смерть<sup>222</sup>. «Изначально обманутые видимостью удовольствия, мы предпочли смерть жизни. Наслаждение есть мать смерти», — говорит преподобный Максим Исповедник<sup>223</sup>.

Из духовного существа, каковым человек был по первоначальной природе, он, извращая свое желание, делает сам себя существом душевным, плотским и, утрачивая основную характеристику своей природы<sup>224</sup>, становится подобен животным<sup>225</sup>. «Грубый и безрассудный инстинкт, подталкивая их к нечистоте, заставляет их забыть о человеческой природе»<sup>226</sup>. «Душа припадает к наслаждениям тела, как звери — к корму»<sup>227</sup>.

Отвертив вожделевательную способность от Бога, дабы направить ее на чувственную реальность, предполагая найти в ней более доступное и быстрое наслаждение, человек в своих надеждах на наслаждение терпит глубокое разочарование. Получив опыт чувственного удовольствия, он сталкивается с болью.

Человеку в первозданном состоянии боль была незнакома<sup>228</sup>: духовное наслаждение, которое он испытывал, пребывая в единстве со Святой Троицей, было полностью ее лишено. Но перестав в грехопадении быть духовным существом и став чувственным, человек приобрел неизбежного спутника наслаждения — боль<sup>229</sup>. «Человек на опыте познает, что абсолютно всякое удовольствие своим следствием имеет боль», — замечает преподобный Максим Исповедник<sup>230</sup>.

Человек получает опыт не только боли физической, но также, и прежде всего, опыт душевного и нравственного страдания, которое принимает форму печали. «Печаль (λύπη) души есть итог наслаждения чувств. Ибо печаль души вызывается этим наслаждением», — отмечает толкователь «Вопросоответов к Фалассию»<sup>231</sup>. Обращая к чувственному миру вместе с вожделевательной способностью и свой разум и направляя его туда, человек предлагает разуму объект, который не соответствует более его предназначению и несообразен его природе. «Разум, — пишет преподобный Максим, — действует противоположно своей природе, когда

221. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

222. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию 61. Ср.: Там же. Схолия 11.

223. Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 3, 18.

224. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 15.

225. Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 302.

226. Там же.

227. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5.

228. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию 61.

229. Ср.: Там же. 58; 61; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 23; 68; Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 42.

230. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

231. Там же. 58. Схолия 3. Ср.: Там же. 58.



прилепляется к поверхностному, то есть к чувственному и телесному. С этого момента он порождает печаль души, непрестанно бичуемой хлыстом совести»<sup>232</sup>.

Но печаль эта проистекает еще и от того, что объект желания и полученное удовольствие совершенно несоразмерны природе вожделевательной способности и тому наслаждению, которое ей уготовано. Мы видели, что желание человека было сотворено для Бога. «Наша способность желать была приспособлена к безграничности предмета наших желаний и соразмерена с ним», — уточняет святой Николай Кавасила<sup>233</sup>. Бог, по его словам, «подстроил под Себя и нашу душу, и нашу вожделевательную способность, и все наше существо»<sup>234</sup>. «Именно сообразно Христу было создано человеческое сердце, как безграничный ларец, достаточно просторный для того, чтобы содержать в себе Самого Бога»<sup>235</sup>.

Как мы видели, по природе человек обладал способностью наслаждаться соразмерно Божественным благам, обетованным ему. Отвратив свою вожделевательную способность от Бога и направив ее на чувственные объекты, он предлагает ей лишь то, что конечно, частично, ограничено, относительно. Продолжая при этом желать бесконечного и абсолютного, — ибо в результате грехопадения вожделевательная способность изменилась не по природе, а только по направленности и осталась соразмерной своей изначальной и нормальной Божественной цели, — человек неизбежно обречен на неудовлетворенность. Ни одно из явлений этого мира, неизбежно конечное, не в состоянии соответствовать бесконечному желанию бесконечного, существующему внутри него. «Наша способность желать... мы свидетельствуем, что в природе ничто не может ее насытить, но в сравнении с ней все оказывается недостаточным», — утверждает святой Николай Кавасила<sup>236</sup>. Желанию бесконечного наслаждения, которое живет в человеке, поскольку присуще его природе, соответствуют только ограниченные и недолговечные удовольствия. Они сразу по прекращении оставляют в человеке болезненное опустошение. «Ничто в этом мире не насытит нас, ничто не удовлетворит наших желаний, мы всегда жаждем, поскольку никогда не достигаем предмета наших устремлений. Ибо человеческая душа жаждет бесконечного, а преходящий мир как ее насытит? Именно об этом говорил Спаситель самарянке: *Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять* (Ин. 4, 13)»<sup>237</sup>.

Человек, разочаровываясь после удовлетворения каждого из своих чувственных желаний, продолжая ощущать где-то глубоко в себе изъян, несоответствие между реально достигнутым и своими фундаментальными надеждами

232. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58.

233. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 7, 60.

234. Там же. 7, 61.

235. Там же. 2, 90.

236. Там же. 7, 60.

237. Там же. 2, 90.

(он это чувствует, не понимая истинного смысла того, что чувствует), мечется от объекта к объекту, исчерпывает одну за другой различные сферы этого мира, никогда не обретая окончательного предела поискам. «Каковы бы ни были блага, которыми одарен человек, — утверждает святой Николай Кавасила, — даже если бы он обладал всей совокупностью благ, он смотрит дальше и за пределами здешних благ ищет благ отсутствующих. Кратко говоря, ничто не утоляет наше желание, ничто не облегчает нашей жажды радости, ничто не насыщает полностью нашей способности наслаждаться»<sup>238</sup>.

Таким образом, падший человек живет в состоянии постоянной фрустрации, неизбежной онтологической неудовлетворенности. Даже если иногда удовлетворение какого-либо желания дает ему на мгновение иллюзию обретения того, что он искал, то объект желания, который он на миг принял за абсолютный, в итоге оборачивается для него вещью ограниченной и относительной и открывается пропасть, отделяющая человека от истинного абсолюта. Тогда печаль в его сердце становится более сильной. Она выражает тревогу, которую он испытывает перед этой пропастью, и свидетельствует о переживании им глубокой неудовлетворенности. Ему кажется, что он может найти лекарство от неудовлетворенности в том, что в действительности является ее причиной: вместо того чтобы признать, что ощущаемая им пустота происходит от отсутствия Бога в нем и, следовательно, только Бог в состоянии ее заполнить<sup>239</sup>, он хочет увидеть в этом призыв к обладанию и наслаждению новыми чувственными объектами, которые, как он всегда верит, могли бы ее удовлетворить.

Чтобы избежать боли, которая следует за каждым удовольствием, и наконец в полной мере удовлетворить свое желание бесконечного наслаждения, падший человек упорствует в бешеной погоне за бесконечными желаниями в поисках новых наслаждений, коллекционирует и умножает удовольствия, чтобы попытаться восстановить целостность, постоянство и абсолютность, по которым он продолжает тосковать, полагая в своем заблуждении, что может обрести бесконечное в неопределенном. Упоминая о связи боли с наслаждением в чувственности падшего человека, преподобный Максим Исповедник пишет: «Поскольку удовольствие исчезает вместе со средствами, которые его вызывают, и на опыте за удовольствием всегда следует страдание, человек начинает еще сильнее стремиться к удовольствию, пытаясь избежать страдания. Он думал, что при таком подходе сможет отделить одно от другого и оставить себе одно лишь удовольствие, соединенное с любовью к самому себе (*φιλαυτία*) и полностью избавленное от боли. Но под действием страсти он не понял, что по природе невозможно, чтобы удовольствие хоть когда-нибудь было без боли. Ибо вина,

238. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 7, 60.

239. Ср. Ин. 4, 14.

которая порождает боль, была смешана с удовольствием, даже если испытывающие боль кажутся забывшими о ней, ибо под действием страсти удовольствие влечет ее за собой»<sup>240</sup>. Сияясь избежать боли через возобновление и преумножение удовольствий, человек, по замечанию преподобного Максима, напротив, добивается только возрастания своего страдания: «В некотором роде мы на самом деле увеличиваем вину, которая по природе обрекает нас на боль, вынуждая облегчать эту боль удовольствием. Желая ускользнуть от ощущения боли, мы прибегаем к удовольствию, когда пытаемся успокоить природу, угнетенную силой боли. Но, сияясь притупить наслаждением движения боли, мы еще больше подтверждаем обязательство, которое эти движения дали наслаждению, ибо мы не способны иметь в себе наслаждение, лишенное боли и вины»<sup>241</sup>.

Иначе говоря, как это ни парадоксально, человек, отправившийся на поиски удовольствия, всегда обретает в итоге только боль во всех ее формах. Преподобный Максим Исповедник многократно повторяет, что «человек в поисках наслаждения неизбежно не достигает цели, вплоть до того, что он даже не может насладиться самим этим чувством так, как ему хотелось бы»<sup>242</sup>. Попытка человека обрести счастье вне Бога с самого начала была неизбежно обречена на провал, поскольку, как подчеркивает преподобный Максим, на деле сопряжена с невозможностью: «Это предприятие обладать независимо от Бога, более Бога, не по Божией воле Божественными дарами было неосуществимым»<sup>243</sup>.

Теперь можно задать себе вопрос: как Адам и те, кто поступили подобно ему, смогли променять Божественное блаженство, к которому они были предназначены по природе, на удовольствия неизмеримо более низкие, получаемые от чувственной реальности, со всеми вытекающими из этого отрицательными последствиями? Святитель Иоанн Златоуст, сравнивая чувственные блага с духовными, не может видеть ничего, кроме безумия, в поведении, при котором первые предпочитают вторым: «Наслаждение, — пишет он, — есть лишь преходящее удовольствие. Да, наслаждение быстро улетучивается. И мы не сумеем задержать его даже на несколько мгновений, ибо таков удел всех вещей человеческих и чувственных. Как только мы их получаем, так они от нас ускользают... Они не дают нам ничего устойчивого и надежного, ничего незыблемого или постоянного. Они утекают быстрее, чем воды рек, и оставляют лишенными и нищими всех, кто их ищет с такой большой поспешностью. А духовные блага, напротив, предстают перед нами совершенно иными. Они прочны, надежны, постоянны и вечны. [Не является ли] странным безумием менять неизменные

240. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

241. Там же. 61.

242. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1156С.

243. Там же.

блага на преходящее удовольствие, бессмертное благоденствие на сиюминутные наслаждения и истинное и вечное счастье на легкомысленные и скоротечные похоти?»<sup>244</sup>

### 3. ПАТОЛОГИЯ АГРЕССИВНОСТИ

В человеческой душе помимо вожделевательной способности присутствует и способность агрессивная, или раздражительная (*θυμός*). Эта способность принадлежит самой природе человека и является одной из составляющих человеческой души от ее сотворения.

а) Первая функция агрессивности у человека в его здоровом состоянии (у Адама до грехопадения, у человека, восстановленного во Христе) заключалась в противостоянии всему, что может отвратить от Бога и от пути обожения, к которому Бог предназначил его по природе. Эта способность, по словам святых отцов, была водворена в душе человека Богом, чтобы позволить ему бороться со злом, точнее, противостоять нападениям бесов, бороться с искушениями, отвергать и сокрушать дурные помыслы, внушаемые ему духовными врагами<sup>245</sup>. Адам и Ева в раю были искушаемы диаволом. Они пользовались этой способностью, чтобы соблюсти данную им Богом заповедь, иными словами, чтобы удержаться на пути, куда их поставил Господь при сотворении, чтобы оставаться едиными с Богом и возражать в Нем духовно. Именно благодаря этой способности, которую Бог вложил им в души, они могли противостоять искушению, отвергать внушения лукавого и избегать таким образом грехопадения. «Именно как оружие, — говорит блаженный Диадох Фотикийский, — Бог дал нашему естеству целомудренный гнев»<sup>246</sup>. Если бы Ева воспользовалась им против змия, ею бы не овладело страстное удовольствие<sup>247</sup>. Святой Исихий Иерусалимский отмечает, что эта способность «была дана нам Богом как броня и лук»<sup>248</sup>. Он говорит о применении «праведном, согласном с природой, раздражительной части против ... сатаны, змия»<sup>249</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет, в частности: «Что касается раздражительности (*θυμός*), гнева (*ὀργή*), ненависти (*μίσος*), нужно, чтобы эти силы бодрствовали при дверях, как сторожевые псы, с единственной целью сопротивляться греху, чтобы они пользовались своей природной силой

244. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на книгу Бытия 1, 4.

245. Ср.: Евагрий Понтийский. Мысли 17; Диадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 31.

246. Диадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62.

247. Там же.

248. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 31.

249. Там же. 126.

против вора, против врага, который проскальзывает внутрь, чтобы похитить Божественное сокровище, и приходит, чтобы ограбить, убить, погубить»<sup>250</sup>. Преподобный Никита Стифат рассуждает в том же направлении: «Если желание и разум по природе тянутся к Божественному, то гнев для них является орудием правосудия против змия, который один нащептывает разуму и подсказывает ему получить свою часть плотских наслаждений»<sup>251</sup>. «Природа раздражительной силы души (θυμός), — уточняет авва Евагрий, — состоит в борьбе с бесами»<sup>252</sup>. «Вот как следует пользоваться раздражительной частью: с ненавистью биться против змия»<sup>253</sup>. «Благая агрессивность (θυμός) — способность чистой души уничтожать дурные помыслы»<sup>254</sup>, — отмечает он в другом месте.

Именно благодаря этой способности, употребленной в соответствии с истинной природой, духовный человек, преодолевая все препятствия, может удержаться, не уклоняясь, на пути единства с Богом. Душа, по словам преподобного Максима, «пользуется раздражительной силой, чтобы с любовью защищать предмет своих притязаний»<sup>255</sup>. По этой причине он и советует: «Пусть наш разум движется, чтобы найти Бога, и пусть... способность к агрессии сражается, чтобы Его сохранить»<sup>256</sup>.

Именно благодаря действию раздражительной силы человек может, в частности, сохранить свое желание всегда устремленным к Богу, препятствуя ему обращаться на чувственные вещи, куда его увлекает искушение. Вот как пишет преподобный Макарий Египетский: «Когда восстают страсти, тогда благоразумные люди их не слушают, но разъяряются против дурных желаний и объявляют им войну»<sup>257</sup>. Такая позиция для духовного человека является непременным и привычным душевным расположением, говорит блаженный Диадок Фотикийский<sup>258</sup>, утверждая на этом основании, что гнев при его нормальном, соответствующем природе употреблении приносит душе наибольшую пользу<sup>259</sup>. Это учение развивает и преподобный Иоанн Кассиан Римлянин<sup>260</sup>.

Именно благодаря борьбе, которую духовный человек ведет при помощи своей способности к агрессивности, он может сохранить себя духовно чистым: «Есть в уме гнев, сообразный природе, — пишет авва Исаия, — и без гнева

250. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 18, 3.

251. Никита Стифат, *прп.* О душе 57. Ср.: Там же. 33.

252. Евагрий Понтийский. Практик 24.

253. Евагрий Понтийский. Тракта́т к монаху Евалогию 10.

254. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 9.

255. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыоответы к Фалассию 55.

256. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

257. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 15, 51.

258. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 43.

259. Там же. 62.

260. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 3, 3; 8, 7–8.

не было бы никакой чистоты в человеке, если бы он не разъярялся против всего того, что сеет в нем враг»<sup>261</sup>.

Способность к агрессии оказывается особенно полезной в молитве, когда для достижения чистого созерцания человек должен отвергать все помыслы, которые стараются отвлечь его от Бога. Вот что пишет об этом авва Евагрий: «Когда ты бываешь искушаем, не молись, не обратив прежде в гневе несколько слов к тому, что тебя охватывает. Если ты обратишься к помыслам с гневом, ты смутишь и рассеешь внушаемые врагом картины»<sup>262</sup>.

Именно благодаря правильно употребленной агрессивности человек, сопротивляясь со всех сторон испытанию искушением, обнаруживает меру и истинную ценность своей привязанности к Богу. «Есть в уме гнев, сообразный природе. И без ненависти к врагу достоинство не откроется душе», — пишет авва Исаия<sup>263</sup>.

б) Второе естественное и нормальное назначение способности к агрессии — дать человеку возможность бороться за стяжание духовных благ, к которым он стремится по природе<sup>264</sup>, чтобы достичь предназначенного ему Царства Небесного, ибо, по словам Христа, *от дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). *С сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него* (Лк. 16, 16). Итак, [правильное употребление агрессивности] позволяет человеку приложить все усилия, необходимые для выполнения его задачи, иными словами, для того, чтобы возрасти духовно и стяжать подобие Божие. Вот что пишет авва Евагрий: «Разумная душа действует согласно природе, когда ее раздражительная часть сражается за добродетель»<sup>265</sup>. Эта способность позволяет человеку направить и вознести все свои способности к Богу, в первую очередь, ум. Вот совет преподобного Максима Исповедника: «Пусть ум (νοῦς) весь целиком упорядочится пред Богом, натянувшись посредством агрессивности как некая тетива»<sup>266</sup>. Она позволяет человеку также, собрав все силы воледелательной способности, устремить их к Богу, «укреплять желание»<sup>267</sup>, «сосредотачивать», по словам преподобного Максима, «движение желания на любви к Богу»<sup>268</sup>. И еще агрессивность помогает человеку бороться за духов-

261. Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 2, 7.

262. Евагрий Понтийский. Практик 42.

263. Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 2, 8.

264. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 39. Ср.: Там же. Схолия 1.

265. Евагрий Понтийский. Практик 86.

266. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

267. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 49. Схолия 6.

268. Там же. 49.

ное наслаждение, к которому он стремится. Вот почему авва Евагрий утверждает, что «природа раздражительной силы в том, чтобы бороться за наслаждение», подразумевая под этим «духовное наслаждение и следующее за ним блаженство»<sup>269</sup>. «Бороться за наслаждение» означает сражаться за то, чтобы стяжать его, а также чтобы сохранить, — и это вторая функция агрессивности, тесно связанная с первой<sup>270</sup>. Вот почему авва Евагрий пишет еще, что «ангелы напоминают нам о духовном наслаждении и последующем блаженстве, чтобы побудить нас обратить раздражительность против бесов»<sup>271</sup>.

Способность к агрессии, когда она действует всеми перечисленными выше способами, приобретает форму праведного гнева, мудрого и святого, который советует применять Псалмопевец, говоря: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4, 5). Когда человек пользуется этой способностью в соответствии с природой и ее нормальным предназначением, тогда он благоразумен<sup>272</sup> и «здорово поступает»<sup>273</sup>.

Однако во грехе человек извращает эту способность, перенаправляя ее от нормального и благого употребления на употребление противоестественное<sup>274</sup> и неразумное<sup>275</sup>. И тогда эта способность становится нездоровой: «Нечистая способность к агрессии (*θυμός*) — это способность больной души», — пишет авва Евагрий<sup>276</sup>. Вместо того чтобы бороться за стяжание и сохранение духовных благ, она сражается за приобретение и сохранение чувственных псевдоблаг, к которым человек обратил разум и направил желание<sup>277</sup>. [Эта сила] вся целиком служит чувственным желаниям, обуревающим падшего человека<sup>278</sup>, и посвящает себя поиску и сохранению связанного с ними удовольствия. Святые отцы часто намекают на глубокую связь, которая существует между агрессивностью и удовольствием. Авва Дорофей, например, утверждает, что причиной гнева является «в особенности любовь к удовольствию (*φιληδονία*)»<sup>279</sup>. У падшего человека агрессивность сохраняет функцию борьбы за удовольствие, так как, по словам аввы Евагрия, ее природа «в том, чтобы биться за наслаждение,

269. Евагрий Понтийский. Практик 24.

270. Там же.

271. Там же.

272. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 15, 51.

273. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 15.

274. Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 31; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 27.

275. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Там же; Ориген. Беседы на книгу Бытия 1, 17.

276. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 9.

277. Ср.: Никита Стифат, *прп.* О душе 34.

278. Ср.: Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 3.

279. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 131.

каким бы оно ни было», но поскольку человек отвернулся от Божественных благ и лишился духовного наслаждения, постольку удовольствие чувственное, плотское становится тем, что эта сила стремится достичь и удержать.

Мы увидели, что за опытом чувственного удовольствия неизбежно следует опыт боли: физической, а также, и в первую очередь, психологической и моральной. Именно поэтому у падшего человека раздражительная сила употребляется не только для борьбы за обладание удовольствием и за сохранение его, но также для того, чтобы избежать этой боли<sup>280</sup>, чтобы вообще избежать всякого неудовольствия и всякого страдания<sup>281</sup>.

Осуществление этой противоестественной цели предполагает вторую форму извращения раздражительной силы. Перестав бороться с бесами и их искушениями, начав отныне повиноваться их внушениям и исполнять их волю, человек обращает ее против себе подобных в той степени, в какой он видит в них либо препятствия к осуществлению своих чувственных желаний и к достижению ожидаемого в связи с ними удовольствия, либо источник страданий, связанных с эгоистической любовью, которую он питает к самому себе. «Вещественное и мирское мы предпочли заповеди любви, и поскольку мы к этому привязаны, постольку сражаемся против людей, тогда как должны были бы предпочесть любовь ко всем людям любви к видимым вещам»<sup>282</sup>, — объясняет преподобный Максим Исповедник, обвиняющий в первую очередь себялюбие, которое «ради получения малого удовольствия настраивает нас одних против других, как хищников»<sup>283</sup>. А авва Евагрий настаивает на том, что основную роль в этом играют бесы, которые «увлекают нас мирскими желаниями и вынуждают раздражительную составляющую противоестественным образом бороться с людьми»<sup>284</sup>.

Святые отцы единодушно подчеркивают противоестественный и неразумный характер такого употребления раздражительной силы, которое соответствует настоящему извращению этой способности, уклонившейся от своего естественного и нормального предназначения и направившейся к противоположной цели. Именно такими понятиями изъясняется авва Евагрий, когда советует: «Не извращай употребление раздражительной силы до того, чтобы против естества раздражаться на брата своего»<sup>285</sup>. «Природа вложила в нас движения гнева, чтобы мы им пользовались против адского змия, нашего врага, а мы употребляем его против наших братьев», — с горечью замечает препо-

280. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

281. Там же.

282. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 7.

283. Максим Исповедник, *прп.* Письма 28 // PG 91, 620C.

284. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 9.

285. Евагрий Понтийский. Трактат к монаху Евалогию 10.



добный Иоанн Лествичник<sup>286</sup>. Авва Исаия говорит: «Гнев, согласный с природой... для нас превратился в гнев против ближнего по любым неразумным и пустым поводам. Ненависть, согласная с природой... у нас противоестественно извратилась, она заставляет нас ненавидеть и презирать ближнего»<sup>287</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский тоже говорит о «гневе, противоестественно направленном на людей»<sup>288</sup>. Святой Никита Стифат, заметив, что «если человек вооружается гневом только против древнего змия, то он действует в соответствии с природой»<sup>289</sup>, говорит также о противоестественном характере новой устремленности, сформировавшейся под воздействием греха, и, в равной степени, о ее неразумном характере: «Если [человек] вооружается гневом против себе подобных... то он действует неразумно (οὐλογικῶς), при этом он живет вопреки здравому смыслу (ἀλόγως)»<sup>290</sup>, то есть бессмысленно, безумно.

Еще более безумным является применение раздражительной силы против Бога. Эта способность была вложена в природу человека, чтобы он мог бороться против всего, что стремится отдалить его от Бога. В силу греховности он доходит до того, что применяет ее противоположным образом, используя против всего, что может приблизить его к Богу, порой устремляя даже против самого Бога. Так, преподобный Варсонофий замечает: «Вместо ненависти, согласной с Богом, той, которая ненавидит зло, [диавол] не вложил ли в нас ненависть извращенную, которая ненавидит благо и Самого Бога?»<sup>291</sup>

Здесь можно отметить, что тот же принцип икономии, на который мы указывали, говоря о вождевательной способности человека, действует и в его способности к агрессии: в человеке присутствует только одна раздражительная сила, которая может быть использована двояко, точнее, в двух противоположных и несовместимых друг с другом направлениях. Вот что пишет об этом святитель Григорий Нисский: «Человеческая природа в любом случае выбирает между двумя противоположными сторонами»<sup>292</sup>. Авва Евагрий тоже утверждает, что «природа раздражительной составляющей... — биться за наслаждение, каким бы оно ни было»<sup>293</sup>. Но, как мы показали, одно из этих направлений соответствует естественному предназначению, является нормальным и здоровым, а другое отвращает раздражительную способность от нормальной цели, заставляет действовать против природы и формирует ее болезнь.

286. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 141.

287. Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 2, 7–8.

288. Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 136.

289. Никита Стифат, *прп.* О душе 33.

290. Там же. 34.

291. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 97 (188).

292. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 3.

293. Евагрий Понтийский. Практик 24.

В действительности направленность агрессивной способности связана с направлением, которое человек дает двум другим основным силам своей души: разуму и желанию. Им агрессивность помогает достигать их целей. Это хорошо показывает преподобный Никита Стифат: «Способность к агрессии, — пишет он, — служит посредником между желанием и разумом души. Она в каждом — как орудие в его движении против природы или согласно с природой. Когда желание и разум устремляются естественным образом к Божественному, тогда агрессивная сила — праведное орудие в каждом человеке, обращенное только против змия, который нашептывает им и предлагает вкусить плотских удовольствий и насладиться человеческой славой. Но когда они обращаются против естественного движения, когда извращают свою силу, когда от созерцания вещей Божественных переходят к вещам человеческим, тогда раздражительная сила становится орудием несправедливым, служащим греху. Тогда через нее желание и разум сражаются с теми и нападают на тех, кто стремится ниспровергнуть их побуждения и похоти»<sup>294</sup>.

Мы увидим, что у падшего человека большая раздражительная сила воплощается в первую очередь именно в страсти гнева (в широком, святоотеческом понимании этого слова). Тогда мы и разберем ее многочисленные патологические последствия.

#### 4. ПАТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

Человек был сотворен свободным, то есть располагающим независимой волей, обладающим властью самому принимать решения относительно себя и не подчиняться никакой необходимости<sup>295</sup>. Свобода (ἐλευθερία) — одно из свойств Божественной природы, и, творя человека по Своему образу, Бог вложил в него это свойство<sup>296</sup>. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Если бы человеческая жизнь управлялась некой необходимостью, то образ был бы ложным, потому что он был бы искажен отличием от своего образца. Как можно было бы называть образом самодержавной природы то, что находилось бы под игом, в рабстве у необходимости?»<sup>297</sup>

294. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 16.

295. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Об устроении человека 16; Большое огласительное слово 5, 30; Василий Великий, *свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 12; 25; Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 324D; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 16; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 15, 23; 25; 40; Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 4, 37, 1, 4.

296. Кирилл Александрийский, *свт.* Глафира на Книгу Бытия // PG 69, 24C; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 14.

297. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 5.

Сообщая человеческой природе свободу, Бог пожелал, чтобы эта природа была причастна Его собственному совершенству<sup>298</sup>. «Именно свободой, — пишет святитель Григорий Нисский, — человек богоподобен, ибо независимость и самостоятельность свойственны Божественному блаженству»<sup>299</sup>. Он утверждает даже, что «именно свободой человек равен Богу (ισόθεος)»<sup>300</sup>. Последние утверждения указывают, что человек является образом Божиим преимущественно благодаря своей свободе. Они не противоречат традиционному пониманию, согласно которому человек подобен Богу духом: свобода на самом деле является одной из способностей самого духа. Воля (θέλησις), по замечанию преподобного Максима Исповедника, — «это воля духовной души»<sup>301</sup>; свободное движение характеризует природу жизни духовной природы<sup>302</sup>. И святитель Григорий Нисский пишет в том же смысле, что свобода выбора — это «произволение (προαίρεσις), нечто избавленное от подчинения и самовластное, состоящее в свободе мысли»<sup>303</sup>.

Творя человека свободным, Бог желал, чтобы благо, приобретенное человеком, который соединится с Ним через осуществление подобия, было поистине его благом. Бог, по учению святителя Григория Назианзина, «оказал человеку честь, сообщив ему свободу, чтобы благо принадлежало как собственности тому, кто его выбирает, не менее, чем Тому, Кто вложил начала блага в природу»<sup>304</sup>. На распространенное возражение о том, что Бог не должен был творить людей свободными, чтобы они не могли согрешить, святитель Ириней Лионский отвечает: «Если предположить это... то общение с Богом не имело бы ценности и не было бы ничего желанного во благе, которое приобреталось бы ими без движений, попечений и усердия с их стороны и появлялось бы обязательно и без усилий». Обладая «благом непременно, а не по свободному выбору... они даже не понимали бы совершенства блага и не могли бы им наслаждаться»<sup>305</sup>. Преподобный Макарий Египетский отмечает: «Если не признаешь за человеком свободной природы, то сделаешь его недостойным похвалы. Поистине, кто по природе добр и совершенен, достоин похвалы... Поистине, недостойно похвалы... благо, у которого нет свободы выбора»<sup>306</sup>.

298. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 304C; Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 16.

299. Григорий Нисский, *свт.* Слово о смерти // PG 46, 524A.

300. Там же.

301. Максим Исповедник, *прп.* Сочинения богословские и полемические 1. Ср.: Диспут с Пирром // PG 91, 293B.

302. Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 301AB.

303. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 30.

304. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45 // PG 36, 632C.

305. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 4, 37, 6.

306. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 27, 21.

А вот слова святителя Григория Нисского: «Тот, кто был сотворен во всем по образу Божества, должен был иметь в своей природе свободную и независимую волю, чтобы приобщение Божественным совершенствам было вознаграждением за его добродетель»<sup>307</sup>. Человек и не смог бы по-настоящему стать богом, если бы ему недоставало одного из существенных свойств Божественной природы — свободы. А с другой стороны, он не был бы по-настоящему добродетельным, если бы добродетели были ему в некотором роде навязаны, если бы он не стяжал их свободным раскрытием своей воли навстречу освящающей благодати Божией. «Совершаемое по принуждению, — замечает преподобный Иоанн Дамаскин, — не есть добродетель»<sup>308</sup>.

В нормальном, первозданном состоянии свобода (ἐλευθερία) для человека состоит в том, чтобы зависеть только от самого себя, то есть действовать в согласии с собственной природой. «Свобода — это тождественность природе и согласие с ней», — пишет святитель Григорий Нисский<sup>309</sup>. Преподобный Максим Исповедник говорит точно так же, что она заключается для человека в согласовании расположения личной воли, или воли «гномической» (θέλημα γνωμικόν), с его волей природной (θέλημα φυσικόν), устремленной к Благу и совершенству природы в Боге, Который есть ее основание и цель<sup>310</sup>. Иными словами, свобода для каждого состоит в том, чтобы постоянно выбирать Благо, всегда делать выбор в пользу Бога.

Мы показали, что природа человека есть устремленность к Богу с целью обожения. И поэтому только тогда, когда все способности пребывают в согласии с природой и направлены к Богу и когда осуществляется подобие человека Логосу, он может быть поистине самим собой, действовать в соответствии с природой и не зависеть ни от чего внешнего или постороннего. Именно в добродетелях, как мы равным образом показали, состоит истинная природа человека, именно через них являет он образ Божий и осуществляет Его подобие. Живя добродетельно, человек не просто ведет такую жизнь, при которой он является самим собой и действует в согласии с собой, движим собственной природой, а не чем-то внешним или посторонним, что навязывается ему или паразитирует на его воле, — он еще и действует в согласии с Самим Богом, приобщен Его всевышней воле и Его абсолютной свободе. Человек, соединившийся с Богом через добродетели и потому обоженный, свободен Божественной свободой: это свобода славы детей Божиих, о которой говорит апостол Павел (Рим. 8, 21).

307. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 5.

308. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 12.

309. Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении 85 // PG 46, 101D.

310. См. особо: Максим Исповедник, *прп.* Сочинения богословские и полемические 1; Письма 2 // PG 91, 396C; Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1116B; Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A, CCSG 23, 35; PG 90, 905A, CCSG 23, 69.

Святитель Григорий Нисский учит, что в этих трех принципах, которые подразумевают друг друга и по сути означают одно и то же: подобие Божие, жизнь в добродетели и жизнь в соответствии с природой, — заключается для человека подлинная свобода. «Свобода, — пишет он, — есть подобие тому, кто не имеет хозяина, государя, подобие, данное нам Богом от начала. И поскольку, с одной стороны, свобода есть тождество своей собственной природе и согласие с ней, то все, что свободно, соединяется с тем, чему оно подобно. Но поскольку, с другой стороны, добродетель не имеет над собой хозяина, постольку именно в ней и есть свобода, ибо свобода не имеет хозяина. И поскольку Божественная природа есть источник всякой добродетели, постольку именно в Боге соединяются те, кто очищен от зла, чтобы Бог был всем во всех»<sup>311</sup>.

Итак, человек может реализовать свою свободу в совершенстве, только поступая согласно Божественным заповедям, которые указывают ему, как возрастать в добродетели и все больше и больше приближаться к Богу. Поэтому преподобный Марк Подвижник называет заповеди «заповедями свободы», «делом свободы» или, вслед за апостолом Иаковом<sup>312</sup>, «законом свободы»<sup>313</sup>. По этой же причине блаженный Августин пишет: «Есть лишь одна истинная свобода — свобода блаженных и тех, кто прилепляется к Божественному закону»<sup>314</sup>. Это — продолжение учения Христа: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 31).

«Свобода есть воля разумной души, готовой устремиться к своему предмету», — говорит блаженный Диадок Фотикийский<sup>315</sup>. Это была свобода, которой обладал Адам в раю. Его воля осуществляла свою естественную цель, которая состояла в том, чтобы стремиться к лучшему<sup>316</sup>, и произвольно тянулась к добру, ничем не смущаясь<sup>317</sup>. Зная истинное благо и не желая знать ничего, кроме него, человек стремился к нему без колебаний, он не взвешивал добро и зло, за и против, лучшее и менее хорошее. Зная, в чем подлинное благо, и абсолютно отвергая зло, он не делал выбора в обычном понимании этого слова, не рассматривал множество возможностей, не принимал решения: он тянулся к благу произвольно, реализуя через такое распоряжение собственной свободой подобие Божественному первообразу, ибо, учит преподобный Иоанн Дамаскин, «следует знать, что в Боге мы говорим о намерении, но не о выборе в собственном смысле. Бог не обдумывает. Ведь обдумывать свойственно неведению,

311. Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении 85.

312. Ср. Иак. 2, 12.

313. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 5–7, 8.

314. Августин Иппонский, *блж.* О свободной воле 1, 15.

315. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 5.

316. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 2 // PG 44, 796D.

317. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 36; Амбигвы 45 // PG 91, 1353CD.

и когда знают, не обдумывают»<sup>318</sup>. К Адаму в его безгрешном состоянии можно было приложить слова пророка Исаии: *Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуместь отвергать худое и избирать доброе, ибо прежде нежели этот младенец будет разуместь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее* (Ис. 7, 15–16).

Адам был сотворен Богом для обожения, поэтому он стремился к благу произвольно. Он удерживался на этом пути свободно, так как, помимо возможности «пребывать во благе и возрастать в нем с помощью Божественной благодати», у него была возможность «оставить благо, уйти ко злу, отделившись от Бога путем обдуманного выбора»<sup>319</sup>, «он был способен уступить натиску сатаны или не уступить и имел такую возможность»<sup>320</sup>. Впрочем, кроме этой свободы, Господь наделил его и знанием о том, как ею правильно распоряжаться и каково в норме ее назначение. Он указал человеку, как пользоваться свободой во всем ее совершенстве, через заповедь не вкушать плода с дерева познания добра и зла<sup>321</sup>. «Зная, — пишет святитель Афанасий Великий, — что произволение человека может склоняться в ту и другую сторону, Он заранее принял меры и предписал ему закон, Он укрепил благодать, которую даровал человеку»<sup>322</sup>.

Однако диавол постоянно искушал человека распорядиться свободой не так, как указал Господь, желающий, чтобы человек был действительно свободным и познал истинное благо в полном самораскрытии и в совершенном расцвете своей природы. Пока Адам не уступал искушению, оно играло даже положительную роль: искушение позволяло [сохранять ситуацию, при которой] обожение было действительно желанно человеку, и в этом проявлялась его истинная воля. «Нужно было, чтобы человек сначала подвергся испытанию», — пишет преподобный Иоанн Дамаскин. «Неиспытанный, неискушенный человек отнюдь не является достойным. Приведенный к совершенству через искушение в соблюдении заповеди, он познал нетление в награду за свою добродетель»<sup>323</sup>. Именно в искушении свобода по-настоящему раскрывается как таковая, потому что, с одной стороны, перед ней раскрываются другие возможности, а с другой стороны, воля подвергается испытанию и показывает, какова мера привязанности к Богу, через то, насколько сильно воля отвергает все, что может отдалить ее от Бога.

318. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 22.

319. Там же. 2, 12.

320. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 22. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 4, 37, 2; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 15, 25; 36; 40; 27, 10; 11.

321. См. Быт. 2, 17.

322. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.

323. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

Человек, несмотря на все блага, предложенные ему Богом, уступил дьявольскому искушению. Он воспользовался свободой воли, чтобы отвернуться от Бога, стал причастен злу, которое предложил ему лукавый, и впустил грех в себя и в весь тварный мир.

Все святые отцы единодушно говорят о том, что зло в человеке и в мире — это результат того, что человек злоупотребил своей свободой, и это было им задумано, измышлено, сотворено и затем осуществлено через плохой выбор его свободной воли, его личной воли или, по словам преподобного Максима Исповедника, «гномической»<sup>324</sup>. «Не существует зла вне выбора», — утверждает святитель Григорий Нисский<sup>325</sup>. «Именно свободный выбор дает ощутимость [злу]»<sup>326</sup>, именно злоупотребление свободой воли «породило порывы в сторону зла»<sup>327</sup>. «Итак, ответственность за недуги падает на наше неблагоразумие, которое избрало худшее вместо лучшего»<sup>328</sup>. Преподобный Антоний Великий то же самое говорит о недугах, постигших падшего человека: «Все, что было за пределами нашей природы, происходило от нашей свободной воли»<sup>329</sup>.

Отвернувшись от Бога, Адам утратил свободу, подобную той, что присуща его Божественному первообразу. Он более не свободен свободой Бога. Сбылось обещанное змием: человек стал как Бог; он действительно приобрел такую форму свободы, которая позволяет ему руководить собой, ссылаясь только на самого себя, и у него создается впечатление, что он абсолютно самостоятелен, самодостаточен и может измерять себя своей собственной меркой. Пользуясь этой свободой, он делает себя богом, который хочет быть совершенно независимым от истинного Бога. Но в этом человек глубоко заблуждается. Свобода, существование которой обусловлено падением, губительна для него<sup>330</sup>, а он между тем полагает, что она позволит ему достичь расцвета. Через эту падшую свободу человек действительно становится как бог, но не бог, тогда как исконная свобода, устремленная к Богу, напротив, позволяла ему стать истинным богом по благодати. Человек во грехе неправильно пользуется свободой, которая была дана ему для того, чтобы добровольно повернуться к Богу: его душа, говорит святитель Афанасий, «не знает, что сотворена не просто устремлять свою деятельность, но устремлять на должное. Потому и апостольское слово заповедует: *Все мне позволительно, но не все полезно* (1 Кор. 6, 12)»<sup>331</sup>.

324. Помимо ссылок, приведенных ниже, см.: *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 22.

325. *Григорий Нисский, свят.* Трактат о девстве 12, 2. Ср.: Большое огласительное слово 7.

326. *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово 5.

327. *Григорий Нисский, свят.* Беседы на Екклесиаста 8, 3. Ср.: *Василий Великий, свят.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла.

328. *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово 5.

329. *Антоний Великий, прп.* Послания 5.

330. Ср.: *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 15, 23.

331. *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников 4.

Преподобный Максим Исповедник показывает, что человек через грех отделяет свою свободу воли, свою «гномическую волю» от своей воли природной, создает разногласия между ними, что через нее он разобщается со своей природой<sup>332</sup>, вместе со всеми способностями своего естества отвращается от естественной жизни и начинает жить противоестественно, отворачивается от Блага, проникая во все формы зла, и тем самым себя разрушает. «Когда в начале диавол-искуситель... ввел человека в заблуждение соблазном наслаждения, он отделил нашу волю от Бога и от других. Разрушив прямоу нашей воли, диавол тем самым разделил природу и разорвал ее на множество мнений и представлений; со временем он, споспешествуемый нашими возможностями, сделал законом поиск и обнаружение всякого рода зла. Чтобы зло пребывало во всех людях, диавол делает опорой злу это непримиримое противоречие воли, позволившей ему коварно убедить человека однажды отвернуться от движения своей природы»<sup>333</sup>. Вовлеченный своей противоестественной свободной волей на путь зла, человек теперь устремляется по нему. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Если творение действует согласно природе, изменения [в нем] непрестанно происходят в лучшую сторону; но если творение свернуло с пути истинного, оно влечется непрерывным движением к противоположному состоянию»<sup>334</sup>.

Когда в первозданном состоянии Адам желал знать одного только Бога и жить только для того, чтобы быть подобным Ему, Его свободной воле, тогда, как мы увидели, он пребывал в согласии со своей природной волей, не выходил за пределы нормы, или логоса, своей природы и произвольно стремился ко Благу. Поскольку через грех человек приобрел знания о добре и зле, постольку осуществление свободы воли перестает быть простым, распадается на неопределенные размышления и теряет себя в запутанном дуализме добра и зла. Омраченный страстями, обманутый воображением, человек на самом деле более не имеет непосредственного знания о благе. Путая добро и зло, часто принимая зло за добро и наоборот, он в своем выборе подвержен постоянному риску ошибиться<sup>335</sup>.

Эта обсуждающая свобода есть искаженная форма той изначальной свободы, которую человек имел в своем единстве с Богом. Она даже является отрицанием этой [изначальной] свободы, ибо падший человек, отделив ее от природной воли, устремленной ко благу, использует для совершения зла и, как это ни парадоксально, заставляет служить своему собственному порабощению. От-

332. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A, CCSG 23, 35; PG 90, 893B, CCSG 23, 55; PG 90, 905A, CCSG 23, 69; Вопросыответы к Фалассию 42; Письма 2.

333. *Максим Исповедник, прп.* Письма 2.

334. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово 8.

335. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91, 1353C.



вернувшись от собственной природы, человек подвижим более не самим собой, а тем, что ему чуждо; им завладело противоестественное, то есть зло.

Из-за злоупотребления свободой человек становится рабом греха<sup>336</sup>, пленником желаний и чувственных удовольствий, к которым устремлен<sup>337</sup>, он находится в услужении у ложных божеств, которых сделал из тварных вещей<sup>338</sup>. Святые отцы постоянно показывают, как падший человек, даже тогда, когда ему кажется, что он свободен или освобождается, остается рабом. «Итог этой неподходящей свободы — суровое рабство»<sup>339</sup>, — замечает преподобный Исаак Сирин. Падший человек на самом деле прикован к плоти<sup>340</sup>, руководим ее законом<sup>341</sup>, служит ее чувствам<sup>342</sup>, претерпевает тиранию желаний<sup>343</sup>, подчиняется поиску удовольствия и страху перед страданием<sup>344</sup>, является рабом своих пороков<sup>345</sup> — одним словом, рабом своих страстей<sup>346</sup>. Последние имеют над человеком поистине тираническую власть, его душа находится у них в плену<sup>347</sup>. В таком состоянии человек более не является самим собой. На нем всецело паразитируют страсти, впущенные в него грехом. Человек, подвижимый этими устремлениями, чуждыми его исконной и сущностной природе, является душевнобольным. Собственно говоря, действует уже не он — это в нем живет закон греха<sup>348</sup>.

Человек, поработенный собственными страстями, является также рабом дьявола и бесов. Он находится не только под влиянием, но даже подчинен и раздавлен тиранией лукавого<sup>349</sup>. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что «тот, кто не подчиняет Богу собственной воли, подчиняется Его противнику»<sup>350</sup>. Преподобный Макарий Египетский так описывает двойное рабство, которое

336. Ср.: Ин. 8, 34; 2 Пет. 2, 19; Рим. 6, 20; Ис. 61, 1; Рим. 6, 6.17; 8, 21; Гал. 5, 1.

337. Ср.: Тит. 3, 3; Рим. 6, 19.

338. Ср. Гал. 4, 3–9.

339. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 42.

340. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 37, 11.

341. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 76.

342. Ср.: Никита Стифат, *прп.* О душе 34.

343. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

344. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

345. Там же.

346. Это утверждение, согласное со Священным Писанием (ссылки на него даны выше), очень часто встречается у святых отцов. В следующей главе мы встретимся с ним не раз. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 12; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 78; Никита Стифат, *прп.* О душе 57; Сотницы 3, 75; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 122; Климент Александрийский. Строматы 2, 144, 3; Иустин Философ, *мч.* Первая апология 53.

347. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 27, 42.

348. Ср. Рим. 7, 17.20.23.

349. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 5, 409–413.

350. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 42.

человек терпит от страстей и сил зла: «Со времени грехопадения и изгнания из земного рая человек опутан в два ряда. Одни путы происходят от самой жизни, от сопряженных с ними дел, от любви ко всему видимому. Изнутри душа опутана, окутана, скована зловредными духами, которые удерживают ее во мраке»<sup>351</sup>. Очевидно, имеет место прямая связь между этими двумя видами уз: оттого, что человек живет во зле, бесовские силы имеют над ним такую власть; через эти страсти он открывается им и позволяет им жить в себе<sup>352</sup>.

В таком состоянии не много уже остается от исконной свободы человека. Если в Боге и в добродетели человек руководил собой сам в соответствии с природой и приобщался верховной воле Бога, то, отвратившись от нее и живя противоестественно, он уже действует не сам, но в нем действует чуждая, овладевшая им природа, которую составляют страсти, перекрывшие грехом подлинную природу, повелевающие ею и паразитирующие на ней.

## 5. ПАТОЛОГИЯ ПАМЯТИ

Память была дана человеку от сотворения для того, чтобы он мог с ее помощью постоянно помнить о Боге и таким образом быть постоянно связанным с Ним умом и сердцем. «Мы получили память, чтобы носить в себе Христа», — пишет святой Николай Кавасила<sup>353</sup>. Таким образом, памятование о Боге являлось нормой для человека. Вот почему преподобный Макарий Великий пишет: «Нужно, чтобы христианин всегда помнил о Боге»<sup>354</sup>. А вот слова святителя Григория Назианзина: «Мы должны вспоминать о Боге чаще, чем мы будем. И если можно так сказать, мы не должны делать ничего, кроме этого»<sup>355</sup>.

Памятование о Боге подразумевает на первом уровне память о заповедях, через которые человек прилепляется к Богу, творя Его волю: это заповеди, данные Богом в раю Адаму и Еве<sup>356</sup>, заповеди Христа, обращенные к человеку, восстановленному воплощенным Словом<sup>357</sup>. Кроме того, памятование о Боге подразумевает и «память о добродетелях», которая не оставляет никакого места страстям<sup>358</sup>.

351. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 21, 2.

352. Ср.: Там же.

353. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 91.

354. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 43, 3. Ср.: Василий Великий, *свт.* Письма 22; Правила, пространно изложенные 5; Ориген. Беседы на книгу Чисел 24, 2.

355. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 27, 4.

356. Ср.: Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 56.

357. Там же.

358. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 56.

Как видно из последнего, памятование о Боге (μνήμηθεοῦ) — это и память о Божиих благодеяниях<sup>359</sup>, имея которую мы Его благодарим. На этом особенно настаивает преподобный Марк Подвижник: «Вот что должно быть отправной точкой правильного образа действий, согласного с Богом, — пишет он. — Незабвенно и постоянно надлежит тебе содержать в уме своем с непрестанным размышлением все бывшие и бывающие с тобой промыслительные действия человеколюбивого Бога и все благодеяния Его во спасение души твоей. Не следует допускать омрачения твоей памяти через порок, источник безразличия; нельзя не памятовать о многих и великих Его благодеяниях и по этой причине бесполезно и неблагоприятно проводить остальное время жизни. Ибо такие непрестанные воспоминания, словно стрекало, погоняют сердце, подвигают его всегда к исповеданию, к смирению, к благодарению с сокрушенной душой, к радению обо всем добром, чтобы взамен стяжать согласный с Богом образ жизни, благие нравы и всякую добродетель»; тот, кто, «не забывая никогда Божиих благодеяний, имеет такой помысл, тот склоняет себя, направляет и понуждает на всякий благой подвиг добродетели и на всякое делание правды, будучи всегда ревностным и готовым творить волю Божию»<sup>360</sup>.

Эта форма «памятования о Боге» естественно переходит в главную свою форму — непрестанную молитву, которую обычно святые отцы и называют этим выражением<sup>361</sup>. Такая молитва, как подчеркивает блаженный Диадок Фотикийский, для ума, «который требует от нас дела, должного удовлетворить его потребность в постоянном движении», является «единственным занятием, полностью отвечающим его цели»<sup>362</sup>. В то же время она и является его «собственной работой»<sup>363</sup>, единственным делом, которое соответствует его природе. «Молитва заставляет ум заниматься той деятельностью, которая ему свойственна», — отмечает авва Евагрий<sup>364</sup>. Он же пишет, что «молитва — это деятельность, которая подобает уму, иными словами, лучшее и наиболее соответствующее его применение»<sup>365</sup>. Адам в раю «жил в молитве»<sup>366</sup>, не оставляя этого непрестанного памятования о Боге<sup>367</sup>. Также и святые, вернувшись

359. См., например: *Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные* 294.

360. *Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю* 4.

361. См. об этом: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 156 и далее; Sieben H. J. "Mnèmè Theou" // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1980. Vol. 10. Col. 1407–1414.*

362. *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 59.

363. *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 61.

364. *Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве* 83.

365. Там же. 84.

366. *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 1, 1. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры* 2, 11.

367. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 56; *Григорий Синаит, прп. Главы* 60–61.

во Христе к первоначальному состоянию Адама и «приблизившись к совершенству, непрестанно имеют в сердце память о Господе Иисусе»<sup>368</sup>.

Действительно, именно благодаря этому постоянному памятованию о Боге человек может соединиться с Ним согласно своему природному предназначению. «Духовная цельность — это память в состоянии чистоты», — пишет преподобный Исаак Сирийский<sup>369</sup>. Памятование о Боге укрепляет человека в хранении и исполнении заповедей — иными словами, он может сберечь себя от страстей и взрастить в себе добродетели<sup>370</sup>.

Памятование о Боге является в значительной степени условием любви к Богу<sup>371</sup>, которую ему свойственно вызывать и возвращать<sup>372</sup>, памятование и любовь всегда идут рука об руку<sup>373</sup>. Это верно прежде всего для самой совершенной ее формы — непрестанной молитвы, но также и для воспоминания о благодеяниях Божиих. Вот что советует преподобный Марк Подвижник: «Храни перед глазами благодеяния, полученные от рождения и до нынешних пор, как телесные, так и духовные, размышляя о них и вызывая в памяти написанное: *И не забывая всех воздаяний Его* (Пс. 102, 2), чтобы ты был удобоподвигаем на любовь к Богу... чтобы самопроизвольно, за воспоминанием о Его благодеяниях и еще больше под влиянием действия свыше, твое сердце было уязвлено любовью и желанием»<sup>374</sup>.

Постоянное памятование о Боге в молитве является для человека еще и способом достичь созерцания, которое, по словам преподобного Исаака Сирина, «обретает в нем вещество, на которое ему дано опереться»<sup>375</sup>. Святой патриарх Каллист также говорит, что памятование «заставляет отсвечивать Божественные лучи в очищенном уме»<sup>376</sup>. Вплоть до самых высоких ступеней духовной жизни память сопровождает деятельность ума<sup>377</sup>, и именно «в своей памяти», как пишет преподобный Исаак, человек «возносится выше природы» в познании/видении Бога, которое сообщает ему Дух Святой<sup>378</sup>.

Благодаря памятованию о Боге человек держит Бога во внутренней клетке своего ума<sup>379</sup> и заставляет пребывать Его в своем сердце. «Вмещать Бога озна-

368. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

369. Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 1.

370. Ср.: Там же. 33.

371. Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 32, 3.

372. Ср.: Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 85; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 32; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

373. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 93.

374. Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 11.

375. Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 1. Этот пункт будет подробно рассмотрен в 6-й части, главе 3, § 5.

376. Каллист Ксанфопул, свт. Главы о молитве 3.

377. Ср.: Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 33.

378. Там же. 65.

379. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 23.

чает иметь Его воцарившимся в себе благодаря памятованию, — говорит Василий Великий. — Тогда мы становимся храмом Божиим, когда земные попечения не прерывают безостановочного памятования»<sup>380</sup>.

По этим же причинам память о Боге является для человека, ею обладающего, источником огромной радости<sup>381</sup>, «рождает в душе неизреченное счастье»<sup>382</sup>. И Псалмопевец говорит: *Вспоминал я Бога и веселился* (Пс. 76, 4).

Благодаря непрестанному памятованию о Боге человек начинает думать только «о едином на потребу» и ведет существование, сосредоточенное только на Боге, в соответствии с предназначением своей природы. Говоря иначе, память о Боге подразумевает забвение мира<sup>383</sup>, отсутствие всякого чувственного воспоминания о мирском<sup>384</sup>. Равным образом она подразумевает для человека забвение о себе. Духовный человек, по словам преподобного Исаака, «забывает сам себя. Он забывает свою природу. Он не вспоминает больше уже ни о чем из века сего. Но он не перестает обдумывать и постигать все то, что открывает величие Бога». Он обладает «памятью, связанной с тем родом жизни, который он ведет... он не думает о мирском, он об этом не вспоминает»<sup>385</sup>. «Когда память о Боге сделала душу своим пастбищем, тогда она стирает любое другое воспоминание»<sup>386</sup>, — обобщает он.

Если память человека полностью занята памятованием о Боге, то эта способность, в первоначальном и естественном состоянии человеческой природы, является совершенно целостной, простой и однородной<sup>387</sup>. Все помыслы человека сосредоточены в памяти на том, что для его ума составляет единственный предмет внимания. В памятовании о Боге, как замечает преподобный Иоанн Кассиан, человек «сосредоточивает все свое внимание на единственной цели, деятельно заставляет сходиться на ней все помыслы, поднимающиеся... в его уме»<sup>388</sup>. Тогда память становится устойчивой и неподвижной<sup>389</sup> и обретает покой<sup>390</sup>.

Когда память полностью занята памятованием о Боге и «лишена всякого образа», тогда «сердце чисто»<sup>391</sup>. Благодаря памятованию о Боге человек хранит себя

380. Василий Великий, *свт.* Письма 2, 4.

381. Ср.: Илия Экдик. Главы познавательные 12; *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 60.

382. *Каллист Ксанфопул, свт.* Главы о молитве 3.

383. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 56; *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные 6.

384. Ср.: Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 8; 10; *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 37.

385. Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 85.

386. Там же. 73.

387. Ср.: Григорий Синаит, *прп.* Главы 60–61.

388. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 6.

389. Ср.: Григорий Синаит, *прп.* Главы 61.

390. Ср.: Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 8.

391. Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 82. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 32.

от посторонних помыслов, которые внушает лукавый<sup>392</sup>. Память о Боге исключает всякий дурной помысел<sup>393</sup> и не позволяет проявляться никаким дурным наклонностям<sup>394</sup>. Она является орудием против бесов<sup>395</sup>, позволяя человеку не только оставаться неуязвимым для их нападений, но и справляться с ними, отражать их<sup>396</sup>.

Память, используемая таким образом в соответствии с природой, является здоровой. Во грехе же она действует против природы и становится больной<sup>397</sup>. Эта болезнь заключается в извращении, а точнее, в изменении направления ее деятельности, как и в случае с описанными выше способностями человека: если в нормальном состоянии человеческой природы она служит исключительно природному предназначению — памятованию о Боге и Благе, пребывая также в забвении относительно чувственной реальности и всякого зла, то во грехе она, напротив, восстает против природы, забывает о Боге и Благе и помнит о зле и чувственной реальности<sup>398</sup>.

Эта болезнь памяти естественным образом поражает ум, который является органом памяти: полностью соразмерно тому, насколько он позабыл о Боге, он оказывается вовлеченным в абсолютно чуждую для себя деятельность и сталкивается с духовными удушьем и смертью. Вот как пишет преподобный Исаак Сирин: «То, что происходит с рыбой, когда она покидает воду, происходит и с умом, когда он оставляет память о Боге и расплывается в памяти о мире»<sup>399</sup>. Все способности, напрямую зависящие от этого, подобным же образом испытывают на себе патологические последствия заболевания памяти. Так, преподобный Максим Исповедник считает, что забвение Бога и добра является, наряду с неведением, основной страстью/болезнью разумной части души<sup>400</sup>.

Забвение Бога играет центральную роль в грехопадении человека, наряду с неведением Бога, которое идет с ним рука об руку. По этой причине святитель Григорий Палама усматривает в оставлении «памяти и созерцания Бога» сущность греха прародителей<sup>401</sup>. А преподобный Марк Подвижник замечает:

392. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 53, 16.

393. Ср.: Дниадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 5; 97.

394. Там же. 3.

395. Там же. 33.

396. Там же. 81.

397. Прп. Исихий Иерусалимский (Слово о трезвении и молитве 32) и прп. Григорий Синаит (Главы 61) говорят напрямую о болезни памяти.

398. Об этой bipolarности памяти, способной действовать как «по природе», так и «против природы», четко говорит прп. Исаак Сирин (Слова подвижнические 65).

399. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 43.

400. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 68. См. также: «Забвение естественных благ есть порок души, наделенной мышлением» (Вопросоответы к Фалассию. Пролог).

401. Григорий Палама, *свт.* 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 46. Ср.: Там же. 50.

«Писание говорит: *Ад и пагуба открыты пред Господом* (Притч. 15, 11). Это говорится о сердечном неведении и забвении. Ад есть неведение, пагуба же есть забвение»<sup>402</sup>, и оба духовно умерщвляют человека<sup>403</sup>. Преподобный Марк Подвижник и вслед за ним преподобный Иоанн Дамаскин, как мы уже указывали, считают, что забвение (λήθη) вместе с неведением (ἄγνοια) и духовным небрежением (ῥαθυμία) — один из трех «диавольских гигантов», дающих начало всем страстям и всем недугам, поражающим падшего человека<sup>404</sup>. Преподобный Марк Подвижник так описывает эти три основных и неотделимых друг от друга духовных недуга, их взаимосвязь и последствия: «Это три чуждых гиганта, мощных и сильных, которых ты должен знать. На них опирается вся мощь нашего грозного духовного врага... Те, кого считают мощными гигантами зла, суть неведение, мать всех зол, забвение, ее сестра, подруга и помощница, и небрежение, которое ткет в душе темные, из черных туч, одежды и покров. Последнее укрепляет и усиливает две других, сообщает им устойчивость, хронически внедряя зло и укореняя его в особенно беспечной душе. Остальные страсти произрастают и набирают силу благодаря небрежению, забвению и неведению. Они опираются друг на друга и не могут держаться друг без друга. Через них проявляется могущество вражеских сил и крепость князей зла, через них вся армия злых духов вкрадывается, укрепляется и может осуществлять свои замыслы»<sup>405</sup>.

Мы видим, что из процесса грехопадения сложно выделить то, что стоит на первом месте: искушение ли чувственным удовольствием заставило человека забыть о Боге и не знать Его, или, наоборот, неведение Бога и забвение о Нем заставило его обратиться к чувственному миру. Как мы отметили, здесь присутствует диалектика двух этих позиций, позволяющая ставить на первое место то одно, то другое.

Блаженный Диадок Фотикийский отдает предпочтение первому решению: именно из-за искушения чувственным удовольствием Адам и Ева позабыли о Боге. «Что зрение, вкус и прочие чувства рассеивают память сердца, когда пользуемся ими без меры, об этом первой возвещает нам Ева. В самом деле, пока она не взглянула на запретное древо сластолюбно, до тех пор крепко помнила заповедь Божию. Вот почему она была еще словно покрываема крылами любви Божией... Когда же посмотрела на это древо сластолюбно, коснулась его с великим похотением и затем вкусила от плода его с неудержимым вождением... тогда она все свое вождение предала этому удовольствию, примешав Адама

402. Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 61–62.

403. Там же. 62.

404. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 10–13; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душе-полезное // PG 95, 88.

405. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 12. Ср.: Там же. 13.

к своей ошибке с помощью видимой привлекательности плода. С этих пор уму человеческому стало затруднительно памятовать о Боге и о заповедях Его»<sup>406</sup>.

Другие святые отцы располагают события в обратном порядке. Вот о чем говорится в одной из апофтегм: «Старцы сказали: “Сатанинские силы, предваряющие всякое падение, тройки: забвение, небрежение и желание. Поистине, всякий раз, когда приходит забвение, оно порождает небрежение, из небрежения происходит желание, и желание заставляет людей падать”»<sup>407</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский говорит о том же: «Из-за забвения мы впадаем в небрежение, а из-за небрежения... в непристойные желания»<sup>408</sup>. И преподобный Макарий Египетский: «Ум, который отвергает памятование о Боге, поддается либо гневу, либо сладострастию»<sup>409</sup>. Преподобный Марк Подвижник разделяет это мнение, когда, в частности, пишет: «Всякий же забывающий о Боге становится сладострастным»<sup>410</sup>.

Память, забыв о Боге, дробится, рассеивается и наполняется и занимается множеством помыслов о чувственном мире, к которому повернулся человек. «Начало и причина помыслов, — пишет преподобный Григорий Синаит, — это являющийся следствием грехопадения раскол простой и однородной памяти. Становясь сложной и противоречивой из простой и однородной, она утратила память о Боге и исказила свои способности»<sup>411</sup>. Эта болезнь памяти очевидным образом сказывается на всех способностях души. Ум, прежде занятый одной только мыслью о Боге, теперь постоянно наводняется потоком мирских воспоминаний, число которых все увеличивается.

Память вместе с воображением становится для человека основным путем, по которому чуждые помыслы проникают в его сердце и занимают его разум, становится одним из главных источников «отвлекающих ее помыслов»<sup>412</sup>. Именно из памяти человек получает большинство представлений, которые становятся для него также внушениями/искушениями. Более всего именно память подает разуму «простые помыслы», которые призывают его страстное расположение<sup>413</sup>. Преподобный Максим Исповедник учит: «По трем путям проникают в ум страстные помыслы: это ощущение, физическое телосложение и память... Память равно внушает уму страстные помыслы, когда вновь рождаются воспоминания, вызывающие в нас страсти»<sup>414</sup>. Но часто память подает страстные по-

406. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56.

407. Апофтегмы N 273.

408. Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 32.

409. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 54, 10.

410. Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 122.

411. Григорий Синаит, прп. Главы 60.

412. Ср.: Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 33.

413. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 84; 3, 42.

414. Там же. 2, 74.



мыслы и напрямую<sup>415</sup>, как подчеркивает преподобный Фалассий, который видит в этой способности основной источник подобных помыслов, при этом источник наиболее опасный: «Есть три вещи, через которые ты получаешь страстные помыслы: чувства, память и телесная конституция. Самые назойливые помыслы — те, что приходят из памяти»<sup>416</sup>. Память поставляет такие помыслы, в частности, потому, что содержит в себе воспоминания о прошлых ошибках и следы прежде воцарившихся в человеке страстей<sup>417</sup>, в особенности связанных с ними удовольствий<sup>418</sup>, что делает подобные представления мощным источником соблазна<sup>419</sup>. Память в этом случае часто приводится в движение и возбуждается бесами, которые особенно стремятся подтолкнуть ее к этим воспоминаниям<sup>420</sup>.

По всем этим соображениям память падшего человека является одной из важнейших причин возбуждения и поддержания страстей<sup>421</sup>. Вот почему преподобный Исаак Сириин видит в ней очаг страстей, место, где можно обнаружить их все<sup>422</sup>.

Поэтому «воспоминание о зле» (μνήμη τοῦ κακοῦ) становится у падшего человека привычным душевным расположением (ἔξις)<sup>423</sup>. Воспоминание о зле вытесняет на различных уровнях воспоминание о добре, которое исконно было единственным в памяти; не в силах заместить его полностью, оно все же оставляет ему место, уменьшив его в большей или меньшей степени.

Это всегда приводит к тому, что в память внедряется еще одно разделение, первоначально ей незнакомое и раскалывающее ее на две части. Как говорит блаженный Диадокх Фотикийский, «ум наш, с тех пор как соскользнул в двойственность ведения, имеет некое принуждение в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, даже не желая того... Действительно, в той мере, в какой он старается помышлять доброе, тотчас припоминается ему и худое, потому что память человеческая из-за преступления Адама оказалась разделенной на двоякое помышление»<sup>424</sup>.

415. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 84.

416. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 46.

417. Ср.: Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 33. Евагрий обращает внимание, что «если у нас о чем-то есть страстные воспоминания, то это потому, что мы их предмет ранее восприняли со страстью, и, наоборот, все предметы, которые мы воспринимаем со страстью, потом вызовут в нас страстные воспоминания» (Практик 34).

418. Ср.: Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 93; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 19.

419. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 10.

420. Ср.: Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 33; Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 10; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 10, 44–46.

421. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 32; 4, 16; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 85; Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 33.

422. Ср.: Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 8.

423. Ср.: Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 3; 5; 83; Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа 6.

424. Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 88.

Воспоминания о добре и зле не только соседствуют, они смешиваются, еще более усиливая путаницу, которую память и мыслительная способность уже приобрели из-за множества и разнообразия помыслов, их осаждающих<sup>425</sup>.

Даже если падший человек, по словам Исихия Иерусалимского, «покрыт бездной забвения»<sup>426</sup>, все же воспоминание о Боге и о благе после грехопадения Адама не сделалось совсем невозможным, но значительно затруднилось. «С этих пор, — говорит блаженный Диадок Фотикийский, — уму человеческому стало затруднительно памятовать о Боге и Его заповедях»<sup>427</sup>. «Непослушание, — пишет в том же ключе преподобный Григорий Синаит, — исказило отношения простой памяти с благом, умертвило ее способности и ослабило ее природное влечение к добродетели»<sup>428</sup>. Как мы видели, ум человека осажден и занят множеством воспоминаний о мирских предметах и множеством помыслов, страстных или нет, но в любом случае чуждых Богу. Эти воспоминания приходят человеку на ум в силу того, что человек привязан к миру, а также из-за воздействия бесов, которые, в частности, таким способом стремятся удержать его далеко от Бога<sup>429</sup>. На самом деле во всех случаях эти мирские воспоминания исключают памятование о Боге. Принцип икономии, описанный нами на примере рассмотренных выше способностей человека, равным образом действует и в сфере памяти: чем более она помнит о Боге, тем меньше она помнит о мире, и наоборот: чем больше она помнит о мире, тем меньше о Боге.

## 6. ПАТОЛОГИЯ ВОООБРАЖЕНИЯ

Воображение (*φαντασία*) — это одна из познавательных способностей человека<sup>430</sup>, притом одна из самых элементарных<sup>431</sup>. Ее естественное назначение со-

425. О путанице в памяти см.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85.

426. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 116.

427. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 56.

428. Григорий Синаит, *прп.* Главы 61.

429. Это действие ясно открывается человеку, который в молитве силится обрести воспоминание о Боге, как это подчеркивает, в частности, Евагрий: «Бес, — пишет он, — ужасно ревнив к человеку, который молится, и использует все средства, чтобы не дать ему достигнуть цели, поэтому он непрестанно оживляет в нем через память мысли о предметах» (О молитве 46. Ср.: Там же. 44; 45; 68). В другом месте он поясняет более пространно: «Когда бесы видят тебя полным рвения к истинной молитве, они внушают тебе помыслы о некоторых предметах, которые представляют необходимыми, а затем сразу же возбуждают воспоминание, которое к этому присоединяется, пуская разум на его поиски; затем, когда разум этого не находит, он сильно опечаливается и огорчается. Тогда во время молитвы они напоминают ему об объекте поисков и воспоминаний, чтобы разум, изнуренный этим общением, не достиг плодоносной молитвы» (Там же. 10).

430. Ср.: Никита Стифат, *прп.* О душе 37.

431. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 59.

стоит в том, чтобы дать человеку возможность представлять себе чувственно воспринимаемые вещи как таковые<sup>432</sup>. Следовательно, воображение напрямую связано с ощущением<sup>433</sup> и чувственной сферой<sup>434</sup>. Оно преобразует ощущения в образы и позволяет человеку иметь представление о том, что он воспринимает, в виде образа<sup>435</sup>. В сочетании с памятью воображение позволяет также представлять себе воспоминания, оставшиеся от воспринятого<sup>436</sup>.

Воображение — это не только способность преобразовывать ощущения в соответствующие образы и воспроизводить их тогда, когда они приходят на память, но и способность производить новые образы, сочетая множество образов целиком или по частям.

Таким образом, воображение способно принимать троякую форму воображения производящего, воображения воспроизводящего и воображения творящего<sup>437</sup>, причем каждая из этих форм опирается на предшествующую. На основе двух последних форм, в особом состоянии сна, воображение порождает сновидения<sup>438</sup>.

В первозданном состоянии человек обладал воображением, связанным исключительно с представлением существующих, чувственно воспринимаемых творений. Незаменимая в рамках необходимых взаимоотношений человека с творениями, эта способность не становилась тем не менее препятствием для его отношений с Богом и не отвращала человека от Него<sup>439</sup>, ибо тогда человек был бесстрастным и, пребывая в том состоянии, в котором был сотворен, не знал «дурного воображения», которое «противно... простому и прямому действию ума»<sup>440</sup>: порожденные воображением образы оставались «простыми», то есть не имели никакой связи со страстями<sup>441</sup> — не возбуждали страстей<sup>442</sup> и не были порождаемы ими. Поэтому такие образы могли иметь место

432. Ср.: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило* 69.

433. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры* 2, 17; *Никита Стифат, прп. О душе* 65; *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих* 2, 3, 59.

434. Ср.: *Пс.-Максим Исповедник. Схолии на Божественные имена* // PG 4, 201A.

435. Ср.: Там же // PG 4, 201B.

436. Ср.: Там же; *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические* 46.

437. Творческое воображение означает, в широком смысле, способность человека к творчеству или изобретению, которая часто действует разум более, нежели собственно воображение. Здесь мы будем описывать только воображение в узком смысле, то есть способность к созданию образов.

438. Ср.: *Григорий Нисский, свт. Об устройении человека* 13.

439. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну* 45 // PG 91, 1353C.

440. *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило* 64.

441. Так, прп. Максим Исповедник утверждает, что когда душа «в добром здравии, тогда и образы» ей предстают «простые и не несущие смятения» (Главы о любви 1, 89). Ниже он говорит о бесстрастии перед образами вещей (Там же. 1, 91).

442. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию* 49.

в рамках естественного созерцания (*φυσικῆ θεωρία*)<sup>443</sup>, оставаясь проницаемыми для логосов (или духовных причин) существ и для Божественных энергий, которые непосредственно воспринимались и созерцались умом Адама, представлявшего себе творения. Они помогали ему прославлять Бога в Его творении и соединять с Ним творение по Его замыслу<sup>444</sup>. Таким образом, человек в первоначальном состоянии располагал «благим воображением»<sup>445</sup>, «обращая ко благу» его движения<sup>446</sup> соразмерно использованию образов творений для того, чтобы возрастать самому и возносить творения к Творцу.

Из этого «благого воображения» во сне рождались «благие мечтания»<sup>447</sup>. Поскольку человек был бесстрастным, этим мечтаниям была свойственна чистота, они состояли из образов или сочетаний «простых» образов, которые свидетельствовали о здоровье его души, как указывает на это преподобный Максим Исповедник: «Когда душа начинает чувствовать себя здоровой, тогда образы во время сна начинают являться к нему простыми и не смущают»<sup>448</sup>. В рамках естественного созерцания эти мечтания принимали, кроме того, форму сновидений<sup>449</sup> — форму устойчивых, четко структурированных и соподчиненных совокупностей образов<sup>450</sup>, внушаемых Богом и наделенных определенным духовным смыслом, возносящих человека во время сна к Богу своим символическим характером. Как преподобный Максим Исповедник пишет о «простых» мечтаниях, так же блаженный Диадок Фотикийский замечает о подобных сновидениях, что они свидетельствуют о здоровом состоянии души: «Сны, являющиеся душе по любви Божией, — это несомненный признак здоровой души»<sup>451</sup>.

Обретая свое место в рамках естественного созерцания, воображение все же должно быть исключено из него в том, что касается прямого богопознания, поскольку Бог трансцендентен по отношению ко всему сущему и, следовательно, к любому процессу мышления, ко всякой мысли и уж тем более ко всякому представлению в форме образа или фигуры<sup>452</sup>. «Сказано, что никакого воображения не должно быть пред Богом. Ибо Бог есть просто раз и навсегда превыше

443. Ср.: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило* 64.

444. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну* 41 // PG 91, 1304D–1308B.

445. Ср.: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило* 64.

446. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 2, 56.

447. О различении «хороших снов» и «снов худых» см.: *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 38.

448. *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 1, 89.

449. Ср.: *Никита Стифат, прп. Сотницы* 2, 63.

450. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 37; *Никита Стифат, прп. Сотницы* 2, 61; 63.

451. *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 37.

452. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 68; *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 3, 49; *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах* 1, 5.

всего и за пределами всякой мысли»<sup>453</sup>, — пишет толкователь Дионисия Ареопагита. Итак, духовное возрастание подразумевало преодоление этого благого воображения наряду с преодолением чувственно воспринимаемого мира. Поведение первого человека по отношению к воображению соответствовало тому, что описывают святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы, упоминая тех, кто, будучи обновлен во Христе, достиг первоначального состояния человечества и движется по пути праотца Адама к совершенству, которое Бог предназначил для человека, сотворяя его: «Те, кто возросли, со временем отвергают всякое воображение — как благое, так и дурное. Они удаляются от него. Как воск тает на огне, так они обращают его в пепел и уничтожают чистой молитвой, избавлением и совлечением ума от всякой формы, ибо стремятся просто к Богу и... принимают Его и сливаются с Ним в одно целое вне образов»<sup>454</sup>. Единство с Богом в созерцании, как мы далее увидим более подробно, на самом деле возможно только в чистой молитве, то есть в такой молитве, которая подразумевает, с одной стороны, бесстрастие, а с другой — отсутствие каких бы то ни было представлений, помыслов и, в первую очередь, любых образов<sup>455</sup>, относящихся не только к чувственным и/или человеческим<sup>456</sup> вещам, но и к Самому Богу<sup>457</sup>.

На этом уровне созерцания воображение прекращает работу также во время сна. Человек постоянно пребывает в тесном единстве с Богом, и даже во сне дух его бодрствует. На место сновидений приходят Божественные видения. «Тот, кто просвещен в Духе Святом... видит в действительности и в уме, бодрствует он или спит, те блага, которые *не видел глаз, не слышало ухо*, которые *не приходили на сердце человеку* (1 Кор. 2, 9) и которые желают узреть сами ангелы», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>458</sup>. Однако эти видения являются уже не образами и больше не заставляют работать воображение<sup>459</sup>, но порождаются в уме (νοῦς) совершенного человека Самим Святым Духом<sup>460</sup>.

453. Пс.-Максим Исповедник. Схолии на Божественные имена // PG 4, 201С.

454. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 65.

455. См., например: Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 59; 68; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 66; Послания 39; Умозрительные главы 1, 46. См. также: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 65, где авторы в поддержку собственных замечаний пространно цитируют свв. Исихия Иерусалимского, Диадоха Фотикийского, Василия Кесарийского, Евагрия и Максима Исповедника.

456. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 49; Евагрий Понтийский. Толкование на 140-й Псалом (ed. J.-B. Pitra. P. 348); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 45.

457. Ср.: Апостолы Ам 181, 10; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 73; Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 5.

458. Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 61. Ср.: Там же. 3, 62.

459. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 59.

460. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 61; 64; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 62; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 59. Таковыми являются видения пророков.

Вот почему «не нужно называть их сновидениями, но скорее видениями и созерцаниями»<sup>461</sup>.

Вследствие первородного греха воображение в человеке становится инструментом его отделения от Бога. Именно порождениями воображения человек теперь заполняет ум, в котором Богу нет места.

Это верно по отношению к творческому воображению. Здесь можно только вспомнить объяснение святителя Афанасия Великого, согласно которому душа, не умея пребывать неподвижной и без объекта, после того как она отвернулась от Бога, к Которому ее предназначила первоначальная природа, принялась вообразить предметы, на которые она могла бы обратить внимание: «Душа не прекращает своей деятельности, но обращает ее уже не на добродетель и не на созерцание Бога: остановясь мыслью на не-сущем, она употребляет свои способности превратно, пользуясь ими для измышленных ею желаний»<sup>462</sup>. «Зло не от Бога и не в Боге, его не было в начале и нет у него какой-либо сущности. Но именно люди, с утратой представления о добре, стали сами себе по своему произволу выдумывать и воображать не-сущее. Человеческая душа, закрыв очи, дающие ей возможность созерцать Бога, измыслила себе злое и, на него обратив свою деятельность, полагает, что делает нечто, тогда как не делает ничего, потому что воображает именно несуществующее. И пребывает уже не такой, какой была сотворена, но в какое смешение сама себя привела, такой и показывает себя, ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им, но вместо Бога разыскала тленного и тьмы»<sup>463</sup>.

Так человек, потеряв знание о духовном мире, выстраивает себе при помощи разума и воображения мир фантазий, к которому прилепляется тем более, чем более этот мир соответствует его чувственным желаниям и развившимся страстям. Так падший человек оказывается душевнобольным в ирреальном мире, «так ничто из того, что является в жизни, не является таким, каково оно есть, но в соответствии с нашими искаженными фантазиями жизнь вместо одних вещей показывает нам другие, забавляясь надеждами своих блаженных почитателей, скрывая саму себя за обманчивым внешним видом»<sup>464</sup>.

Но равным образом падший человек заполняет свой ум, из которого он изгнал Бога, образами чувственного мира — их представляет ему воображение в союзе с памятью. Испытывая страстную привязанность к чувственному миру —

461. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 64.

462. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 4.

463. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 7. Ср.: ум, «будучи всегда в движении, часто создает себе пустые образы о тех вещах, которых не существует» (*Василий Великий, свт.* Письма 233, 1).

464. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 3, 4.

такому, который замкнут на самом себе и больше ничего не открывает его глазам о Создателе, падший человек позволил ему полностью захватить себя. Образы чувственного мира в его восприятии или в его воспоминаниях уже не такие, какими они были у первозданного Адама — проницаемыми для Божественных энергий, они не напоминают ему больше о Боге, не возносят к Нему, но полностью замутнены. Отчужденный от объектов, которые сведены к чувственному измерению, человек имеет ум, в котором без конца поселяются или проходят толпы помыслов о них или их образов. Это происходит не только в состоянии бодрствования, но еще и во сне, когда его наводняют образы сновидений<sup>465</sup>.

Воображение, по своей природе далекое от того, чтобы оставаться вспомогательной познавательной способностью, и связанное с памятью, также извращенной, доминирует над умом, влечет его вслед за собой<sup>466</sup> и теряет<sup>467</sup>. Поэтому «ум блуждает от призрака к призраку, растворяя один в другом»<sup>468</sup>. Воображение берет верх над душой, различными способами осаждая его. «Вот почему, — пишут святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы, — божественные отцы говорят о нем и против него множеством способов. Как Дедал из мифа, это воображение имеет множество форм и, как гидра, много голов... Именно через него проходят и приходят гнусные убийцы, которые соединяются и смешиваются с душой, которые делают из нее рой шершней, вместилище пустых и страстных помыслов»<sup>469</sup>. Таким образом, она не только «всеми силами противостоит чистой молитве»<sup>470</sup>, но уже не оставляет никакого места в душе помыслу и воспоминанию о Боге, которые в норме должны душу заботить. Преподобный Варсонофий сравнивает душу в ее нормальном состоянии, то есть в таком, когда она вся занята воспоминанием о Боге, с уже нарисованной картиной, к которой нельзя добавить никакой фигуры, никакого образа<sup>471</sup>. У человека в падшем состоянии происходит все наоборот: картина целиком заполнена фигурами и формами, навязанными воображением, и не имеет свободного места для мысли о Боге.

Во внутренней жизни падшего человека воображение занимает тем большее место и играет тем более пагубную роль, чем теснее оно связано со страстями. «В наше время, — пишет преподобный Максим Исповедник, — человек в своем движении находится во власти иррационального страстного воображения»<sup>472</sup>.

465. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 62.

466. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 56.

467. Отметим такое определение у *прп.* Иоанна Лествичника: «Воображение есть отвлечение ума» (Лествица 3, 37).

468. Иоанн Пустынник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 38).

469. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 64.

470. Там же.

471. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 193 (134).

472. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91, 1353C. Ср.: Главы о любви 2, 56.

С одной стороны, воображение возбуждает страсти, предоставляя им основу для действия и развития<sup>473</sup>. С другой стороны, прежде всего страстями вызвана деятельность воображения и ее результаты: питаясь в первую очередь тем, что представляется<sup>474</sup>, страсти заставляют воображение порождать образы (прежние или новые), которые страстям соответствуют и им же доставляют искомое удовольствие<sup>475</sup>. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Как ум голодного человека воображает хлеб, а ум жаждущего — воду, так и ум лакомки воображает всякого рода блюда, ум любителя наслаждений — фигуры женщин, ум тщеславного — почести от других людей, ум злопамятного — как отомстить тому, кто его обидел, ум ревнивца воображает, как сделать плохо тому, кого он ревнует, — и так со всеми остальными страстями»<sup>476</sup>.

Это происходит и в состоянии бодрствования, и во сне. С нездоровыми мечтаниями «бывает так же, как с телесными недугами, которые приобретаются не тогда, когда, как кажется, они появились, а гораздо раньше», — замечает преподобный Иоанн Кассиан. Они являются «признаком болезни, созревшей внутри... которую отдых и сон заставили проявиться снаружи, открыв скрытую лихорадку страстей, подхваченных нами оттого, что на протяжении дня мы опускались до нездоровых помыслов»<sup>477</sup>. Подвижникам всегда было известно, что сновидения формируются воображением в зависимости от предрасположенности тела<sup>478</sup> и души<sup>479</sup>, и в последнем случае это либо набор остатков воспоминаний, чаще всего связанных с делами и заботами предыдущего дня<sup>480</sup>, либо средства удовлетворить желания вожделевательной способности, либо, что касается раздражительной части души, это ответ на ее гнев или страхи, если речь идет о кошмарах. Так, преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что «занимающее душу и входящее в нее в состоянии бодрствования также удерживает на себе воображение и помыслы в состоянии сна»<sup>481</sup>. Преподобный Никита Стифат обращает наше внимание на то, что в сновидениях «мечтания ума соотносятся с расположением внутреннего человека и его заботами»<sup>482</sup>. А преподобный Максим Исповедник уточняет: «Когда возбуждено вожделение (ἐπιθυμία),

473. Ср.: Апофтегмы 2, 22; *Евагрий Понтийский*. Практик 23; *Максим Исповедник*, прп. Вопросы к Фаласию 59; Главы о любви 2, 56; *Диадок Фотикийский*, блж. Подвижническое слово 49.

474. Ср.: *Исаак Сирий*, прп. Слова подвижнические 8.

475. Ср.: Там же.

476. *Максим Исповедник*, прп. Главы о любви 2, 68; 69; 85.

477. *Иоанн Кассиан*, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 11.

478. Ср.: *Григорий Нисский*, свт. Об устройении человека 13 // PG 44, 172D.

479. Ср.: Там же // PG 44, 173C; *Иоанн Кассиан*, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 11; *Никита Стифат*, прп. Сотницы 2, 60.

480. Ср.: *Григорий Нисский*, свт. Об устройении человека 13 // PG 44, 172D.

481. *Симеон Новый Богослов*, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 62.

482. *Никита Стифат*, прп. Сотницы 2, 60.



тогда ум видит во сне то, что является предметом наслаждения. Когда возбуждена агрессивность (*θυμός*), он видит то, чем провоцируется страх»<sup>483</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет о том же: «Когда вождевательная часть души (*ἐπιθυμητικόν*) подталкивается к страстям, к объятиям, к наслаждениям и удовольствиям жизни, душа замечает то же самое и в сновидениях. Если раздражительная часть (*θυμικόν*) заставляет душу испытывать злобу по отношению к себе подобным, то снятся ей лишь нападения хищников, битвы и столкновения змей, и она спорит со своими противниками, как перед судом. Если же разумная часть (*λογιστικόν*) превозносится из-за тщеславия или гордости, то душа видит себя имеющей крылья и летящей по воздуху, восседающей на высоком троне или шествующей во главе народа перед кортежем повозок»<sup>484</sup>. Преподобный Никита Стифат еще более уточняет это описание связи сновидений с различными страстями: «Имеющий душу веществолюбивую и сластолюбивую ищет в сновидениях стяжания вещей и денежные прибитки, также женские лица и страстные объятия, от которых случается с ним осквернение плоти и одежды. У кого душа жадная и скупая, тот видит повсюду золото, взыскивает уплаты, умножает проценты, собирает [добытое] в сокровищницы, но он лишен милосердия и приговорен. Кто гневлив и завистлив, тому представляется, будто за ним гонятся звери или ядовитые пресмыкающиеся, и он испытывает великие ужасы и страхи. У кого тщеславием напыщена душа, тот видит себя прославленным, окруженным народом, воображает вершины власти и почитания. Он мнит, что обладает тем, чего у него еще нет или что вот-вот будет, и он всегда бдит. У кого душа горда или исполнена самомнения, тот видит себя разъезжающим на блестящих колесницах или летающим на крыльях по воздуху, а других всех трепещущими перед величием его власти»<sup>485</sup>. Таким образом, сны своим существованием и своей формой раскрывают природу и силу страстей, от которых они происходят<sup>486</sup>, и, стало быть, свидетельствуют о том, что душа больна, и даже проясняют, какими болезнями и в каких своих частях она особенно поражена. Как говорит авва Евагрий, «если в воображениях сна бесы, нападая на вождевательную часть, заставляют нас видеть собрания друзей, пиры с родственниками, хоры женщин и все прочие зрелища подобного рода, порождающие наслаждение, и мы принимаем эти образы с готовностью, то, значит, именно в этой части мы больны и здесь сильна страсть. Когда, с другой стороны, они беспокоят раздражительную часть, заставляя нас следовать по крутым дорогам,

483. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 69.

484. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 63.

485. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 60.

486. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 54; Григорий Нисский, *свт.* Об устроении человека 13 // PG 44, 172D; 173C.

показывая вооруженных людей, ядовитых или хищных зверей, и нас такие до-  
роги повергают в ужас, и мы спасаемся бегством от преследования этих зверей  
и людей, тогда будем врачевать раздражительную часть»<sup>487</sup>.

В этой двойной связи воображения со страстями бесы, как подчеркивают  
святые отцы, играют очень важную роль: как в том, что подталкивают человека  
к деятельности воображения в ответ на страсти и с их помощью<sup>488</sup>, так и в том,  
что напрямую вызывают у него образы и видения<sup>489</sup> с целью возбудить стра-  
сти<sup>490</sup>. В последнем случае бывает даже, что они приносят в ум человека, когда  
он спит или бодрствует, образы, которые для него абсолютно новы, не соотно-  
сятся ни с каким его предшествующим опытом восприятия — настоящим или  
прошлым<sup>491</sup>, которые он не сотворил сам по себе и которые определенным об-  
разом навязаны его уму<sup>492</sup>. Тем самым они преследуют цель заставить человека  
совершить новые грехи или увлечь его на еще неизвестные ему пути зла. В любом  
случае речь идет о том, что бесы сбивают человека с толку и отдаляют от Бога.

Картины воображения являются основной формой, которую принимают  
бесовские внушения, подталкивающие человека ко греху<sup>493</sup>: если в поучениях  
подвижников помыслы (λογισμοί) часто связываются с образами, то первые ча-  
сто сводятся ко вторым или имеют в них свое начало. Следовательно, в душе  
человека воображение является главным входом для этих внушений. «Оно —  
словно мост, по которому проходят бесы, как говорят святые», — отмечают  
Каллист и Игнатий Ксанфопулы<sup>494</sup>. И преподобный Исихий Иерусалимский  
пишет: «Бесы всегда подталкивают нас к тому, чтобы грешить ложным вообра-  
жением. Сатана не может без воображения вызывать помыслы и представлять  
их уму, чтобы ввести его в заблуждение»<sup>495</sup>.

В любом случае воображение является основным орудием бесовского воз-  
действия на душу человека как при бодрствовании, так и во сне: именно через  
него бесы донимают человека<sup>496</sup>, стараясь не только, как мы видели, подтолк-

487. *Евагрий Понтийский. Практик* 54. См. также: *Мысли* (пространная редакция) 27.

488. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 85.

489. Ср.: *История монахов в Египте* 19; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 85.

490. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Там же.

491. Это весьма характерно представлено в следующем отрывке из «Апофтегм»: «Говорили об од-  
ном старце, что тот ушел в Скит, имея еще очень маленького сына, который не знал, что такое  
женщина. Когда же сын вырос мужчиной, бесы показали ему образы женщин, и он рассказал о  
них своему отцу, который был удивлен. Однажды, будучи в Египте с отцом и увидев женщин, сын  
сказал отцу: “Авва, вот кто по ночам приходит ко мне в Скит”... И старик удивился, как это бесы  
в пустыне показывали ему образы женщин» (Апофтегмы N 171).

492. Отцы подчеркивают, что часто художественное творчество объясняется именно так.

493. См., например: *Евагрий Понтийский. Практик* 67.

494. *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.* Метод и точное правило 64.

495. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 118; 14.

496. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 118 (209).

нуть его ко греху и пробудить или возгреть в нем страсти, но еще и смутить его различными способами<sup>497</sup>, вызвать в нем, в частности, печаль и уныние<sup>498</sup>, ввести его в заблуждение<sup>499</sup>, помутить его разум различными иллюзиями<sup>500</sup> и даже подчинить себе<sup>501</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский даже отводит воображению первостепенную роль в грехопадении человека: «Таким образом [сатана] отделил Адама от Бога, заставив его вообразить, будто бы он имеет Божественное достоинство. Вот так лживый и насмешливый враг продолжает обманывать грешников»<sup>502</sup>.

Адам с самого сотворения подвергался искушениям лукавого и был знаком с бесовскими внушениями, действующими через воображение. Однако до грехопадения он отказывался обращать на них внимание, входить с ними в собеседование и а fortiori<sup>503</sup> им повиноваться. Поэтому ему было незнакомо «дурное воображение»<sup>504</sup>, так как его воображение оставалось бездейственным в отношении зла. Падший же человек, напротив, открывается этим внушениям и таким образом приобщается им, питает ими свое воображение, порождая и развивая дурное воображение, описанное нами выше, и становясь полностью доступным для бесовского воздействия и его последствий.

Святые отцы подчеркивают ответственность человека<sup>505</sup> за извращение воображения, являющееся для него болезнью: человек из воображения, которое было ему дано как мостик к Богу, сделал «мост, по которому ходят бесы», именно оттого, что не сохранил верность Божественной заповеди, оттого, что не внимал одному лишь Богу, не сохранил свое сердце от всяких чуждых мыслей, то есть оттого, что не имел трезвения.

Поскольку падший человек вновь не обрел то трезвение, которое было характерно для его природы в состоянии совершенства и святости, и поскольку его сердце остается распахнутым для дурных внушений, которые враг осуществляет через воображение, постольку он позволяет завоевывать себя как днем, так и ночью образами, влекущим его ум по неверному пути и сводящим его с ума, отдаляя от Бога и удерживая в таком отдаленном состоянии.

Что человек имеет в своем воображении нечто, отдаляющее его от Бога, свидетельствует о болезни не только его воображения, но и всей души в целом.

497. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 10; 70 (161); Апостегмы 2, 22; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 51, 3.

498. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 70 (161).

499. Ср.: Там же. 78 (169); Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 6; 14.

500. Ср.: Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 38.

501. Ср.: Иустин Философ, *мч.* Первая апология 14.

502. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 119.

503. Тем более (*лат.*).

504. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 64.

505. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 102 (193); См. также: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 5.

## 7. ПАТОЛОГИЯ ОРГАНОВ ЧУВСТВ И ФУНКЦИЙ ТЕЛА

Первородный грех породил изменения и отклонения, ведущие к недугам не только на уровне сил души: телесные функции и органы чувств, способы использования различных органов тела и способы чувственного восприятия тоже подвергаются извращению и в силу этого становятся болезненными.

Человек был сотворен по образу Божию целиком — как его тело, так и его душа<sup>506</sup>, для того чтобы целиком стяжать подобие Божие, чтобы быть обоженным всецело. Добродетельная жизнь, как подчеркивают святые отцы, — это жизнь, в которой участвует также и тело. Существуют не только телесные добродетели: тело принимает участие в большинстве добродетелей души. Некоторые дары Духа Святого, по замечанию святителя Григория Паламы, «действуют посредством тела»<sup>507</sup>. Тело главным образом через свои способности и энергии «тоже принимает участие в освящении»<sup>508</sup>. Действуя в союзе с душой и под ее руководством, оно получает от нее благодать Духа Святого. Тело призвано к обожению вместе с душой<sup>509</sup>. «Так же, — пишет преподобный Макарий Египетский, — как Бог сотворил небо и землю, чтобы там обитал человек, так Он сотворил тело и душу человека, чтобы они были Его собственным вместилищем, чтобы Он обитал и покоился в теле, как в собственном доме, имея супругой исполненную красоты возлюбленную душу»<sup>510</sup>. Подчеркивая фундаментальное единство человеческого состава, единство тела и души в человеческой личности и их общую судьбу, святитель Григорий Палама пишет: «Что это за радость, что это за движение тела, которые являются совместной деятельностью души и тела?.. Поистине, существуют блаженные страсти, совместные действия, которые не пригвождают Дух к плоти, но приближают плоть к достоинству, близкому к достоинству Духа, обязывают также и плоть обратиться горé. Каковы они? Это духовные действия, которые идут не от плоти к разуму... но нисходят от разума к телу, чтобы преобразить его к лучшему и обожить этими действиями и этими страстями... У духовных людей благодать Духа, передаваемая телу посредством души, подает ему также опыт Божественного и позволяет испытывать ту же страсть, что и душа, обладающая божественным опытом. Если душа

506. Ср.: *Ириней Лионский, свт.* Против ересей 5, 6, 1; 16, 1; Доказательство апостольской проповеди 11; 32; 97; *Григорий Палама, свт.* Олицетворения // PG 150, 1361С. Это происходит из обычного для святых отцов утверждения о том, что человек был создан по образу Богочеловека.

507. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 13.

508. *Григорий Палама, свт.* Гомилии 12, 11.

509. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 4, 3–4; 15, 38.

510. *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 49, 4.

испытывает страсть к Божественному, то она несомненно обладает достойной похвалы и божественной страдательной частью... Когда душа следует этой блаженной деятельности, она обоживает также и тело. Тогда тело не мечется, подталкиваемое телесными и материальными страстями... но обращается на само себя, отвергает всякую связь с дурными вещами и само вдыхает свое собственное обожение и обожение неотчуждаемое»<sup>511</sup>.

Одна из первичных функций тела — служить орудием души в ее отношениях с тварным материальным миром: именно с помощью телесных органов чувств душа получает знание о чувственных сущностях и именно через телесные органы может вступать в отношения с тварным миром и воздействовать на него.

Чувственное восприятие, врата познания материального мира, — это процесс соматический и психический одновременно. В его основе лежит ощущение — физическая модификация чувства при контакте с объектом, который ему соответствует. Через него объективная в том, что касается внешней оболочки предмета, информация сообщается душе. И тогда происходит вторая операция, при которой данные ощущений интерпретируются всеми способностями души, участвующими в познании. В сложном процессе, в котором задействован разум, а также память, воображение и желание, объект, как он представляется чувством, расположен в пространстве и в связи с другими объектами; также ему дается наименование, определяется его природа, соответствующее ему ощущение, его функция, его ценность. Эта интерпретация, составляющая сущность чувственного восприятия, основываясь по-прежнему на объективных данных, то есть на данных ощущений, не замыкается на нем и не состоит в том, чтобы дать в каком-то роде его описание, но вырабатывает его в зависимости от ценностей познающего субъекта. В конечном счете восприятие строится в зависимости не столько от объекта, сколько от познающего субъекта. Вот почему святитель Иоанн Златоуст счел возможным написать: «Наши суждения формируются не на основе природы вещей, которые нас поражают, а на основе чувства души, видящей эти вещи очами»<sup>512</sup>. Форма чувственного восприятия является неизбежно относительной, зависимой от духовного состояния воспринимающего субъекта, от состояния всех способностей, которые участвуют в процессе интерпретации, упомянутом нами; в частности, она зависит от того, что он вообще знает, понимает, желает, воображает, вспоминает...

Человек в своем первоначальном состоянии обладал способностями, которые были все подчинены Богу: с их помощью Адам воспринимал в Боге все

511. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

512. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 2, 4.

тварное, познавал своим умом, воспринимая каждый из них, их логосы, или духовные основания. Его чувственное восприятие поэтому было подчинено естественному созерцанию (θεωρία φυσική). Таким образом, он пользовался всеми способностями, задействованными в чувственном восприятии, и в первую очередь своими чувствами, нормально, здраво, соответственно их естественному предназначению. Тем самым он хранил душу в чистоте, как показывает преподобный Максим Исповедник, предписывая ту же самую задачу человеку, обновленному во Христе: «Человек хранит душу чистой из любви к Богу... если научает свои чувства воспринимать с благоговением видимый мир и все, что в нем, дабы они передавали душе величие причин (λόγοι), находящихся в сердце вещей»<sup>513</sup>. Преподобный Никита Стифат рассуждает в том же направлении: «Когда ум переселяется к вещам сверхчувственным, тогда чувства пребывают в согласии с природой. Они бесстрастно входят в соприкосновение с предметами страстей, исследуя лишь их причины (λόγοι) и природу, и безошибочно различают их энергии и качества. Чувства не бывают поражены ими и не влекутся к ним против естества»<sup>514</sup>.

В другом месте преподобный Никита Стифат учит, что «все действия, разветвленные по органам чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, — подвижны согласно природе, если их влечет лучшее»<sup>515</sup>. И святые отцы по этому поводу напоминают, в чем заключается нормальное использование органов чувств, соответствующее их природе. Святитель Афанасий Великий уточняет, что «тело имеет глаза, чтобы взирать на творение и из увиденного в нем стройного порядка познавать Создателя»<sup>516</sup>. О том же говорит святитель Иоанн Златоуст: «Глаза даны вам, чтобы, увидев творения, вы воздавали славу Творцу»<sup>517</sup>, или еще: «Глаз создан, чтобы восхвалять Создателя, взирая на творения Божии»<sup>518</sup>. Преподобный Серапион Тмуитский, рассуждая в том же ключе<sup>519</sup>, напоминает слова Псалмопевца, обращенные к Богу: *К Тебе возвел я очи мои, Живущему на небе! Вот, как очи рабов обращены на руки господ их, как очи рабы — на руки госпожи ее, так очи наши — ко Господу Богу нашему, доколе Он ущедрит нас* (Пс. 122, 1–2). Уши тоже были сотворены «для слышания Божиих словес и Божиих законов»<sup>520</sup> и для того, чтобы человек мог слышать Бога во всех звуках

513. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 14.

514. Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 22.

515. Никита Стифат, прп. О душе 31.

516. Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.

517. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2, 3.

518. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 22, 3.

519. Серапион Тмуитский, прп. Послание к монашествующим 10.

520. Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 20.

мира. Обоенание также было сотворено для того, чтобы во всем сущем [человек] чувствовал *Христово благоухание* (2 Кор. 2, 15)<sup>521</sup>, вкус — чтобы он со всякой пищей вкушал, как *благ Господь* (Пс. 33, 9), а осязание — чтобы он во всякой вещи осязал Слово Божие<sup>522</sup>. Говоря кратко, предназначение органов чувств — помогать чувствующим творениям соединяться с Богом, что соответствует задаче, возложенной Богом на человека при творении<sup>523</sup>. Вот почему преподобный Никита Стифат пишет: «Наделенные чувствами, мы должны правильно воспринимать чувственные вещи, через их красоту востекать к созерцанию Создателя и приводить к Нему непогрешительное познание об этих вещах»<sup>524</sup>.

Используя органы чувств, подчиняя их своему уму, созерцающему духовные основания вещей, Адам воспринимал вещи объективно, познавая их в их истинной природе, и безошибочно различал, как говорит об этом преподобный Никита Стифат, их энергии и качества<sup>525</sup>.

Адам и Ева до грехопадения воспринимали реальность одинаково, потому что все их способности и чувства целиком пребывали в гармонии с Единым Богом, и всякую вещь они воспринимали в согласии с Ним.

Таким же образом, как и органы чувств, все органы тела человека в его райском состоянии действовали в соответствии с их подлинной природой и истинным предназначением, то есть в согласии с Богом и ради обожения. Они должны действовать так же и в человеке, обновленном во Христе. Об этом апостол Павел сказал: *Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего* (Рим. 12, 1).

В человеческом существе — таком, каким задумал его Бог, — руки призваны совершать в Боге необходимые действия, служить Божией воле, действовать на благо справедливости и в особенности простираться к Нему в молитве<sup>526</sup>. Тем же образом ноги призваны дать человеку возможность пойти служить Богу и творить добро<sup>527</sup>. Что касается языка, его предназначение — произносить слова истины и постоянно воспевать хвалу Создателю. Каждый телесный орган действует правильно и здраво, когда это происходит в Боге, когда он движется ради Бога: сердце, будучи центром молитвы, стучит для Бога в молении; легкие вторят ему...

521. Ср.: *Серапион Тмуитский, прп.* Послание к монашествующим 10.

522. Ср. 1 Ин. 1, 1.

523. Об этой уже упоминавшейся нами попытке см.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1308A.

524. *Никита Стифат, прп.* Сотницы 3, 72.

525. *Никита Стифат, прп.* Сотницы 1, 22.

526. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников 4; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о бессилии диавола 2, 3; *Макарий Египетский, прп.* Послание чадам 14; *Серапион Тмуитский, прп.* Послание к монашествующим 10; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священных безмолвствующих 2, 2, 20.

527. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о бессилии диавола 2, 3; *Макарий Египетский, прп.* Послание чадам 14; *Серапион Тмуитский.* Там же; *Григорий Палама, свт.* Там же.

Говоря кратко, тело является духовно здоровым, когда устремляется к Богу всеми своими действиями и так становится храмом Духа Святого<sup>528</sup>, когда органы чувств «в добром порядке»<sup>529</sup>, когда все его органы являются средствами для добродетельной жизни, путями созерцания и инструментами соединения с Богом.

Этот порядок оказался нарушен грехом. Человек, полностью отворачиваясь от Бога, отвращает чувства и все телесные органы от их естественной и правильной цели, дабы направить против естества на чувственно постигаемый мир. Извращенные и введенные в заблуждение<sup>530</sup>, они становятся больными<sup>531</sup>. Человек как на уровне тела, так и на уровне души вовлекается в падшую природу, которая противоположна истинной природе, заложенной в нем. Когда апостол говорит о ветхом человеке<sup>532</sup>, тогда он, согласно преподобному Макарию Великому, «подразумевает всего человека целиком, у которого очам соответствуют свои очи, голове — своя голова, ушам — свои уши, рукам — свои руки и ногам — свои ноги. Ибо лукавый осквернил и увлек к себе всего человека, его душу и тело, и облек в человека ветхого, оскверненного, нечистого, богоборного, непокорного Божию закону, облек в самый грех, чтобы человек не видел уже, как хочет, но видел лукаво, и слышал лукаво, и ноги его поспешали на злодеяние, и руки совершали беззаконие, и сердце замышляло лукавое»<sup>533</sup>.

Вместо того чтобы подавать уму пищу для естественного созерцания видимых творений, органы чувств подают ему поводы к множеству «вещественных и суетных помыслов»<sup>534</sup>. Вместо того чтобы быть подчиненными разуму и помогать ему возноситься ко Господу, они отвлекают его<sup>535</sup> и низводят в мир чувственный, рассматриваемый сам по себе, отчуждают его, подчиняют этому миру<sup>536</sup> и преграждают ему доступ к духовным вещам. Именно в этом смысле преподобный Исаак Сирин говорит о «болезни чувств»<sup>537</sup>.

Вместо того чтобы служить Господу и исполнять Его волю, органы чувств и части тела падшего человека начинают служить его плотским желаниям, помогают творить грех и поддерживать его страсти<sup>538</sup>. Человек пользуется ими

528. См. 1 Кор. 6, 19.

529. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 58.

530. Ср.: Там же. 60.

531. Прп. Исаак Сирин открыто говорит о «болезни чувств» (Слова подвижнические 23), о необходимости для ума падшего человека «утихомирить чувства и излечить их болезнь» (Там же. 30). В первом «Слове подвижническом» он говорит о «болезни ощущений».

532. Ср. Кол. 3, 9.

533. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 2, 2.

534. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 53.

535. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 23.

536. Поэтому прп. Никита Стифат говорит о «порабощении чувствам» (Сотницы 1, 20).

537. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.

538. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 50; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.



в первую очередь для того, чтобы получить чувственное удовольствие, которого ищет. И поэтому глазами он пользуется «извращенно»<sup>539</sup>, чтобы подавать своему вожделению чувственные объекты и наслаждаться, глядя на них. Ушами он пользуется «извращенно»<sup>540</sup> тоже для того, чтобы слушать дурные слова и наслаждаться ими, чтобы внимать пустословию и развлекать им свой ум. Вкус поступает на службу к страсти чревоугодия. Обоняние обращается «к разнообразию благовоний, возбуждающих похоть»<sup>541</sup>. Осознание служит органом множества страстей. Познавательные способности, отвернувшись от Бога, перестают истолковывать информацию от органов чувств в Духе Святом. Не замечая более в сущностях Божественные энергии, которые определяют истинную природу этих сущностей, падший человек уже не может воспринимать их правильно, объективно, то есть в соответствии с их собственной реальностью, адекватно тому, чем они на самом деле являются. «Почти всё, что мы видим, мы видим не таким, какое оно есть»<sup>542</sup>, — заключает святитель Амвросий Медиоланский. Человек воспринимает творения в зависимости от своих чувственных желаний, располагает и подчиняет их, наделяет их смыслом и ценностью в зависимости от своих страстей. Поэтому восприятие становится субъективным и изменчивым, так как оно более не согласуется с самой реальностью предметов, на которые направлено, но является проекцией падшего сознания каждого отдельного человека и изменяется в зависимости от формы, распределения и степени выраженности его страстных желаний. Тот факт, что, несмотря на эти различия, все люди, по большому счету, могут быть рассмотрены как воспринимающие реальность своими органами чувств более или менее одинаково, вовсе не означает, что их восприятие объективно, но просто демонстрирует согласие субъективностей, причастных общей для них деградации, и фундаментальное единство разрушений, которые претерпела способность потомков Адама к восприятию.

Органы тела таким же образом оказываются отчужденными грехом от своего первоначального предназначения, от своей правильной работы и начинают действовать патологическим образом. Излагая последствия грехопадения прародителей, святитель Афанасий Великий объясняет, как душа заставляет действовать все телесные функции превратным образом: «Так она, руки подвигнув на противное, стала ими убивать, [употребила] половые органы вместо законного чадородия на прелюбодеяния и язык вместо благохваления — на хулы, злословие и ложные клятвы»<sup>543</sup>. Руки она заставляет бить и обкрадывать

539. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 2, 2.

540. Там же.

541. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 5.

542. Амвросий Медиоланский, *свт.* О благе смерти 10.

543. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 5. См. также: Притч. 6, 17; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о бессилии дьявола 2, 3.

людей, нам подобных<sup>544</sup>, ноги она направила «на проворство проливать кровь»<sup>545</sup> и чрево — на пьянство и пресыщение без меры»<sup>546</sup>. Святитель Иоанн Златоуст пишет в том же ключе: «Посмотрим на наши части тела: они тоже, как мы обнаружим, являются причиной нашего падения, если мы за ними не следим. Это связано не с их природой, а с нашим небрежением»<sup>547</sup>.

Таким образом, чувственные и телесные органы, действуя против природы, работают безрассудно и глупо. Преподобный Никита Стифат говорит о «безрассудстве» чувств<sup>548</sup>. А святитель Афанасий Великий пишет, подчеркивая роль души в этом помрачении: «Представь, что наездник, сев на коней на ристалище, не обратит внимания на цель, к которой ему должно направить бег, а, повернув в другую сторону, просто погонит коня, сколько может (а может он, сколько хочет), иногда направит коней на встречных, а то и бросится в бездну, позволив увлечь себя быстроте коней. Между тем он думает, что и при таком беге не минует цели. Так [поступает] и душа, совратившись с пути, ведущего к Богу, и сверх меры гоня телесные члены по неподходящему пути, лучше же сказать, позволяя гнать с ними и саму себя»<sup>549</sup>.

544. Автор книги Притчей тоже говорит о руках, *проливающих кровь невинную* (Притч. 6, 17). Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 2, 2.

545. В книге Притчей в более общем смысле упомянуто, что *ноги их бегут ко злу* (Притч. 1, 16). Ср.: Пс. 16, 4; 16, 38; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 2, 2.

546. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 5.

547. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о бессилии диавола 2, 3.

548. Никита Стифат, *свт.* Сотницы 1, 6.

549. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 5.

## **ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

---

**ОПИСАНИЕ, СИМПТОМЫ И РАЗВИТИЕ  
ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ**

**СТРАСТИ**

# ГЛАВА 1

## СТРАСТИ

### КАК ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ

Человек, отвращая от Бога различные способности своей души и тела и направляя их к чувственной реальности для обретения в ней удовольствия, порождает в себе страсти (πάθη) или, как их еще называют, пороки (κακία).

По единодушному утверждению отцов, они не являются частью природы человека<sup>1</sup>. «Они не были включены в образ Божий», — напоминает святитель Василий Великий<sup>2</sup>. «Страсти не были сотворены вместе с природой в начале, иначе они были бы частью ее определения», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>3</sup>. По словам преподобного Никиты Стифата, они «совершенно чужды, никоим образом не свойственны природе души»<sup>4</sup>. Преподобный Исаак Сирин замечает в том же смысле: «Страсти присоединились ... Ибо душа естественным образом бесстрастна. Мы верим, что Бог создал человека по образу Своему — бесстрастным. Итак, когда [душа] отдается страстным движениям, она, по признанию всех, оказывается вне своей природы. Это показали [духовные] окормители Церкви. Страсти вошли в душу впоследствии, и было бы ошибкой сказать, что они свойственны душе, даже если она водима страстями. Итак, ясно, что душа ведома тем, что для нее внешне, а не тем, что ей присуще»<sup>5</sup>. «Состояние, противное природе [души], есть страстное движение. Это говорит божественный и великий Василий. Когда душа находится в естественном состоянии, она устремляет жизнь горé. Когда же она находится вне своей природы, тогда пребывает внизу, на земле. Когда она высоко, она являет себя

1. Кроме указанных здесь сносок, см. также: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 11, 134; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 4, 20; *Евагрий Понтийский.* Послания 18; *Антоний Великий, прп.* Послания 5; 5 bis.
2. *Василий Великий, свт.* Беседы о сотворении человека 1, 8.
3. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1.
4. *Никита Стифат, прп.* О душе 69.
5. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 82.

бесстрастной. Но когда природа находится вне своего собственного устроения, тогда в ней пребывают страсти»<sup>6</sup>. Он же пишет в другом месте, пользуясь для привлечения внимания медицинской терминологией: «Ясно, что здоровье присутствует в природе до вторжения болезни. И если это действительно так, а это истинная правда, добродетель естественным образом присутствует в душе. И то, что приходит потом, оказывается внешним по отношению к ее природе... Так как всеми признано, что именно чистота свойственна душе, следует утверждать, что [страсти] не существуют естественным образом, ибо болезнь вторична, она приходит после здоровья»<sup>7</sup>. Этот последний отрывок стоит очень близко к замечанию Евагрия: «Если болезнь вторична по отношению к здоровью, то очевидно, что зло тоже вторично по отношению к добродетели»<sup>8</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, со своей стороны: «Из сущности самой природы следует, что нет ни порока, ни страсти в природе [человека]. Бог не является Творцом страстей»<sup>9</sup>; «Бог — не Творец и не Содетель зла. Ошибаются те, которые утверждают, что страсти естественны для души»<sup>10</sup>.

Поэтому страсти являются как бы плодом изобретения самого человека, результатом грехопадения прародителей. Преподобный Макарий Египетский учит, что именно «через непослушание первого человека мы приобрели инородную для нашей природы составляющую — зло страстей. Перейдя в привычку и в укоренившееся предрасположение, оно стало как бы нашей природой»<sup>11</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет о том же: «Я утверждаю, узнав это от великого Григория Нисского, что они были введены и как бы привиты к неразумной части души вследствие отпадения от совершенства. Именно через нее, вместо того чтобы нести блаженный и Божественный образ, человек стал с момента нарушения ясным и видимым образом походить на неразумное животное»<sup>12</sup>. Иначе говоря, страсти — это результат плохого использования человеком свободы воли, плод его личной воли, разобщенной с его волей природной, которая согласна с Богом. Так, преподобный Исаак Сирин пишет: «Страсти прибавились, и причина этого прибавления находится в самой душе»<sup>13</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин уточняет: «Ибо все, что Бог сотворил, — в таком виде, как оно произошло, — весьма прекрасно. То, что добровольно отделяется от естественного и следует противоестественному,

6. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

7. Там же.

8. Евагий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41.

9. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 50.

10. Там же. 141.

11. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание I) 4, 8.

12. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1.

13. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 82.

оказывается во зле. Все, что подчинено и послушно Творцу, согласуется с естеством. Поэтому всякий раз, когда одно из созданий добровольно возмутится и сделается непослушным своему Творцу, оно производит зло в себе самом»<sup>14</sup>.

Только добродетели, как мы уже показали, принадлежат природе человека. Именно тогда, когда человек отвергает добродетели, он выпускает в себя страсти, поэтому их следует определять в первую очередь через отрицание — как отсутствие, недостаток добродетелей, которые им соответствуют и являют в человеке подобие Божие. Авва Дорофей объясняет это следующим образом: «Мы прогнали добродетели и ввели на их место страсти... Это естественно, что мы обладаем добродетелями, данными нам от Бога. Бог, творя человека, вложил их в него, согласно словам: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26) ... *По подобию Нашему* означает по добродетели ... Итак, Бог дал нам добродетели вместе с естеством. Но страсти не являются естественными: у них нет ни бытия, ни сущности, они похожи на тьму, которая не существует сама по себе, но... существует лишь вследствие утраты света»<sup>15</sup>. Душа, удаляясь от добродетелей из-за любви к удовольствиям, спровоцировала рождение страстей, потом укрепила их в себе»<sup>16</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин учит таким же образом: «Зло — это не что иное, как удаление от добра, подобно тому как и тьма есть отсутствие света. Это значит, что если мы, люди, остаемся в нашем естественном состоянии, то мы пребываем в добродетели, но если удаляемся от нашего естественного состояния, то приходим к противоестественному (*παρὰ φύσιν*), то есть к порокам»<sup>17</sup>.

Как мы видели, добродетели при деятельности, согласной с их природой, то есть с конечной целью, которую Бог им определил при сотворении человеческой природы, представляют собой способности, возможности или наклонности человека. Они соответствуют правильному и разумному (*λογικός*) смыслу и использованию этих способностей, которые, как мы видели, предназначены направлять человека к Богу и возвышать его. *Λογικός* при этом означает для святых отцов соответствие Логосу, по образу и подобию Которого создан человек. Страсти, напротив, определяются противоестественной деятельностью (то есть отклонением от естественной и правильной конечной цели — иными словами, от Бога) способностей души и органов тела<sup>18</sup>, их отклонением, расстройством,

14. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20.

15. Прп. авва Дорофей отсылает здесь к свт. Василию Великому (Беседы на Шестоднев 2, 5).

16. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 134.

17. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

18. Святые отцы главным образом именно так различают «страсти души» и «страсти тела» (см.: Евагрий Понтийский. Практик 35; 36; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 64; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 8; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное; Илия Экдик. Главы познавательные 122). Однако, как мы увидим далее, телесные страсти имеют начало в душе, и само собой разумеется, что некоторое число страстей действует одновременно и душу, и тело. С другой стороны, каждая страсть действует в некоторой степени всю совокупность

неправильным использованием (*παράχρησις*). Преподобный Иоанн Дамаскин определяет страсти как «добровольное уклонение от того, что естественно, к тому, что противоестественно»<sup>19</sup>. Преподобный Никита Стифат также считает, что «страсти души вызваны способностями, идущими вразрез с ее природой»<sup>20</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же смысле: «Мы сами заменили на страсти основные качества нашей природы»<sup>21</sup>. Авва Фалассий также говорит о превращении добродетелей в пороки<sup>22</sup>. А святитель Василий Великий объясняет: «Мы получили от Бога естественное стремление делать то, что Он велит... И только должным и верным образом пользуясь этими силами, мы живем свято в добродетели; отклоняя же эти силы от их цели, мы, наоборот, устремляемся ко злу. Таково в действительности определение порока: неправильное, противное Божественным заповедям использование способностей, которые Господь дал нам для блага. И таково, следовательно, определение добродетели, которой Бог требует от нас: усердное применение этих способностей по велению Господа»<sup>23</sup>. Святитель Григорий Палама тоже учит, что «именно неправильное использование сил души порождает отвратительные страсти»<sup>24</sup>. Преподобный Максим Исповедник, который часто говорит о противоестественном характере страстей<sup>25</sup>, уточняет в том же смысле: «Ничто из того, что существует, не является дурным, но лишь неправильно используется и является следствием небрежения нашего духа по отношению к своему развитию согласно природе... Согрешение во всем — это неправильное использование... В какой степени мы неправильно используем силы нашей души: желающую, раздражительную и разумную, — в такой степени в нее вселяются пороки»<sup>26</sup>. Так же учит и Евагрий. Утверждая, что пороки разрушают «естественную деятельность души»<sup>27</sup>, он дает более пространное объяснение: «Если все зло (злой помысел) рождено умом, раздражительной силой и силой желательной и если этими силами мы мо-

способностей души (ум, волю, память, желание, раздражительность, воображение и т. д.). Хотя в узком смысле страсти представляют собой преимущественно «страстную часть души», состоящую из способности водедевательной и способности раздражительной, которые являются страстными возможностями (*παιθητικά δύναμεις*), отцы часто говорят также о страстях «разумной части души», которая включает в себя ум, или дух (*νοῦς*).

19. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20.

20. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 37.

21. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 141.

22. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 89.

23. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2.

24. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

25. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 16; Вопросы к Фалассию 55. Толкователь этого произведения говорит обычно о «противоестественных страстях» (Вопросы к Фалассию 39. Схолия 4; 9; Там же 51. Схолия 4).

26. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 4; 86; 3.

27. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 22.

жем правильно или неправильно пользоваться, то очевидно, что именно через противоестественное использование этих частей [души] к нам приходит зло. И если это так, то нет ничего, что Бог создал бы плохим»<sup>28</sup>. Ориген, в свою очередь, утверждает: «Все движения души Бог, Творец всех вещей, создал для блага. Но на деле случается, что благие предметы ведут нас ко греху, потому что мы дурно ими пользуемся»<sup>29</sup>. И поэтому преподобный Максим Исповедник отмечает, что диаволу, «который сосредоточил борьбу на добродетели и познании», достаточно «изменить душу с помощью тех сил, которые находятся в ней», побуждая человека извратить их использование, изменить смысл их действий<sup>30</sup>.

Поскольку страсти создаются отклонением способностей от их правильной Божественной цели и их противоестественным использованием ради достижения чувственного удовольствия, постольку они являются беспорядочными и безрассудными движениями души. «Страсть — это противоестественное движение души, вызванное безрассудной любовью или необдуманном отвращением к какому-либо чувственному предмету», — говорит преподобный Максим Исповедник<sup>31</sup>.

По этой причине, а также из-за всех прочих сопряженных с ними расстройств и многочисленных производимых ими в душе беспорядков страсти с полным основанием можно считать формами безумия. Святитель Афанасий Александрийский именно так рассказывает о «людях, впавших в безумие страстей»<sup>32</sup>. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Пороки суть безумие»<sup>33</sup> — и объясняет далее: «Каждая из пагубных страстей, порожденных в нашей душе, производит в нас некое опьянение... и помрачает наш разум. Ибо опьянение — не что иное, как блуждание духа вне его естественного пути, извращение суждений и потеря совести»<sup>34</sup>. Уже Екклесиаст писал: *Обратился я... чтобы познать безумие нечестивого* (ἄφροσύνη) (Еккл. 7, 26). И святые отцы довольно часто показывают жизнь во грехе и страсти как состояние безумия<sup>35</sup>.

28. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 59.

29. Ориген. Беседы на Песнь Песней 2, 1. См. также: Григорий Нисский, свт. Об устроении человека 18 // PG 44, 193В.

30. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фаласию 50.

31. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 16. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 13, 59, 6; 61, 2.

32. Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 19.

33. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Колоссянам 9, 1.

34. Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 4. Ср.: Там же. 5, 6; Беседы о бессилии диавола 1, 7; Беседы на Евангелие от Матфея 9, 1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 1; 4.

35. Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 3; Варсонофий Великий, прп. Ответы 17 (вопрос); 62 (153); 97 (188); 98 (189); 201 (115); 250 (247); Феодорит Кирский, блж. Десять глав о Промысле 1 // PG 83, 560А; Ерм. Пастырь, Подобия 6, 5, 3; 9, 22, 3; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 6, 22; Иустин Философ, мч. Диалог с Трифоном иудеем 95; Мефодий Олимпийский, сщмч. Пир десяти дев 5, 5; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 48; 53; Гимны 20, 126–127; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 34.



Чаще же для обозначения страстей и проистекающих из них обычных грехов они используют именно термин «болезнь». К этому подводит греческое слово *πάθος*, обозначающее страсть и имеющее общий корень со словами *πάθη* и *πάθημα*, которые обозначают «болезнь». Близость этих двух понятий почти всегда неявна, но отцы многократно выявляют эту связь. «Через навык ко злу, — пишет, например, авва Дорофей, — мы приобретаем чуждую и противоестественную привычку, приобретаем некую хроническую болезнь»<sup>36</sup>. Страсти — это «болезни души (*ψυχῆς νόσοι*)», более четко определяет Климент Александрийский<sup>37</sup>. Преподобный Аммон дает такое же определение<sup>38</sup>. Преподобный Никита Стифат говорит о «болезни страстей»<sup>39</sup>, как и преподобный Макарий Египетский<sup>40</sup>, который пишет: «Душа после нарушения заповеди впадала в болезнь страстей»<sup>41</sup>. Бог «знает, какому злу подвергается душа, какие препятствия мешают ей совершать дела жизни и как она является жертвой изнуряющей болезни порочных страстей»<sup>42</sup>. Евагрий называет «лукавство», противопоставленное добродетели и, следовательно, рассматриваемое как совокупность страстей, «болезнью души»<sup>43</sup>. Преподобный Максим Исповедник учит: «Чем являются здоровье и болезнь по отношению к телу живого человека ... тем добродетель и порок — по отношению к душе»<sup>44</sup>. И преподобный Исаак Сирин пишет подобным же образом: «Душевное подобно телесному. Поэтому если добродетель естественным образом является здоровьем души, то страсти — это ее болезни»<sup>45</sup>. «Если душа не очистится от страстей, то она не вылечится от болезней греха», — замечает он далее<sup>46</sup>. «В душе существует множество болезней», — пишет Ориген, прежде чем перечислить в качестве примера различные страсти<sup>47</sup>. Именно [в этом отрывке Оригена] содержатся некоторые из тех примеров, которые мы увидим, рассматривая [в дальнейшем] каждую страсть<sup>48</sup>.

36. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 122. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 463 (460).

37. Климент Александрийский. Протрептик 2, 115, 2.

38. Аммон, *прп.* Послания 12, 5 (сирийская версия).

39. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 22. См. всю главу, где страсти представлены как болезни: Сотницы 1, 34; 35; 51.

40. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 25, 2, 1.

41. Там же. 27, 2, 4. В этом же отрывке он говорит еще: «Душа лежит в болезни греха».

42. Там же. 26, 3, 4. Страсти также рассматриваются как болезни в «Главах переведенных» 41; 100; Духовных беседах (собрание II) 7, 7, 2; Духовных беседах (собрание I) 4, 26–27; 53, 11.

43. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41. Ср.: «Зло — это всегда немощь души, в то время как добродетель — ее здоровье» (Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев 9, 4).

44. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 46.

45. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83. Вся беседа основана на этом сравнении.

46. Там же. 86. Можно найти описание страстей как болезней также в Беседах 26, 30 и неоднократно в Послании 4, где *прп.* Исаак Сирин пишет следующее: «Зло — это болезнь души ... пока душа пребывает в болезни страстей, она не чувствует духовного».

47. Ориген. Беседы на книгу Чисел 27, 12. См. также: Трактат о молитве 29.

48. О страстях как болезнях см. также: Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное.

Стремясь классифицировать страсти/болезни, святые отцы создали подлинную духовную нозографию. Преподобный Иоанн Кассиан объясняет, как можно различать и классифицировать их по отношению к разным «частям» души или способностям, которые они производят. Для этого он прибегает к точному сравнению с телесными болезнями: «Все пороки имеют один и тот же источник и одинаковое происхождение. Но в соответствии с тем, какая часть или, можно сказать, орган поврежден в душе, получаем различные названия страстей и духовных болезней. Сходство с телесными недугами иногда служит тому доказательством. Ибо, несмотря на то что причина этого одна, она продолжает дробиться на многочисленные виды болезней сообразно тому органу, который заражен. Если нездоровое расположение духа одолевает голову, которая подобна цитадели тела, то дает место головной боли; если оно охватывает уши или глаза, то приводит к глазной или ушной боли; если оно переносится на суставы или конечности рук, то это — болезнь суставов, или подагра рук; если оно спускается к конечностям ног, то эта зараза меняет название, чтобы в дальнейшем называться подагрой, или болезнью ног. Для одного и того же источника плохого состояния столько названий, сколько зараженных органов или частей. Таким же образом, переходя от видимых вещей к невидимым, мы можем полагать, что энергия пороков одинаковым образом сосредоточена в различных частях и, если можно так сказать, органах души. Итак, ученые мужи различают в душе три способности: разумную, раздражительную и вожделевательную. Та или иная будет обязательно искажена всякий раз, когда зло нападает на нас. Злая страсть, затрагивая какую-либо из этих способностей, после искажения определяет ее, и отдельный порок приобретает свое название»<sup>49</sup>.

В данном тексте, который можно рассматривать как характерный для мировоззрения святых отцов, страсть предстает перед нами как болезнь, ясно изложенная и [именно так] определенная не аллегорически или образно, а также не на основании простого сравнения, но, как уточняет сам преподобный Иоанн Кассиан, по причине подлинной онтологической аналогии, которая существует между поражениями тела и души. Поэтому он настаивает на употреблении соответствующих медицинских терминов в отношении и тех и других. Когда святые отцы используют для описания страстей лексику, которая обычно применяется по отношению к телесной патологии, тогда в большинстве случаев мы должны будем иметь в виду, что речь идет не о стилистических приемах, а о совершенно адекватном образе выражения той действительности, которую они хотят описать, о прямом и точном способе суждения о сути вещей. Сходство между этими двумя сферами позволило бы в принципе описать телесные болезни в терминах, предназначенных для болезней души, если бы эти термины

49. Иоанн Кассиан, *прп. Собеседования* 24, 15.

были. А болезни души преимущественно представлены именно с помощью лексики, описывающей телесную патологию, потому что удобнее идти от видимого к невидимому, чем наоборот, особенно когда речь идет о просвещении тех, кто мало знаком с духовной реальностью.

Душу падшего человека могут поражать многочисленные страсти/болезни, равно как и патологические движения, к которым восприимчивы различные способности души, причем некоторые из них сочетаются друг с другом. Так, преподобный Иоанн Кассиан приводит следующую классификацию в качестве иллюстрации к приведенным выше положениям: «Если заразная чума поражает разумную часть, она рождает тщеславие<sup>50</sup>, возношение, гордость, самомнение, упрямство, ересь. Если она ранит раздражительную часть, то производит ярость, нетерпение, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если она повреждает вожделевательную часть души, то рождает чревоугодие<sup>51</sup>, нечистоту, любовь к деньгам, жадность, гибельные земные желания»<sup>52</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин, использующий в «Душеполезной беседе» тот же принцип классификации, дает более подробный перечень<sup>53</sup>. В другом месте «Беседы» он приводит еще более длинный список, построенный на различении страстей души и страстей телесных: «Страсти души суть забвение, небрежение и неведение; при содействии этих трех пороков ослепленное око души — ум — подвергается всем страстям, каковыми являются: нечестие, ложное мнение, то есть всякая ересь, богохульство, горячность, гнев, горечь, вспыльчивость, ненависть к людям, злопамятность, клевета, осуждение, беспричинная печаль, страх, трусость, прекословие, соперничество, ревность, тщеславие, гордость, лицемерие, ложь, измена, жадность, любовь к материальному, страстные наклонности, одержимость земными вещами, уныние, низость души, неблагодарность, ропот, помешательство, самомнение, высокомерие, хвастовство, властолюбие, человекоугодие, хитрость, бесстыдство, бесчувствие, лесть, скрытность, утаивание, двоедушие, согласие на то, чтобы страстная часть побуждала ко греху, продолжительное применение этих грехов, мысленное заблуждение, себялюбие... сребролюбие... злорадство и злоба. Страсти тела суть чревоугодие, обжорство, пьянство... роскошь, прелюбодеяние, бесстыдство, нечистота, наслаждение, любовь к разного рода удовольствиям, развращение детей... злые вожделения и все постыдные противоестественные страсти; воровство, святотатство, разбой, убийство и всякая вольность и наслаждение желаниями плоти ради постоянного удовлетворения тела; гадания, колдовство, суеверия,

50. То есть тщетная слава, или суетность.

51. Или гурманство.

52. Иоанн Кассиан, *прп. Собеседования* 24, 15.

53. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп. Слово душеполезное*.

предсказания, любовь к украшениям, легкомыслие, небрежность... предосудительная праздность, развлечения, азартные игры, греховный страстный навык к мирским удовольствиям, жизнь, любящая тело»<sup>54</sup>.

Преподобный Максим Исповедник, принимая классификацию, основанную на трех главных свойствах души, параллельно выстраивает классификацию страстей по трем другим основаниям: страсти, проистекающие из поиска удовольствия; страсти, возникшие из-за уклонения от страдания; и, наконец, страсти, произошедшие от слияния первых двух склонностей. «Пытаясь достичь удовольствия и избежать страдания, человек изобретает разнообразные и многочисленные формы тлетворных страстей. Так, например, если через удовольствие взращивается себялюбие (φιλαυτία), то человек порождает в себе чревоугодие, гордость, тщеславие, самомнение, жадность, скупость, тиранию, высокомерие, хвастовство, жестокость, ярость, чувство превосходства, упрямство, презрение к людям, оскорбительное поведение, богохульство, нравственную распущенность, расточительность, распутство, легкомыслие, бахвальство, изнеженность, нападки, насилие, многословие, празднословие, сквернословие и другие подобные пороки. Но если себялюбие (φιλαυτία) ранится страданием, это порождает ярость, зависть, ненависть, враждебность, злопамятность, обиду, насилие, злословие, клевету, печаль, уныние, отчаяние, подавленность, ложное обвинение Божественного Промысла, беспечность, небрежность, упадок духа, уныние, малодушие, плач, печаль, горечь, ревность и прочие пороки, вызванные лишением удовольствия. Соединение страдания и удовольствия, порождающее недоброжелательство и злобу, вызывает в нас лицемерие, иронию, хитрость, скрытность, лезть, человекоугодие и другие подобные пороки, берущие начало от этого соединения»<sup>55</sup>. Далее он продолжает: «Невозможно перечислить все эти пороки и изучить формы, через которые они проявляются»<sup>56</sup>. Следовательно, этот список, хотя и обширен, все же не полон, как и перечень преподобного Иоанна Дамаскина, приведенный выше. Он представляет собой просто краткое изложение бесчисленного множества страстей, влияющих на падшего человека.

Среди этого множества духовных болезней есть тем не менее, несколько более фундаментальных, главных и родовых (γενικώτατοι)<sup>57</sup>. Последний термин обозначает, что они содержат в себе и порождают все остальные болезни<sup>58</sup>.

Основных страстей восемь. Авва Евагрий предлагает следующую классификацию: «Существует восемь родовых помыслов, в целом включающих в себя

54. Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 88.

55. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

56. Там же.

57. Евагрий Понтийский. Практик 6. Этим выражением пользуется уже Климент Александрийский (Педагог 1, 13, 101, 1).

58. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 6.

все прочие: первый — чревоугодие (γαστρίκαργία), второй — блуд (πορνεία), третий — сребролюбие (φιλάργυρία)<sup>59</sup>, четвертый — печаль (λύπη), пятый — гнев (ὀργή), шестой — уныние (ἀκηδία), седьмой — тщеславие (κενοδοξία), восьмой — гордость (ὕπερηφανία)<sup>60</sup>. Перечень, установленный Евагрием, стал традиционным в православной аскетике<sup>61</sup>.

Восемь родовых страстей соответствуют семи народам, которые должны быть побеждены, согласно Второзаконию<sup>62</sup>, и Египту, уже побежденному<sup>63</sup>. Иногда святые отцы, объединяя гордость и тщеславие в один порок, признают, таким образом, лишь семь страстей<sup>64</sup>, соответствующих при этом семи бесам, о которых идет речь в Евангелии<sup>65</sup>.

В основании восьми главных страстей и всех вытекающих из них пороков лежит себялюбие (φιλαντία), или эгоистическая любовь к себе. Себялюбие — источник всех пороков<sup>66</sup>, однако прежде всего оно является причиной трех основополагающих страстей: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия, которые предшествуют пяти другим основным страстям и их порождают, затем уже возникают все прочие<sup>67</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Себялюбие, как я говорил уже не раз, — это источник всех страстных помыслов. От него происходят три родовых порока вожделения: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие»<sup>68</sup>. Это перекликается с учением аввы Евагрия: «Бесы, ополчающиеся на праixis<sup>69</sup>, первыми объявляющие нам войну, суть те, которые несут бремя вожделений чревоугодия, побуждают к сребролюбию и манят к человеческой славе. Все прочие идут следом»<sup>70</sup>. И далее он замечает: «Вот почему диавол искушал Спасителя этими тремя помыслами, призвав Его вначале сделать камни

59. Или скупость.

60. Евагрий Понтийский. Практик 5.

61. В частности, мы находим это у таких авторов, как: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 2; О правилах общежительных монастырей 5, 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 43; 20, 1; 26, 2; 33; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 31, 45; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 92; Нил Сорский, *прп.* Правила 5. О происхождении этой классификации см.: Hausherr I. L'origine de la théorie orientale de huit péchés capitaux // Orientalia christiana 30, 3. 1933. P. 164–175, а также: Études de spiritualité orientale. Rome, 1969. P. 11–22.

62. Втор. 7, 1.

63. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 17–18.

64. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 1.

65. Ср.: Мф. 12, 45; Мк. 16, 9; Лк. 8, 2; 11, 26; Откр. 17, 3; 9.

66. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 86; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 71; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 88; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 202; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 6.

67. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 87–90; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 1; 26, 2; 33; 93.

68. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56. См. также: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 87.

69. Этот термин, как мы увидим ниже, обычно означает подвижническое делание, аскетическую жизнь.

70. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1.

хлебом, затем пообещав Ему весь мир, если Он поклонится ему (диаволу), и, наконец, сказав Ему, что Он будет прославлен, если послушает его»<sup>71</sup>.

Эти три первоначальные страсти и являются, в каком-то смысле, непосредственно [страстями], поскольку появляются в первую очередь и наиболее распространены среди людей. Они открывают путь и всем прочим страстям: «Никто не окажется во власти беса, пока не будет уязвлен этими тремя вожжами», — отмечает Евагрий<sup>72</sup>. Мы видим также, что до тех пор, пока человек не победит эти страсти, он не сможет освободиться от других. И наоборот: если он преодолел их, то легко может справиться с оставшимися страстями<sup>73</sup>.

Три главные страсти порождают непосредственно три последующие, как учит преподобный Максим Исповедник: «Из чревоугодия происходит блуд, сребролюбие производит жадность<sup>74</sup>, тщеславие порождает гордость»<sup>75</sup>. От них равным образом ведут начало остальные страсти<sup>76</sup>.

Отметим, впрочем, что данный порядок происхождения не имеет абсолютного значения, но лишь указывает на то, что имеет место в целом. В сущности, одна страсть, порождая другую, более питает ее, нежели производит. С другой стороны, если верно то, что одна страсть прокладывает дорогу другой (например, чревоугодие — блуду), то она — не единственный питающий ее фактор.

В общем, классификация страстей, которую мы только что показали, не является законченной и исключительной, как было отмечено выше, и ни в коем случае не следует воспринимать ее жестко и схоластически. Отцы, часто параллельно друг другу, представляют различные перечни страстей в зависимости от особенностей своих учений<sup>77</sup>. Подобные классификации не имеют абсолютного значения, но представляют собой удобные инструменты для духовного научения и аскетического делания. И поскольку они позволяют лучше понять суть вещей и найти более легкий подход к сложной и многообразной действительности, постольку мы сами в дальнейшем обратимся к ним.

В то же время очевидно, что типы родственных связей между страстями, которые мы показали, выявляют лишь основные тенденции и не исключают других способов происхождения и иных видов взаимосвязей. Обычно святые отцы учат,

71. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1.

72. Там же.

73. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 2.

74. Или скупость.

75. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 89.

76. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 89–90.

77. См. также: 2 Тим. 3, 2; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание I) 40, 1; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 137 bis; Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 136; Послание к инокону Николаю 4; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 5; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 88–89; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 30.

что все страсти находятся в постоянной взаимосвязи, содержат в себе друг друга и взаимно укрепляются. Отцы утверждают при этом, что каждая страсть производит другие страсти<sup>78</sup>. Преподобный Марк Подвижник пишет: «Нам не должно казаться странным, что нас против воли соблазняют не только те помыслы, которые мы любим, но и те, которые мы ненавидим. В какой степени имеется дурное сходство между ними, в такой внушения взаимодействуют с нашими желаниями, и наоборот. Когда же каждый помысел прочно укоренился в том, кто лелеет его, тогда он передает его следующему, да так, что [человек] ведется вторым помыслом тем же образом, не остерегаясь, сильно влекомый связью с первым»<sup>79</sup>.

Святитель Григорий Нисский, излагая еще более пространно, настаивает на взаимозависимости страстей, по причине которой они влекут за собой одна другую: «Эти напасти держатся друг за дружку, так что одна происходит от какой-либо другой. Остальное, влекомое некоей природной необходимостью, также неизбежно входит вместе с ней, подобно тому как получается в цепи, когда тянут за ее конец: невозможно, чтобы часть звеньев оставалась неподвижной, но звено, находящееся в конце цепи, приводится в движение вместе с первым, ибо движение распространяется через близлежащие звенья последовательно и непрерывно, начиная с самого начала. Вот так человеческие страсти скреплены и соединены друг с другом: одна страсть заняла верхнее положение, и цепь из других зол вслед за ней входит в душу»<sup>80</sup>.

Здесь следует отметить, что порядок, согласно которому проявляются и рождаются страсти, у каждого человека свой. Как замечает преподобный Иоанн Кассиан, «восемь главных страстей сообщая ведут борьбу с родом человеческим, но они не нападают одинаковым образом на всех подряд»<sup>81</sup>. «В первом ряду здесь находится блуд и главенствует гнев. Тщеславие требует у него свой скипетр, а гордость удерживает его власть. И хотя каждый из нас должен претерпеть нападения всех страстей, однако они мучают нас по-разному и не в одной и той же последовательности»<sup>82</sup>.

Как указывает преподобный Иоанн Кассиан, было бы обманом для падшего человека считать себя свободным от какой-то конкретной страсти или от всех страстей в целом. Если нам кажется, что мы не имеем какой-либо страсти в себе, то это означает, что она не показывается нам или же не проявляется в данный момент, тем не менее она в определенной мере живет в душе и способна проявить себя в любое время, как только возникнут благоприятные обстоятельства.

78. Кроме уже процитированных авторов, см.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 7, 8; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 5; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание I) 40, 1; Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 96.

79. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 13.

80. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 4, 5.

81. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 13.

82. Там же.

Во всяком случае, в душе существует икономия страстей, состоящая в том, что когда страсть особенно не проявляется и вроде бы отсутствует, тогда ее относительное отсутствие возмещается более быстрым развитием одной или нескольких других страстей. Таким образом, можно говорить а *contrario* о том, что люди, у которых особенно развита та или иная страсть, свободны от остальных страстей или, по крайней мере, обладают ими в меньшей степени<sup>83</sup>.

Иногда простой напряженный труд тех, кто погружен в мирские дела и занятия, достаточен для того, чтобы уничтожить в них некоторые страсти. Однако это лишь временное явление, потому что они могут вновь появиться, как только интенсивность труда снижается. Преподобный Иоанн Лествичник приводит нам пример подобного процесса, свидетелем которого он был сам: «Я видел, как люди, живущие в миру, избегали тирании плотских удовольствий только лишь из-за забот, попечений, занятий и бдений, посвященных земным делам. Однако, вступив в монашескую жизнь и свободные от всякой заботы, они жалким образом осквернялись от плотского движения»<sup>84</sup>.

Среди различных страстей, пожалуй, только тщеславие и гордость в высшей степени обладают способностью изживать другие страсти, вставая при этом на их место. Так, в некоторых случаях тщеславие предстает перед нами как враг чревоугодия<sup>85</sup>; оно часто изгоняет помыслы уныния и печали<sup>86</sup>, а также гнев<sup>87</sup> и блуд<sup>88</sup>. В равной степени и гордость обладает властью изгонять из души все другие страсти и занимать их место исключительно для себя<sup>89</sup>, так как является началом всех страстей и содержит их в себе в некотором роде все вместе. Поэтому может показаться, что гордый человек свободен от всех страстей, кроме гордости. Тем не менее сама гордость не может быть вытеснена никакой другой страстью, она существует в каждом человеке, который не освобожден от нее Богом. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Бывает так, что от некоторых, не только верных, но и неверных, отошли все страсти, кроме одной [гордости]. И она остается как зло первенствующее, которое занимает место всех прочих страстей»<sup>90</sup>.

Святые отцы часто называют страсти «помыслами» или «страстными помыслами», «плотскими» и «дурными помыслами», потому что они проявляют

83. Так, прп. Варсонофий Великий «удивлен и поражен тем, что у людей в миру, у которых есть страсть к наживе или к войне», не проявляется страсть страха (Ответы 149 (78)).

84. *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 2, 12.

85. Там же. 14, 10.

86. Ср.: Там же. 27, 45.

87. Ср.: Там же. 21, 25; 27.

88. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Практик 58.

89. Ср.: *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 15, 63.

90. Там же. 26, 45. Ср.: Там же. 22, 5.



себя в отношении человека прежде всего как помыслы, которые затем выражаются или не выражаются в действиях. «Человек никогда не согрешил бы в поступке, если бы не согрешил прежде в помыслах», — отмечает преподобный Максим Исповедник<sup>91</sup>. «Лишь неправильное использование помыслов ведет к неправильному использованию вещей», — продолжает он<sup>92</sup>. Даже те страсти, которые, как кажется, исходят от тела, на самом деле возникают в помыслах души. Все «то, что мы представляем как стремления тела, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — не тело, а душа, которая ищет все это через своего посредника»<sup>93</sup>. Те помыслы, через которые прежде всего выражаются страсти, могут все же быть, на первый взгляд, неосознанными и проявляться лишь при некоторых условиях.

Святые отцы также часто называют страсти «злыми духами», «дурными» или «злобными духами», ибо они вдохновляются и поддерживаются бесами, являя тем самым их постоянные нападки на душу человека. Отцы считают, что у каждого вида помыслов, или страстей, есть свой бес. С помощью каждой страсти бесы некоторым образом обладают душой и телом человека и простирают на них свою тираническую власть.

Страсти еще обозначаются как «плоть» (σάρξ) или «мир» (κόσμος). Преподобный Исаак Сирин пишет следующее: «Мир — это общее именование, обозначающее все своеобразие страстей. Когда мы хотим назвать страсти в целом, мы называем их “мир”. Но когда мы хотим перечислить каждую по имени, тогда называем страстями»<sup>94</sup>. Как слово «плоть» у апостола Павла<sup>95</sup> и отцов Церкви обычно означает не тело (σῶμα), но страсти, относящиеся к душе и телу, а также страстные помыслы души, так слово «мир», использованное в этом контексте, означает не тварный мир, а «плотское поведение и попечение о плоти»<sup>96</sup>. Именно это второе значение слова «мир» мы находим у святого апостола Иоанна: *Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего* (1 Ин. 2, 15–16)<sup>97</sup>.

Страсти порождают в душе различные нестроения, смуту и расстройства. «Как только одной-единственной удастся нарушить порядок, — пишет святой Григорий Великий, — так обязательно окажется еще одна, готовая нанести ущерб. И Священное Писание не напрасно говорит<sup>98</sup>, что эти вожжи при-

91. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 78.

92. Там же. 2, 82.

93. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 77–79.

94. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.

95. См.: Bonsirven J. Chair // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 442; Dufour X. L. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975. P. 159.

96. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.

97. Здесь мы видим другой тип классификации страстей, состоящий из трех значимых категорий.

98. Ср. Иов 39, 25.

зывают к действию и войско испускает военный клич: когда же главные пороки под каким-либо предлогом внедряются в заблудшую душу, тогда бесчисленное множество следующих за ними влечет эту душу за собой в разнообразие безумств и сотрясает ее рыком, подобным звериному»<sup>99</sup>. И далее он продолжает: «Не случится ли так, что несчастная душа, позволившая однажды главным порокам околдовать себя, под влиянием умножающихся грехов станет безумной и обнаружит себя опустошенной и совершенно по-звериному одичавшей?»<sup>100</sup>

В этом случае страсти вызывают в душе страдание, аналогичное тому, которое могут произвести в теле физические болезни. Авва Дорофей пишет следующее: «Если же кто-нибудь имеет тело желчное и худосочное, то не само ли худосочие воспаляет его, всегда беспокоит и делает жизнь его прискорбной? Так и страстная душа всегда мучается, несчастная, своим злым навыком»<sup>101</sup>. Святитель Иоанн Златоуст утверждает даже, что «душа страдает от грехов более, чем тело от недугов»<sup>102</sup>.

Чтобы излечить человека от болезней, вызванных страстями, чтобы избавить его от безумия, которое они порождают, и освободить от страданий, приходящих вместе с ними, необходимо прежде всего уметь распознавать эти духовные недуги. «Если не изложить сперва разнообразные формы, которые может принимать болезнь, если сперва не определить точно ее происхождение и причины, то нельзя будет ни применять к больным соответствующие лекарства, ни помочь здоровым людям сохранить здоровье», — говорит преподобный Иоанн Кассиан<sup>103</sup>. И святитель Иоанн Златоуст обращает наше внимание на то, что «обычно Писание не ограничивается сообщением об ошибке [кого-либо], но указывает в то же время на причину, приведшую его ко греху: Писание делает это для того, чтобы защитить здоровье тех, кто хорошо себя чувствует, от опасности подобных падений. Так поступают врачи, посещающие больных: прежде чем исследовать саму болезнь, они ищут ее источник, чтобы искоренить недуг в самой его причине»<sup>104</sup>.

«Невозможно ни излечить болезни, ни найти какое-либо лекарство от врагов здоровья, если сперва не исследовать тщательнейшим образом их происхождение и причины», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>105</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник также говорит: «Я советую каждому из тех, кто болен, очень старательно изыскивать метод, которому необходимо следовать, чтобы исцелиться. Первым делом в этом врачевании должно быть познание причины болезни; когда таковая действительно будет найдена, болящие получают

99. Григорий Великий, *свт. Моралии на Иова* 7, 28.

100. Там же.

101. Дорофей Газский, *прп. Душеполезные поучения* 12, 127.

102. Иоанн Златоуст, *свт. Беседы на Послание к Римлянам* 4, 1.

103. Иоанн Кассиан, *прп. О правилах общежительных монастырей* 7, 13.

104. Иоанн Златоуст, *свт. Беседы на Книгу пророка Осии* 3, 4.

105. Иоанн Кассиан, *прп. О правилах общежительных монастырей* 12, 4.

от Промысла Божия и духовных врачей действенное лекарство»<sup>106</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов учит в том же ключе: «Монах должен знать и понимать не только видоизменения и преобразования, происходящие у него в душе, но и причины этого: их природу, происхождение»<sup>107</sup>.

Тщательное исследование причин и истоков страстей имеет само по себе терапевтическое значение. Преподобный Иоанн Кассиан сообщает, что некоторые излечились от духовных болезней только тем, что слушали, как духовные отцы разъясняют различные причины, формы и проявления страстей/болезней и дают рекомендации по лечению, способному положить конец этим недугам. Он пишет: «У старцев существовал обычай излагать всё это в беседах, и более того, для обучения молодых. Мы очень часто распознаем в себе лишь составляющие, тогда как древние представляли себе всё полностью... и мы исцелились, молча изучив лекарства и в то же время причины пороков, нас истощавших»<sup>108</sup>.

Тщательное и методическое описание страстей, составленное святыми отцами, представляет собой подлинную нозологию и настоящую медицинскую семиологию, предназначенную прежде всего для методически точной и действенной, строгой и эффективной разработки лечения духовных болезней. Как мы только что увидели, терапия начинается с описания, так как оно позволяет человеку определить свое место, узнать и понять движения своей души, раскрыть их глубинное значение и отстраниться от зла, которое поражает человека или угрожает захватить в свои сети, описание позволяет больше не быть слепо ограниченными неведомыми механизмами, которые приносят беспокойства и страдания. Впрочем, святые отцы описывают не только явные и легко излечиваемые болезни, но равным образом и те, которые, хотя и присутствуют в сердце, однако остаются скрытыми от духовно нечутких людей, существуют только в зачаточном состоянии и развиваются, если не беречь себя от них. Нозология и семиология обладают в данном случае еще и терапевтическим действием, а также профилактическим действием в целом.

Преподобный Иоанн Кассиан дает такое объяснение: «Как наиболее опытные врачи обычно не довольствуются лечением текущих болезней, но по своему мудрому опыту идут навстречу будущим болезням и предотвращают их с помощью целебных предписаний и лекарств, так и эти истинные врачи душ, заранее разрушая в духовных беседах — небесных противоядиях — болезни сердца прежде, чем они появятся, и не допуская их развития в духе молодых, раскрывают причину угрожающих им страстей и спасительные лекарства»<sup>109</sup>.

106. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 35.

107. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные беседы 25, 5–8. Ср.: Там же. 25, 205–208.

108. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 13.

109. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей. 11, 17 (2).

## ГЛАВА 2

# СЕБЯЛЮБИЕ

Себялюбие (φιλαυτία)<sup>1</sup>, по мнению многих отцов Церкви, есть источник всех душевных зол<sup>2</sup>, мать всех страстей<sup>3</sup> и в первую очередь трех родовых страстей: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия, от которых происходят другие. «Неосомненно, именно оно порождает безумие трех основных первичных помыслов», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>4</sup>.

Существует форма добродетельного себялюбия<sup>5</sup>, свойственная природе человека, которую предписывает Христос в первой заповеди: Люби ближнего твоего как самого себя (Мф. 19, 19; 22, 39; Лк. 10, 27) — и которая состоит в том, чтобы любить самого себя как творение, созданное по образу Божию, и любить себя самого в Боге и Бога в себе. Себялюбие же как страсть является извращением добродетельного себялюбия и заключается, напротив, в любви к себе в первом, не смягченном значении этого понятия, то есть в эгоистической любви к себе, к своему падшему «я», отвернувшемуся от Бога, обращенному к чувственному миру, ведущему вследствие этого плотскую жизнь и оставившему

1. Эта страсть упоминается почти всеми отцами Церкви (сам святой апостол Павел использует термин *самолюбивые* (φιλαυτοι) (2 Тим. 3, 2)). Однако не вызывает сомнений, что именно прп. Максим Исповедник ставит ее на главенствующее место, так что И. Осэр начал с нее изучение духовной системы прп. Максима (*Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur. Rome, 1952*).
2. Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 4.
3. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; 3, 8; 56; 57; 59; Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог; Письма 2 // PG 91, 397A, D; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 1; 4; 3, 79; 86; 87; Евагрий Понтийский. Изречения 59–60; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 202; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28; 2, 6; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 71; Феодор Эдесский, свт. Сотница 65; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сопроводительное послание 2.
4. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59. Ср.: Там же. 3, 56; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 87–88.
5. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260CD. Он противопоставляет «доброе и духовное себялюбие» «себялюбию перевернутому», «дурному».

духовную. По этой причине себялюбие обычно определяют как любовь или страсть к телу<sup>6</sup> и «его страстным наклонностям»<sup>7</sup>. Под «телом» здесь следует подразумевать не сам телесный состав, такой, каким первоначально создал его Бог, подчиненным душе и одухотворенным, все органы которого были направлены к Богу, но, скорее, падшее тело, которому подчиняется душа и которое через свои чувства и члены становится главным органом познания и мирских наслаждений, рассматриваемым как исключительно чувственный, то есть не зависимый от Бога, орган. Другими словами, «тело» в данном случае означает то, что апостол и Предание называют обычно «плотью» (σάρξ). Святитель Феодор Эдесский определяет себялюбие еще как «страстное расположение» и «удовлетворение, согласующееся с плотскими желаниями»<sup>8</sup>. Преподобный Никита Стифат пишет в том же смысле: люди душевные, «ведомые себялюбием... полагают все свои попечения в здоровье и удовольствиях плоти»<sup>9</sup>. С другой стороны, он усиленно подчеркивает общезначимость этой страсти: «Себялюбие — это безумная любовь к телу. Оно порождает... любовь к самому себе, к своей душе, к своему телу»<sup>10</sup>.

Преподобный Максим Исповедник так определяет процесс, приводящий человека от неведения Бога к себялюбию и от себялюбия к страстям: «Это неведение... полностью отдалило человека от Божественного познания, чтобы наполнить его существование лишь страстным познанием чувственных вещей. Свободно предоставленный, таким образом, только чувственным переживаниям, подобно неразумным животным, человек, удалившись от Божественной духовной красоты, обретает посредством внешней, телесной стороны своей природы некое творение, которое он ставит на место Бога, ибо оно лучше отвечает потребностям его тела. Поскольку тело имеет ту же природу, что и творение, поставленное на место Творца, постольку человек покрывает свое собственное тело любовью и разнообразными попечениями. Действительно, поклоняться творению можно только заботясь о собственном теле... Человек, обреченный на извращенное служение своему телу и плененный себялюбием, позволяет непрестанно развиваться в себе страстям наслаждения и страдания»<sup>11</sup>.

Себялюбие действительно теснейшим образом связано с удовольствием: это — поиск чувственного, плотского наслаждения, поиск, который, как мы

6. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 8; 59; 3, 8; 57; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 4; Феодор Эдесский, *свт.* Сотница 93; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 89; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 28.

7. Иоанн Дамаскин, *прп.* Там же.

8. Феодор Эдесский, *свт.* Сотница 96.

9. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 6.

10. Там же. 1, 28.

11. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

увидели, является вместе с неведением Бога определяющим в процессе падения человека, при этом они взаимно усиливают друг друга. Преподобный Максим Исповедник объясняет: «Чем больше человек стремится к чувственным вещам через свои чувства, тем больше его угнетает неведение Бога. Чем больше он поработен неведением Бога, тем больше он наслаждается материальными вещами, которые познает опытным путем. Чем больше он пропитывается этим наслаждением, тем больше возбуждает свое себялюбие, которое является следствием этого наслаждения. Чем больше он взращивает себялюбие, тем больше изобретает многочисленные способы для достижения удовольствия — плода и цели себялюбия»<sup>12</sup>.

Себялюбие подталкивает человека не только к непрерывному и принимающему разные формы поиску наслаждений, но и к избеганию боли, которая неизбежно следует за удовольствием<sup>13</sup>. В ответ на эту двойственную тенденцию, по мнению преподобного Максима Исповедника, и рождаются все страсти<sup>14</sup>. Уже останавливавшись на этом тезисе, мы и далее будем исследовать другие патологические следствия себялюбия, которые преподобный Никита Стифат считает «необъятным злом»<sup>15</sup> как в отношении его следствий, так и в отношении его природы.

Поскольку человек обладает истинным бытием только в Боге, постольку, любя себя независимо от Бога, он не может по-настоящему любить себя самого и заблуждается, полагая, что любит себя. Святитель Феофилакт Болгарский пишет: «Себялюбив тот, кто любит лишь себя самого, откуда следует, что он не имеет любви и к себе»<sup>16</sup>.

Себялюбивый человек не только не любит себя, но и ненавидит себя, сам того не зная. По словам преподобного Максима Исповедника, он «любит себя против себя самого»<sup>17</sup>. В самом деле, отвергая Бога через исключительную любовь к себе<sup>18</sup>, он отвергает себя в самом своем существе, отказывается от своего Божественного предназначения и отсекает себя от источника истинной жизни, совершая, как мы уже отметили, духовное самоубийство. «Воистину ужасно, когда жизнь, которую мы получили от Бога через дары Святого Духа, умерщвляется добровольно ради любви к тленным вещам», — пишет преподобный Максим о себялюбии<sup>19</sup>. Таким образом, человек больше не следует добродетелям

12. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

13. Там же.

14. Там же.

15. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 28.

16. Цит. по: Hausherr I. Philautie. Rome, 1952. P. 26.

17. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

18. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 12.

19. Максим Исповедник, *прп.* Письма 25 // PG 91, 613D.

(соотносящимся с его направленностью к Богу) и открывает двери страстям, нанося себе огромный ущерб, потому что они входят в него вместе с болезнями, волнениями, душевной болью, разнообразными страданиями. По словам преподобного Максима, люди, живущие в себялюбии и в следующих за ним страстях, «прославляют саму причину уничтожения их существования и, сами не зная того, следуют причине своего повреждения... Люди, подобно хищникам, уничтожают собственную природу»<sup>20</sup>.

«О любовь к себе, вселенская ненавистница! — восклицают Евагрий<sup>21</sup>, святитель Феодор Едесский<sup>22</sup> и преподобный Иоанн Дамаскин<sup>23</sup>. — Ненавистница Бога, себя и ближнего»<sup>24</sup>.

Любовь к Богу и самому себе в Боге подразумевает для человека любовь к ближнему<sup>25</sup>, который также является носителем образа Божия и также призван быть сыном Божиим по усыновлению и богом по благодати. Каждый человек для него — брат и ближний, в котором он вновь обретает Бога и себя или по меньшей мере обретает другую часть того же тела, другую часть неповторимой природы человека. Не ведая Бога из-за себялюбия, человек больше не в состоянии по-настоящему любить своего ближнего, так как он больше не видит того, что создает эту любовь, и больше не замечает той трансцендентной связи, которая объединяет его с другими людьми и людей между собой. Себялюбец по своему безрассудству (ἄλογία), то есть по не-восприятию Логоса — Начала, объединяющего все разъединенное<sup>26</sup>, равно и по отделению себя от Него, вызывает разделение соединенного. Именно поэтому себялюбие стоит у истоков «этого разделения, которое царствует теперь в природе»<sup>27</sup>. Из-за него «человеческое естество распадается на тысячу частей», говорит преподобный Максим Исповедник<sup>28</sup>. В другом месте он также пишет: «Себялюбие предательски... удалило нас от Бога и других... Оно раскололо единое естество на множество частей»<sup>29</sup>. Отделяя себя от других посредством себялюбия, человек раздирает свои собственные члены<sup>30</sup>. А по замечанию святителя Иоанна Златоуста, «раздирать свои собственные члены может только гневливый или безумный»<sup>31</sup>.

20. Максим Исповедник, *прп.* Письма 25.

21. Евагрий Понтийский. Изречения // PG 40, 1269A.

22. Феодор Эдесский, *свт.* Сотница 93.

23. Иоанн Дамаскин, *прп.* Священные параллели 13 // PG 96, 421A.

24. Ср.: Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1. Введение (Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Αθήνα, 1976. Т. 3. Σ. 14).

25. Ср. 1 Ин. 5, 1.

26. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 877B; CCSG 23, 33.

27. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 64.

28. Там же. Пролог.

29. Максим Исповедник, *прп.* Письма 27 // PG 91, 620BC. Ср.: Там же. 2 // PG 91, 396D.

30. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3. См. также: Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 20.

31. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

Себялюбивый человек, не видя больше в ближнем того, что составляет его глубинное бытие, и разорвав духовное единство с ним, лишается всякого с ним тождества. Именно поэтому между людьми устанавливаются поверхностные отношения или царствует взаимное непонимание, то есть незнание друг друга, безчувствие по отношению друг к другу и отсутствие искреннего общения даже в обстоятельствах объективной близости отношений, как, например, в семейном кругу. Себялюбец перестает воспринимать других людей как ближних, как братьев, словно мы все, будучи сыновьями одного Отца и разделяя в Боге ту же природу, живем для того, чтобы стать чужими или, еще хуже, соперниками и врагами<sup>32</sup>.

Себялюбие противопоставляется любви к ближнему и заставляет ненавидеть его еще и потому, что себялюбец прежде всего стремится к собственным наслаждениям, опираясь на многочисленные страсти, которые производит себялюбие. Вместо того чтобы стремиться к пользе и благу других людей, себялюбивый человек прежде всего озабочен самоутверждением и соблюдением собственных интересов. Чаще всего ближний для него является всего лишь простым способом достичь желаемого удовольствия и, таким образом, низводится до уровня предмета.

Он может также рассматривать ближнего как конкурента, как соперника в самоутверждении и поиске удовольствия, поэтому он направляет на него всю свою агрессивность. Именно себялюбие, по словам преподобного Максима, «через любовь к удовольствию заставляет нас обратить с одних на других силу нашего гнева, ставшую яростной»<sup>33</sup>. «Себялюбие, — продолжает преподобный Максим Исповедник, — сделало зверским кротчайшее естество и разделило сущностно единое человечество на многие и противоположные, а ничуть не хуже можно сказать, — разрушающие друг друга части»<sup>34</sup>. В этом также состоит разделение природы человека, упомянутое выше. По словам того же святого, «себялюбие людей ... бросило одних против других ... откуда и происходит разделение единой природы на множество частей»<sup>35</sup>.

Где есть любовь Божия, там *всё и во всем Христос* (Кол. 3, 11) и *нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного* (Кол. 3, 11), *нет мужеского пола, ни женского* (Гал. 3, 28). Там же, где царствует себялюбие, видны лишь противостояния, разделения, соперничество, зависть, ревность, раздоры, вражда, ссоры, агрессия и подобные проявления, которые являются плодами этой страсти, — такие, как неуживчивость<sup>36</sup>, несправедливость<sup>37</sup>,

32. Ср. Кол. 1, 21.

33. Максим Исповедник, *прп.* Письма 27.

34. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 40 // PG 90, 397C.

35. Максим Исповедник, *прп.* Письма 3 // PG 91, 408D.

36. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Священные параллели 13 // PG 96, 420D.

37. Там же.



эксплуатация одних другими<sup>38</sup> и даже убийства<sup>39</sup> и войны<sup>40</sup>. Таким образом, себялюбие предстает со всех сторон глубоко патогенным и расценивается святыми отцами по его природе и действиям как признак человека, ставшего безумным<sup>41</sup> (ибо само себялюбие безумно<sup>42</sup>) и глубоко безрассудным<sup>43</sup>.

Болезнетворное воздействие себялюбия вызвано тем, что эта страсть сама является болезнью<sup>44</sup>, которая заключается в извращении свойственного человеку стремления — добродетельной любви к себе<sup>45</sup>, неразрывно связанной с любовью к Богу и любовью к ближнему. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «Через себялюбие... диавол решительно отделил нас от Бога и друг от друга: он исказил всё, что было верно, и таким образом разделил естество»<sup>46</sup>.

Далее мы рассмотрим главные болезни, вызванные этим первичным, основополагающим недугом.

38. Ср.: Феодорит Киррский, блж. Десять глав о Промысле 7 // PG 83, 669D–676B.

39. Ср.: Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 893A; CCSG 23, 54.

40. Ср.: Климент Александрийский. Педагог 3, 2, 13, 4.

41. Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение («Безумец (ἄφρων) себялюбив» (Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Αθήνα, 1976. Т. 3. Σ. 14)).

42. Ср.: «Себялюбие — это безумная любовь к телу» (Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28).

43. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; Иоанн Дамаскин, прп. Священные параллели 13 // PG 96, 420D.

44. Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 53, 11; 54, 2; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 71; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сопроводительное письмо 2.

45. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260D, где эта мысль подразумевается.

46. Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 396D.

## ГЛАВА 3

# ЧРЕВОУГОДИЕ

Чревоугодие (γαστρίφαγία) можно определить как стремление к удовольствию от вкушения пищи, иными словами, как желание употреблять пищу с целью получения удовольствия или же, в отрицательном значении по отношению к добродетели, которой противопоставляет себя чревоугодие, как невоздержанность уст и чрева.

Эта страсть принимает две основные формы: она может быть обращена главным образом на качество продуктов, тогда это поиск пищи изысканной, тонкой, изощренной, это желание, чтобы пища была тщательно приготовлена. Также она может быть обращена на количество еды, что выражается в желании потреблять пищу в большом количестве<sup>1</sup>. В первом случае это прежде всего желаемое наслаждение уст, вкуса; во втором — это наслаждение чрева или пищеварительных органов в целом. В обоих случаях мы видим стремление к определенному виду телесного наслаждения, поэтому чревоугодие можно поместить среди «страстей тела».

Но хотя тело здесь и задействовано непосредственно, чревоугодие не происходит прямо из его потребностей: доказательством служит то, что желание часто превосходит потребность, иногда даже слишком, особенно в случае булимий<sup>2</sup>,

1. Это различие провел авва Дорофей, обозначив гортанобесие (λαϊφαγία) как одну форму, а собственно чревоугодие (γαστρίφαγία) как вторую форму (Душеполезные поучения 15, 161). Прп. Иоанн Кассиан добавляет еще одну, ставя ее на первое место, — желание приблизить прием пищи (Собеседования 5, 11; О правилах общежительных монастырей 5, 23). Свт. Григорий Великий, в свою очередь, различает пять проявлений чревоугодия (Моралии на Иова 30, 18), из которых первое соответствует первой форме прп. Иоанна Кассиана, а другие четыре можно распределить между двумя категориями аввы Дорофея.
2. Ср.: *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 14, 30.

Булимия — психическое расстройство, в основе которого лежит чувство неутолимого голода, сопровождающееся слабостью. Больного булимией характеризует невероятный аппетит, который невозможно утолить. — *Примеч. ред.*

что также позволяет рассматривать чревоугодие как страсть души. И Евагрий<sup>3</sup>, и преподобный Максим Исповедник называют его страстным помыслом<sup>4</sup>. Тело выступает здесь именно как орудие для осуществления желаний души<sup>5</sup>. Евагрий пишет следующее: «Не к добру пространно питающие плоть свою... на себя самих после сего пусть жалуются, а не на нее»<sup>6</sup>.

Речь в данном случае идет совсем не о том, что пища сама по себе является нечистой или дурной или что сама функция питания несет в себе нечто греховное, в силу чего чревоугодие может рассматриваться как страсть, ибо Христос сказал: *Не то, что входит в уста, оскверняет человека* (Мф. 15, 11), и апостол Павел учит: *Всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением* (1 Тим. 4, 4). Ненависть к продуктам питания как таковым, восприятие их как зла было бы «мерзостью и чистым бесовством»<sup>7</sup>, уточняет блаженный Диадок Фотикийский, прибавляя: «Вкушать пищу и пить, благодаря Бога за все то, что подают и смешивают, ни в коем случае не противоречит правилу учения, ибо всё... хорошо весьма (Быт. 1, 31)»<sup>8</sup>.

Итак, страсть чревоугодия заключается не в пище как таковой, не в ее качестве, но в способе ее употребления, как указывает святитель Григорий Великий: «Порок не в пище, но в способе ее вкушения. Вот почему вполне возможно вкушать тонкие яства без какой-либо вины, в то время как потребление гораздо более грубых блюд может быть запятнано грехом»<sup>9</sup>.

Страсть заключается не в самом акте вкушения пищи, а в намерении, которое руководит действием, и в цели, которую ставит перед собой человек, потребляя пищу. «Что же касается употребления пищи, то кушать по потребности и кушать для усаждения — дело одинаковое, а грех заключается в намерении»<sup>10</sup>, — уточняет авва Дорофей. Итак, страсть состоит в некоем отношении человека к пище и питанию, а точнее, в отклонении от их естественного конечного предназначения. Бог дал людям пищу с определенной целью, и если извратить употребление этой пищи и пагубно ею пользоваться, то она будет служить другим целям. «То, что мы едим, создано с двойным намерением: питать и лечить нас»<sup>11</sup>. Вкушать пищу для других целей значит пагубно использовать данное нам Богом ради нашей пользы»<sup>12</sup>, — пишет преподобный Максим

3. Евагрий Понтийский. Практик 6; 7.

4. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59.

5. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 75–79.

6. Евагрий Понтийский. Практик 53.

7. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 43.

8. Там же. 44.

9. Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

10. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

11. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 7.

12. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 86.

Исповедник. Человек уважает естественную конечную цель пищи и питания, когда он ест по необходимости, чтобы поддерживать и сохранять свою телесную жизнь, чтобы сберечь или приобрести телесное здоровье. Однако человек противоестественно использует пищу и присущую ей питательную функцию, если делает их средством наслаждения<sup>13</sup>.

Итак, чревоугодие заключается не в хотении пищи как таковой, а в том желании, которое может возникнуть при ее употреблении. Вот почему злоупотребление, составляющее эту страсть, заключается не только в том, чтобы питать себя за пределами строго необходимого для телесных нужд, но и в том, чтобы стремиться к удовольствию в том же необходимом.

Посредством страсти чревоугодия человек совершает зло, ибо, стремясь к наслаждению в пище, он ставит желание пищи и удовольствие от ее потребления перед стремлением к Богу, и, отдаваясь этому плотскому удовольствию, он отвращается и лишает себя наслаждения более высокими, духовными благами.

В основе чревоугодия лежит идолопоклонство: люди, отдающиеся этой страсти, имеют богом своим чрево, как сказал апостол Павел<sup>14</sup>. «Именно чрево — чувственный бог того, кто является рабом своего желудка», — продолжает эту мысль святитель Григорий Палама<sup>15</sup>. Действительно, из-за чревоугодия человек приносит жертву не Богу, а желудку и устам. Он делает чувство вкуса и питательные функции организма центром своего бытия, сущностью самого себя и, в некотором смысле, низводит себя до их уровня. Он делает из еды предмет главной заботы, а в некоторых случаях — даже почти исключительной, пренебрегая, таким образом, тем, что должно его занимать и беспокоить в первую очередь. Вместо того чтобы служить одному только Богу, человек поклоняется чревоугодию и на него переносит свои желания, которые должны быть направлены только на Бога. С другой стороны, из-за страсти чревоугодия пища приобретает значение сама по себе и служит чувственным удовольствиям вместо того, чтобы восприниматься как дар Божий и служить прославлению Того, Кто ее создал. В этом обстоятельстве равным образом заключается отклонение от естественной конечной цели человека, состоящей также в благодарении Бога.

Сам Христос открывает нам эту конечную цель и показывает пример надлежащего отношения к пище, когда Он благодарит Отца перед тем, как раздать пищу Своим ученикам<sup>16</sup>. И апостол Павел прямо утверждает, что Бог сотворил пищу для того, чтобы люди вкушали ее с благодарением<sup>17</sup>, рекомендуя

13. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 30, 18; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 7; 8; 14; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 162.

14. См. Флп. 3, 19.

15. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 6.

16. Ср.: Мф. 15, 36; Мк. 8, 6; Ин. 6, 11; 6, 23.

17. См. 1 Тим. 4, 3.

впоследствии: *Итак, едите ли, пьете ли... все делайте во славу Божию* (1 Кор. 10, 31). Чревоугодие является настоящим извращением основной конечной цели питания, которое должно совершаться с благодарением, ибо охваченный этой страстью человек вместо того, чтобы наслаждаться пищей в Боге и Богом через пищу, хочет наслаждаться пищей как таковой, вне Бога. Этим он устанавливает преграду между собой и Богом, а должен был использовать пищу как ступеньку для восхождения к Нему.

Человек, вознося благодарение Богу за пищу, которую Он дарует, освящается сам и освящает функции питания своего организма. Таким образом, он питает себя одновременно и Богом, и хлебом — тогда пища становится для него двойным источником жизни. В то же время он освящает и продукты, с которыми соединяется<sup>18</sup>, а через них — космос, который соединяет таким образом с Богом, согласно Его воле, открытой первому человеку. Чревоугодие, напротив, отделяет человека от Бога и в нем разделяет творения. Пища, вместо того чтобы открывать Бога (преподобный Исаак Сирин говорит о «видевшем Господа в своей собственной пище»<sup>19</sup>), быть проницаемой для Его энергий, служить прославлению Бога и обожению человека, становится по вине последнего препятствием на пути к Богу для мира и самого человека. Пища, утратив связь с Источником жизни через потерю своей конечной цели из-за ее извращенного использования человеком, перестает быть источником жизни — и тогда она становится для него началом смерти, в то время как человек полагает, что она обеспечивает ему жизнь<sup>20</sup>.

В свете этих богословских и антропологических последствий страсть чревоугодия предстает перед нами не такой уж примитивной, как могло бы показаться на первый взгляд. Некоторые святые отцы даже видят в чревоугодии истоки первородного греха<sup>21</sup>: Адам, вкусив плода от запретного Богом древа, захотел насладиться вне Бога этой пищей, которая символизирует и представляет собой весь чувственный мир<sup>22</sup>. Чревоугодие в этой первоначальной основе ясно показывает, что оно совершает разрыв, отделение человека от Бога и означает потерю приобщения Господу для человека и в нем для космоса в целом. Вся серьезность этой страсти открывается также и в том, что она была одним из трех искушений, предложенных сатаной Христу в пустыне<sup>23</sup>. Борясь с диа-

18. См. 1 Тим. 4, 5.

19. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 43.

20. Ср.: Там же.

21. См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 14, 38; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 73; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

22. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

23. Ср. Мф. 4, 3.

волом, Христос, Новый Адам, восстанавливает между Богом и человечеством и, следовательно, между космосом и Божеством ту общность, которую разрушил первый Адам. Христос, возражая сатане словами: *Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих* (Мф. 4, 4), возвращает человеку его истинный центр. Он не сказал, что человек не питается хлебом, но показал должные отношения, которые ему следует поддерживать со Словом. Христос обличает разложение и идолопоклонство, проистекающие из греха, и исцеляет человеческую природу — жертву этих пороков. Наконец, Он освобождает человечество от тирании диавола, которая, через посредничество этой страсти, довела над человеком после первородного греха.

Святые отцы расценивают чревоугодие как болезнь, исходя из всех приведенных выше аспектов и, в частности, из того факта, что данная страсть представляет собой извращение естественного и правильного использования пищи<sup>24</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан, например, говорит о трех описанных им формах этой страсти следующее: «Существуют три очага душевных болезней, настолько же страшных, насколько многочисленных»<sup>25</sup>. Ясно также, что отцы могут рассматривать ее и как разновидность безумия<sup>26</sup>. Авва Дорофей использует в качестве дополнительного аргумента даже происхождение слов «гортанобесие» и «чревоугодие»: *μαρῳαίνειν* означает у языческих писателей «быть вне себя», а безумный называется *μαῦρος*. Итак, если к кому-либо приходит сей недуг (*νόσος*) и безумие (*μανία*) о наполнении чрева, то это называется чревоугодие (*γαστρίμαρῳα*), то есть безумие чрева. Когда же речь идет только об услаждении гортани, то это называется гортанобесие (*λατρίμαρῳα*), то есть безумие гортани<sup>27</sup>.

Болезнью и безумием являются не только отношения, которые лежат в основании чревоугодия, оно таково еще и по причине своих многочисленных патологических последствий на разных уровнях.

Кроме того что чревоугодие терзает человека, делает безумными его желание еды и удовольствие от нее, делает его несвободным по отношению к Богу и удаляет человека от его центра, оно также производит множество нежелательных последствий в его душе и одновременно подвергает опасности телесное здоровье<sup>28</sup>.

Святые подвижники отмечают прежде всего, что переизбыток еды или питья (каких бы то ни было) лишает ум энергии<sup>29</sup> и жизненной силы<sup>30</sup>, отягощает

24. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 6, 11.

25. Иоанн Кассиан, *прп.* Там же.

26. Ср.: Феодорит Кирский, *блж.* Десять глав о Промысле 6 // PG 83, 656CD; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 59.

27. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161.

28. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 19; О посте 2.

29. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 19; О посте 1.

30. Василий Великий, *свт.* О посте 1.

его<sup>31</sup>, погружает в состояние помрачения<sup>32</sup>, оцепенения и сна<sup>33</sup>, то есть вызывает последствия, которые отражаются на всей душе в целом. «Тело, отягощенное множеством яств, делает ум (νοῦς) слабым (δελός [слово, означающее также “робкий, вялый”]) и ленивым (δυσκίνητος [слово, также означающее “мало-подвижный, медленный”])», — отмечает блаженный Диадок Фотикийский<sup>34</sup>. Подобное состояние делает затруднительным взлет человека в мир духовный, препятствует должной аскетической брани, делает тягостной его молитву<sup>35</sup>, порождает небрежение<sup>36</sup> и значительно его ослабляет. Преподобный Исаак Сирин пишет, что в этом случае «человек потерял половину своей силы, иными словами ... повержен без боя еще прежде, нежели пошел воевать. Он побежден волей, которую ослабила плоть, без малейшего усилия со стороны врагов»<sup>37</sup>.

Одно из следствий подобного расположения — устремление долу всех способностей человека, направленность его желания в первую очередь к плотским попечениям. Все страсти, и эта в частности, по словам преподобного Максима Исповедника, «порабощают дух материальным вещам, принижая его к земле, как это сделал бы тяжелейший камень, довлеющий над ним, более легким по природе и более живоносным, нежели огонь!»<sup>38</sup> Со своей стороны, святитель Григорий Нисский напоминает, что «человек с отяжеленной мыслью смотрит вниз», и говорит по этому поводу следующее: «Живя только ради чрева и того, что за ним следует, человек оказывается удаленным от Божественной жизни»<sup>39</sup>.

В таком положении отягощенный и подавленный разум теряет способность к различению<sup>40</sup> или же эта способность претерпевает изменения и уменьшается. Потребность в пище и, как следствие этого, состояние дремоты мешают человеку прежде всего рассматривать простые вопросы веры, как отмечает авва Пимен<sup>41</sup>, его суждения теряют утонченность, он утрачивает способность проникательно мыслить. «Его дух оказывается словно опьяненным и становится шатким и непостоянным», — замечает преподобный Иоанн Кассиан<sup>42</sup>.

31. Ср.: Доротея Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161; 162; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 70; Василий Великий, *свт.* О посте 1; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26.

32. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26.

33. Там же.

34. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 45.

35. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 50; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26.

36. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 34.

37. Там же. 69.

38. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 56.

39. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26.

40. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 6; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 26; 69.

41. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 134.

42. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 6.

Святые отцы считают, что злоупотребление пищей и питием вызывает также «смущение помыслов»<sup>43</sup>, оскверняющее душу<sup>44</sup>. Множество страстных помыслов (λογισμοί) появляются в душе, пятнают и затемняют ум<sup>45</sup>. Преподобный Исаак Сирий говорит, что результат злоупотребления пищей — это «разнужданный разум, блуждающий по всей земле... нечистые мечтания... в грязи видений и безумство образов, полных вожделения, которое входит в душу и делает с ней что угодно во всей нечистоте»<sup>46</sup>. «Чрево, наполненное с преизбытком, превращает сердце в дверь, вчетверо больше открытую для безумных видений»<sup>47</sup>. Далее он советует: «Не отягощай свое чрево, дабы твой ум не погряз в смятении, дабы тебя не мучила... рассеянность, дабы твоя душа не погрязла во тьме и твои мысли не смущались»<sup>48</sup>. Святитель Григорий Нисский объясняет, что «наслаждение едой и питием, получаемое от переполнения пищей, из-за недостатка меры обязательно производит в теле недуги, которые не зависят от нашей воли, ибо чаще всего пресыщение и порождает в человеке подобные страсти. Итак, чтобы наше тело пребывало в безраздельном спокойствии и не смущалось какими бы то ни было страстными движениями, рождающимися от пресыщения, нам следует быть бдительными и искать в этом не удовольствие, а пользу, которая в каждом случае определяет меру воздержанного поведения»<sup>49</sup>.

Таким образом, чревоугодие неизбежно открывает дверь толпе страстей и способствует их развитию<sup>50</sup>, поэтому святые отцы склонны рассматривать страсть чревоугодия как мать всех страстей<sup>51</sup> и источник всех зол<sup>52</sup>. Так, преподобный Иоанн Лествичник, используя прием олицетворения, составляет длинный перечень отпрысков этой страсти: «Первородный мой есть служитель блуда, после него идет ожесточение сердца, третий же — сонливость. От меня происходят море помыслов, волны скверн, глубина неведомых и неизреченных нечистот. Дщери мои суть: леность, болтливость, развязность, смехотворство, шутовство, дух противоречия, жестоковыйность, упрямство, бесчувственность,

43. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 26; 56.

44. Ср.: Там же. 43; 69.

45. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 14, 31.

46. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 26.

47. Там же. 69.

48. Там же. 34.

49. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 21, 2.

50. Ср.: Аммон, *прп.* Поучения 4, 16; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 26.

51. Ср.: Аммон, *прп.* Поучения 4, 27; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 65. Ср.: Там же. Схолья 59; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 14, 38; Василий Великий, *свт.* О посте 1; Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 71; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 21, 45; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

52. См.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 72.



пленение ума, самомнение, дерзость, хвастовство, за которыми следуют нечистая молитва, парение помыслов и часто нечаянные и внезапные злоключения. С ними тесно связано отчаяние — самое лютое из всех моих отпрысков»<sup>53</sup>. Тот же святой отмечает в другом месте, что за чревоугодием равным образом следует иссушение святых слез покаяния<sup>54</sup>, особое значение которых мы рассмотрим ниже. Но страсть, которую чревоугодие вызывает преимущественно и очень быстро, — это страсть блуда, как уже можно было предугадать из текстов, процитированных выше<sup>55</sup>.

53. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 14, 38.

54. Там же. 14, 22.

55. О родственном отношении страстей см., например: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 85; 2, 60; 3, 7; 57; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 14, 21; 23; 32; 15, 1; 38; *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 5, 10; 26; О правилах общежительных монастырей 5, 6; 11; 21; *Варсофоний Великий, прп.* Ответы 503 (500); *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 3, 54; *Исаак Сирийский, прп.* Слова подвижнические 26; 43; 69; 85; *Нил Сорский, прп.* Правила 5.

## ГЛАВА 4

### БЛУД

Страсть блуда (πορνεία) состоит в том, что человек патологическим образом реализует свое плотское начало<sup>1</sup>.

Перед началом следующего рассуждения следует уточнить, что половое поведение совсем не является изначальным в природе человека, оно появилось только как следствие грехопадения прародителей. Именно отворотившись от Бога, Адам и Ева пожелаали друг друга и соединились. Таково учение отцов Церкви, которые ссылаются на указанное в Священном Писании<sup>2</sup>. Так, преподобный Иоанн Дамаскин уточняет: «Девство было изначальным и врожденным (свойством. — *Примеч. ред.*) природы человека. В раю девство было естественным состоянием. Только тогда, когда смерть вошла в мир через нарушение заповеди, Адам познал жену и она родила»<sup>3</sup>. Святитель Иоанн Златоуст также научает: «Только после их преслушания, после изгнания из рая начинается совместное общение Адама и Евы. Прежде они жили как ангелы... Таким образом, по времени девство обладает пальмой первенства»<sup>4</sup>.

1. Слово *πορνεία* буквально означает «продажа своего тела, проституция». Но святые отцы делают обобщение, подразумевая под этим словом все формы половых страстей.
2. Ср. Быт. 3, 16; 4, 1.
3. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 20. Ср.: Там же. 2, 12; 20.
4. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 18, 4. Ср.: О девстве 14. Такое же учение мы находим: Иринеи Лионский, *свт.* Доказательство апостольской проповеди 14; 17; Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 17; Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 12, 5; Афанасий Великий, *свт.* Толкование на 50-й Псалом 7; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 56; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 12; 20; 4, 20; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные беседы 25, 92–108 и т. д. Святые отцы утверждают, что если бы люди остались в своем первичном состоянии, то Бог размножил бы их не половым способом (ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы и недоумения 1, 3; Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1309A). Однако, наделив их при сотворении половыми органами, Он предвидел ту необходимость, которая возникнет после их грехопадения. И хотя оно не было предопределено, Господь заранее знал об этом. Цель была еще и в том, чтобы девство не было возложено на людей по природе, но являлось результатом личного выбора, значительного и осмысленного (ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 17; Беседы на книгу Бытия 18, 4).

Девство остается нормой совершенства и после того, как произошло грехопадение людей. Тем не менее, поскольку позволено продолжение человеческого рода в том новом состоянии, в котором оно находится, и поскольку по этой причине оно благословлено Богом<sup>5</sup>, постольку осуществление плотского начала в рамках брака не подлежит осуждению. Святые отцы, следуя примеру Христа, благословляющего Своим присутствием брак в Кане Галилейской, а также словам апостола Павла<sup>6</sup>, признают полную законность плотской жизни в браке и даже провозглашают ее достоинство<sup>7</sup>, считая, что она призвана к такому же освящению, как и все остальные функции человеческого существования.

Страсть блуда в рамках брака заключается не в половой жизни как таковой, а в ее извращении и злоупотреблении ею. Понятие злоупотребления, которое мы часто находим в поучениях святых отцов, имеет не количественный, а качественный характер: в данном случае, как и в остальных, оно обозначает неправильное использование рассматриваемой функции, извращение, употребление, противоположное естественной конечной цели и потому противоестественное и аномальное, иными словами, патологическое. Вот мысли преподобного Максима Исповедника об этой и других страстях, которые он излагает более подробно: «Ничто из того, что существует, не является плохим, [таковым является] только дурное использование (*παράχρησις*) из-за пренебрежительного отношения нашего ума к своему развитию, согласному с природой»<sup>8</sup>. Преподобный Исаак Сирин, говоря о страсти блуда, развивает сходную точку зрения и делает акцент на ответственности человека за контроль над своими естественными движениями: «Когда человек движим вожделением... тогда не природная сила заставляет его выйти за пределы естества и отдалиться от своего долга, а то, что мы присовокупляем к нашей природе ради удовлетворения собственной воли. Ибо Бог все сотворил в красоте и мере. Если мы будем правильно соблюдать меру, установленную для нас в том, чем мы наделены от природы, то естественные движения не смогут заставить нас сойти с пути. Тело действует истинным образом только в должном порядке»<sup>9</sup>.

Злоупотребление, а точнее говоря, неправильное использование состоит в том, что человек реализует свое плотское начало только с целью получить связанное с этим удовольствие и делает из него конечную цель своих поступков

5. Ср. Быт. 9, 7.

6. Ср.: Евр. 13, 4; 1 Кор. 7, 28.

7. См., например: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 7; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 37, 9; Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 8; 9; 10; 25; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2. Гангрский Собор (IV век) в 4-м правиле осуждает «любое порицание супружеских отношений».

8. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 4. Ср.: Там же. 2, 17.

9. См.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27.

в этой сфере<sup>10</sup>. Подобное стремление является извращенным и болезненным по многим причинам.

Прежде всего, оно отрицает одну из основных конечных целей половой функции человека, самую очевидную, вложенную в его природу, — продолжение рода<sup>11</sup>. Так, преподобный Максим Исповедник отмечает, что, как правило, «порок (κακία) заключается в ложном суждении о познаваемых вещах и в последующем их неправильном употреблении». Также он говорит, например, что «касательно отношений с женщинами правильное суждение состоит в том, что они [эти отношения] должны быть подчинены деторождению. Но кто имеет при этом в виду удовольствие, тот погрешает в суждении, недоброе почитая добрым, и, как необходимое следствие этого, злоупотребляет женщиной, соединяясь с нею»<sup>12</sup>.

Однако эта конечная цель, какой бы важной она ни была, не является ни единственной<sup>13</sup>, ни самой главной<sup>14</sup>. Деторождение в роде человеческом является, скорее, естественным результатом полового соединения, нежели самоцелью<sup>15</sup>. Половое соединение — это в первую очередь одна из форм союза мужчины и женщины, одно из проявлений их взаимной любви, переводящее эту любовь на определенный план их бытия — телесный<sup>16</sup>. Именно любовь представляет собой главную конечную цель полового соединения, так же как и многочисленные духовные благодаяния, которые человек может извлечь в браке из него и других проявлений супружеской жизни<sup>17</sup>. Тем не менее следует уточнить, что супружеская любовь рассматривается в христианской перспективе как союз двух личностей (то есть двух существ, понимаемых в их целостности, с одной стороны, и в их духовной природе, с другой) во Христе ради

10. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 17.

11. См.: Климент Александрийский. Педагог 1, 10, 83, 1; 92, 2; Строматы 2, 143, 3; 144; 3, 72, 1; Василий Анкирский. О девстве 38; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 162; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; О браке 1, 3; О девстве 19; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 27.

12. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 17.

13. Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38; Василий Великий, *свт.* Беседа 5 на память мученицы Иулиты // PG 31, 248; Увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 2; Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 9; 19; 25; 26; 34; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2; 3; 3, 5.

14. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Против повторных браков 1, 3; О девстве 19. Следует отметить, что ни один новозаветный текст, посвященный браку, не говорит о деторождении как о цели или оправдании брака.

15. Мы видим это в скрытой форме в обрядовом тексте таинства Венчания.

16. Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38.

17. Ср.: Там же; Василий Великий, *свт.* Беседа 5 на память мученицы Иулиты // PG 31, 248; Увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 2 // PG 31, 629; Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 9; 19; 25; 26; 34; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2; 3; 3, 5.

Царства Небесного, как союз, скрепленный по своей природе и цели благодатью Святого Духа, которая сообщается в таинстве Брака. Эта концепция подчиняет половое соединение, как и все другие проявления супружеского союза, духовному измерению их бытия и любви<sup>18</sup>. Таким образом, духовное единение супругов должно онтологически предшествовать половому, которому оно придает смысл и ценность. Только на этом основании конечная цель полового соединения может вызывать уважение так же, как и конечная цель природы тех существ, которых она связывает<sup>19</sup>.

Когда же брачный союз пребывает вне духовного контекста и осуществляется только ради доставляемого им чувственного удовольствия, тогда он неотвратимым образом калечит человека, глубоко извращая правильный порядок его отношения к Богу, к себе самому и ближнему.

1. Исклнчительное желание полового наслаждения, которым характеризуется страсть блуда, приводит в движение вожделевательную силу человека и отвращает ее от основной цели — Бога. Человек, помрачившись от чувственного наслаждения, которое доставляет ему страсть, лишает себя духовного наслаждения высшими благами Царства Небесного. Блуд, как и все другие страсти, производит переоценку ценностей на самом высоком уровне: он отводит Бога на второй план, заставляет забыть Его и отвергает Его, заменяя чувственным удовольствием. В жизни человека, одержимого страстью, блуд преимущественно ставит плоть вперед духа: «Похоть делает сущности, которые ниже единой и единственной вожденной Причины и Естества, более желанными, чем Она. Поэтому похоть считает плоть более значительной, чем дух, и наслаждение видимыми [вещами] более приятным, чем слава и сияние духа», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>20</sup>.

При правильном осуществлении плотское начало, освященное таинством Брака, являющееся частью целого и духовно преображенное любовью супругов, живущих в Боге, как и другие проявления супружеского союза, является проннцаемым для Бога и воплощает на своем уровне, по принципу аналогии<sup>21</sup>, единение Христа и Церкви<sup>22</sup>, приобретаая, таким образом, мистический смысл<sup>23</sup>. В блуде же, напротив, половое поведение становится для человека препятствием к встрече с Богом. На определенном уровне оно перестает быть выражением

18. Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38.

19. Ср.: Там же.

20. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47.

21. Сопоставление брака и духовного союза широко использовалась в Священном Писании так же, как и в патристических текстах. Самый яркий пример — Песнь Песней.

22. См. Еф. 5, 20–32.

23. См. Еф. 5, 32.

любви, укорененной в Духе, и, следовательно, духовным актом (ибо он одухотворен) и превращается в совершенно плотское действие, замкнутое на самом себе, непроницаемое для всего трансцендентного. Удовольствие, которое рассматривается как самоцель, становится для человека неким абсолютом, исключаящим Бога и занимающим Его место. Пребывая в блуде, человек создает себе идола из сластолюбия.

2. С этого момента человек видит средоточие своего бытия не в образе Божиим, носителем которого он является, а в своих половых функциях. В каком-то смысле он сводит себя к этим функциям, как и тот, кто подвержен страсти чревоугодия и ограничивает свои потребности лишь вкусовыми и пищеварительными функциями. Таким образом, у человека смещается центр, он живет вне самого себя, является душевнобольным. Не подчиняясь больше должным образом духовной любви, половая функция занимает в человеке чрезмерное, даже исключительное место и подменяет любовь грубым и инстинктивным желанием.

Так человек позволяет телу влачить за собой душу, как отмечает Василий, епископ Анкирский: «В поисках удовольствий тела по своему разумению соединяют находящиеся в них души, чтобы привести их к служению страсти, которая ими двигает, а души, таким образом, слепо следуют порокам плоти»<sup>24</sup>.

Упорядоченность человеческих способностей оказывается разрушенной, и глубокая неуравновешенность охватывает существо в такой степени, что мыслительная способность, воля и эмоции перестают подчиняться духу, не советуется с ним и им не управляются, а в поисках удовольствия переходят в услужение к половому желанию. Человек, ведомый инстинктом, подобен животному<sup>25</sup>.

Через страсть блуда многие телесные функции отклоняются от естественной конечной цели и превращаются в орудия полового наслаждения. Чувство зрения, играющее в развитии этой страсти основную роль, являет в этом отношении особенно поучительный пример<sup>26</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан прекрасно показывает, как в этом случае патология возникает из противоестественного употребления, извращенного использования способности восприятия: «Сердце, взирающее с похотью, является больным, пораженным стрелой полового желания. Оно искажает дар зрения, которым наделил его Бог, и заставляет служить дурным поступкам»<sup>27</sup>.

Можно сказать, что тело в своей целостности отвращается от естественной конечной цели под действием блуда. Напомним еще раз, что человеческое тело,

24. Василий Анкирский. О девстве 38.

25. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 302.

26. Ср.: Мф. 5, 27; Василий Анкирский. О девстве 13; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 12.

27. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 12.

как и душа, призвано вместе с ней к соединению с Богом через добродетель, призвано к освящению, обожению, прославлению и явлению уже здесь, на земле, славы Божией и первых плодов Царства Небесного через преображающее присутствие в теле Святого Духа. Апостол Павел говорит так: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?.. Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии* (1 Кор. 6, 19–20).

Из учения апостола мы видим, что естественное, правильное предназначение тела — быть посвященным Богу, прославлять Его и, подобно душе, с которой оно соединено, быть духоносным. С другой стороны, утверждая, что *тело не для блуда* (1 Кор. 6, 13), апостол Павел ясно показывает, что человек, предаваясь страсти блуда, использует свое тело противоестественно и неправильно. Обрекая тело служить орудием полового наслаждения, человек отрекается от духовного измерения и трансцендентного предназначения, пренебрегает образом Божиим, по которому сам сотворен, и так «забывает о человеческой природе»<sup>28</sup>. Он обмирщает все, что является священным и богоподобным по естеству, «оскверняет храм Божий»<sup>29</sup>, делает из храма Святого Духа и места молитвы притон разбойников, превращает в блудницу тело<sup>30</sup>, призванное вместе с душой сочетаться со Христом в Церкви и в браке, который является образом этого сочетания<sup>31</sup>. В блуде человек пренебрегает волей Божией относительно использования своего тела<sup>32</sup>: таким образом, *блудник грешит против собственного тела* (1 Кор. 6, 18), он *непокорен Самому Богу* (1 Фес. 4, 8).

Поскольку страсть блуда приводит человека к отречению от собственной природы и отвержению Подателя бытия, смысла и жизни, постольку ее можно рассматривать как источник смерти для всего существа в целом<sup>33</sup>.

Впрочем, все сказанное выше о теле не должно заставить нас забыть о том, что оно не всегда принимает участие в страсти блуда или что его участие часто лишь второстепенно. Плотское начало человека — прежде всего душевное, а потом уже физическое. «Вожделение, совершающееся через тело, не приходит от тела», — замечает Климент Александрийский<sup>34</sup>. Чаще всего тело ведется ко греху, начиная с желания, которое рождается в сердце<sup>35</sup>, а затем развивается

28. Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 302.

29. Ориген. Беседы на книгу Чисел 10, 1.

30. См. 1 Кор. 6, 15. Напомним, что *πορνεία* буквально означает «проституция».

31. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Деяний апостолов 26, 4; Беседы на Послание к Колоссянам 7, 5–6.

32. См. 1 Фес. 4, 3–7.

33. Ср.: Иак. 1, 14–15; Апостегмы. Алфавитное собрание. Матой 6.

34. Климент Александрийский. Строматы 3, 4.

35. Ср. Мк. 7, 21.

вплоть до перехода в физическое действие. Похоть сердца уже содержит в зародыше всю страсть целиком и даже полностью выражает ее<sup>36</sup>. И если верно, что в некоторых случаях желание порождается в душе телесными побуждениями<sup>37</sup>, то можно предположить, что душа сохраняет инициативу в той степени, в которой она располагает властью либо дать им развиваться, либо отказать им в дальнейшем существовании<sup>38</sup>. В любом случае, следует подчеркнуть, что страсть блуда может развиваться в помыслах<sup>39</sup>, через наслаждение представлениями, а точнее, образами.

Преподобный Максим Исповедник пишет: «Как для тела миром служат вещи, так для ума миром служат помышления. И как тело любодействует с телом женщины, так и ум любодействует с представлениями о женах и своем теле, потому что он зрит мысленно образ своего тела совокупляющимся с образом женщины ... Ибо что тело производит в мире вещей делом, то ум производит в мире представлений»<sup>40</sup>. Если эти образы не вызваны чувствами или памятью, то они могут быть созданы воображением под давлением желания<sup>41</sup>. В связи с этим даже могут возникнуть галлюцинации, если желание особенно сильно, а также если человек подвергается прямым образом бесовскому воздействию. Бес блуда, как отмечает Евагрий, «нашептывает душе некие слова и получает от нее ответ, как если бы предмет был видимым и настоящим»<sup>42</sup>. Так блуд принуждает блудника жить в мире иллюзий и призраков<sup>43</sup>, погружает его в нереальное пространство, отдает его во власть бреда и демонических сил.

Любовь — это открытие себя другому человеку и свободное принесение себя в дар. Два человека соединяются, и каждый отдает себя другому, получая этого другого себе взамен. В этом единении каждый обогащается и раскрывается во всей полноте своего существа, вплоть до Божественной бесконечности, по мере того как любовь подпитывается благодатью, что и подобает, и обретает конечную цель в Царстве Небесном. Блуд — это, напротив, себялюбивое поведение, которое являет эгоистическую любовь к самому себе. Овладевая человеком, блуд замыкает его на самом себе и целиком закрывает от других людей. Он препятствует любой взаимоотдаче, поскольку под его влиянием страстной

36. Ср. Мф. 5, 28; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание I) 26, 13.

37. Мы уже показали в конце исследования о чревоугодии некоторые результаты воздействия этой страсти на жизнь души при посредничестве тела. См. также более общий взгляд: *Антоний Великий, прп.* Послания 1, 35–41; Апостегмы. Алфавитное собрание. Антоний 22.

38. В этом состоит классическая концепция православной аскетики, к ней мы еще вернемся.

39. См., например: Апостегмы N 178; *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 116; *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 17.

40. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 53.

41. Ср.: *Евагрий Понтийский.* Антирретик 2, 21; Практик 8.

42. *Евагрий Понтийский.* Практик 8.

43. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 17, 2.



человек блюдет лишь свои собственные интересы, ничего не отдает другому, желая только получать, что и соответствует его страстному желанию. Свои достижения он воспринимает скорее как реализацию собственного желания, чем как дар другого человека: блудник отдает другого самому себе, так как тот всего лишь простой посредник между ним и им же самим. Следовательно, блуд заключает человека в его «я», точнее, в мире, огороженном его плотской сексуальностью, инстинктами и призраками, целиком закрывает его от бесконечного мира любви и духа.

3. Поскольку блуд — это наслаждение воображаемым образом другого человека, постольку этот человек не существует как личность или ближний, но как некий призрачный предмет, рожденный проекцией желаний одержимого страстью. Подобное восприятие не может не сказаться в реальной жизни на отношении к конкретным людям, на которых распространяется его страсть. Воображаемое неизбежно будет наслаиваться на действительное, и видение последнего будет изменяться через призму воображения.

Однако в реальности восприятие блудником другого человека искажено не только предшествующей игрой воображения. Если страсть развивается в непосредственном отношении к какому-либо конкретному и действительному человеку, то она низводит этого человека. В блуде он не рассматривается как личность, не воспринимается через присущее ему духовное измерение, в его основополагающей реальности созданного по образу Божию. Другой человек оказывается низведенным до уровня того, кто по своему внешнему облику способен ответить вожделенному желанию блудника, превращаясь для него в простое орудие наслаждения, в вещь. В некоторых случаях даже его внутренняя сущность отвергается так же, как и все измерения его бытия, стоящие выше плотского уровня, в частности, сознание, высшая эмоциональность и воля. С другой стороны, блудник пренебрегает свободой другого человека в той степени, в какой ищет удовлетворения своего собственного желания. Очень часто такое удовлетворение представляется ему как абсолютная необходимость, не ведающая желаний другого человека, который, следуя подобной логике, больше не рассматривается и не почитается в своей инаковости и неповторимом характере личностной действительности: они могут открываться лишь в выражении свободы и проявлении высших сфер бытия. Человеческие существа, сведенные блудом к родовому и животному измерению плотской сексуальности, становятся практически взаимозаменяемыми, подобно вещам.

Таким образом, мы видим, что под действием блуда человек видит ближнего таким, каким он не является, и не видит его таким, какой он есть. Другими словами, он приобретает безумное видение тех, кто встречается на пути его страсти. Отныне все отношения с ними оказываются полностью извращенными.

Мы уже достаточно изучили болезненный и болезнетворный характер страсти блуда на разных уровнях, чтобы понять, что святые отцы часто расценивают ее как болезнь и видят в ней разновидность безумия.

«Вожделение — это болезнь души (ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς)», — пишет святитель Василий Великий, упоминая, в частности, о том, что оно лежит в основе этой страсти<sup>44</sup>. «Сердце, смотрящее с вожделением (concupiscentia), заражено (aegrum) и повреждено (saucium) страстью», — говорит преподобный Иоанн Кассиан<sup>45</sup>, рассматривая эту же страсть в других местах как «гибельную болезнь» (languor)<sup>46</sup> или просто «болезнь» (morbus)<sup>47</sup>. Он повествует и о том, что ум (mens aegra) делается больным при нападениях вожделения<sup>48</sup>. Чтобы обозначить эту страсть, святитель Григорий Нисский пишет о ней как о «болезни наслаждения» (νόσος τῆς ἡδονῆς)<sup>49</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, подобно Иоанну Кассиану, рассматривая блуд как «болезнь погибели»<sup>50</sup>, разъясняет в другом месте: «Любодеяние есть тяжкая болезнь глаз, не только телесных, но еще более душевных»<sup>51</sup>.

Чаще всего блуд рассматривается как одна из разновидностей безумия. Святитель Василий Великий видит в проявлениях этой страсти «дела иступленной и заблудшей души»<sup>52</sup>, а преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Подвергающийся этому кажется безумным и иступленным, будучи непрерывно опьянен желанием по отношению к сотворенным»<sup>53</sup>. Он же говорит следующее: «Бес блуда, часто таким образом помрачая наш рассудок, который должен властвовать над нашими поступками, заставляет нас даже перед людьми делать то, что одни только безрассудные и безумные могли бы сделать»<sup>54</sup>. Святитель Иоанн Златоуст стремится показать, каким образом эта страсть затуманивает рассудок человека, помрачает, возбуждает, опустошает и захватывает его душу: «Подобно тому как облака и туман обволакивают телесное зрение, так и нечистая страсть, когда овладевает душой, лишает ее способности предвидения, не позволяет ей увидеть ничего за пределами желаемого предмета... Однако, терзаемая этими искушениями, душа легко поработается грехом...

44. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

45. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 12.

46. Там же.

47. Там же.

48. Там же. 6, 3, 1; 16.

49. Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 301.

50. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на Второе послание к Коринфянам 8, 6.

51. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 6, 2. О блуде как болезни см. также: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 17.

52. Василий Великий, *свт.* Беседа 21. О том, что не должно прилепяться к житейскому 4 // PG 31, 548.

53. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 15, 25.

54. Там же. 15, 83.

теперь у нее перед очами, в уме и мыслях только один предмет... И как слепые, стоящие на свету в полдень, совсем не воспринимают солнечный свет, ибо их глаза закрыты, так и несчастные жертвы этой болезни закрывают уши от многочисленных спасительных поучений, звучащих вокруг них»<sup>55</sup>. В другом месте святитель Иоанн Златоуст называет сладострастие, относящееся к блуду, «матерью безумия»<sup>56</sup>.

Вышеизложенные отрывки показали нам, что святые отцы в своих учениях о блуде выделяют три основных патологических последствия этой страсти:

1. Смятение и возбуждение души, сопровождающие ее развитие от зарождения желания вплоть до его утоления.

2. Волнение, сопровождающее страсть с самого начала в стремлении найти предмет желания и в изобретении способов, позволяющих достигнуть желаемого (вместе с тем это вызывает неуверенность, тревожное ожидание или страх упустить предмет вожеления)<sup>57</sup>. Волнение равным образом следует и за удовлетворением желания<sup>58</sup>. Наслаждение исчезает почти сразу после своего возникновения, оставляя в душе вкус в той степени горький, в какой человек сотворил из наслаждения абсолют и ожидал от него полного удовлетворения. С этого момента блудник начинает испытывать чувство неудовлетворенности, сопровождаемое тревогой и даже тоской. Под воздействием страсти он полагает, что только в возобновлении наслаждения сможет излечиться от страдания. Таким образом, снова возрождается едва утоленное желание, а вместе с ним и волнения. Волнение тем более увеличивается, чем более осуществление страсти поддерживает и усиливает власть желания, которое ее выражает, и одновременно увеличивает ценность наслаждения. С одной стороны, это делает более болезненными трудности, непременно встречающиеся при каждом новом удовлетворении желания столько раз, сколько требует страсть. С другой стороны, более болезненно и разочарование как результат несоответствия того, что блудник ожидает от наслаждения, тому, что оно приносит в действительности<sup>59</sup>.

3. Помрачение духа, мыслительной способности, сознания<sup>60</sup> и потеря здравого смысла<sup>61</sup>.

55. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4. Ср.: Там же. 11, 3.

56. Иоанн Златоуст, *свт.* О покаянии 1, 7.

57. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 37, 4.

58. Там же.

59. Ср.: Там же. 37, 3–4; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Тимофею 2, 3.

60. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 83; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 31, 45; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 17.

61. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Там же.

Кроме этих трех основных последствий, страсть блуда приводит к оцепенению духа<sup>62</sup> и отяжелению души<sup>63</sup>. Она распространяет настоящую тиранию на того, кем обладает<sup>64</sup>, гораздо большую, нежели другие страсти, по причине своей исключительной власти. «Среди многочисленных страстей, осаждающих сердце человека, нет ни одной, которая имела бы против нас силу, подобную неистовству сладострастия», — пишет святитель Григорий Нисский<sup>65</sup>. По этой причине «нелегко бороться с этим врагом и отвергать его»<sup>66</sup>, а также по причине необычайно скорого воздействия демона-вдохновителя<sup>67</sup>.

Блуд, как и другие страсти, разрушает добродетель<sup>68</sup>. Он порождает в душе всевозможные виды порочного поведения, в особенности отсутствие страха Божия<sup>69</sup>, отвращение к молитве<sup>70</sup>, себялюбие<sup>71</sup>, бесчувствие<sup>72</sup>, привязанность к миру<sup>73</sup>, отчаяние<sup>74</sup>.

В заключение отметим, что зарождению, существованию и развитию страсти блуда способствуют главным образом три типа страстного поведения: гордыня<sup>75</sup> и тщеславие<sup>76</sup>; осуждение ближнего<sup>77</sup>; изобилие пищи<sup>78</sup> и сна<sup>79</sup>.

62. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о покаянии 2, 3.

63. Там же.

64. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4.

65. *Григорий Нисский, свят.* О жизни Моисея законодателя 2, 301.

66. Там же.

67. Ср.: *Евагрий Понтийский.* Практик 51; О молитве 90.

68. Ср.: *Григорий Великий, свят.* Морали на Иова 21, 12.

69. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 25.

70. Там же.

71. *Григорий Великий, свят.* Там же.

72. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 25.

73. *Григорий Великий, свят.* Там же.

74. Там же.

75. Ср.: Апостолы 1 Кор. 13, 4; Кирилл Скифопольский, прп. Житие святого Саввы Освященного 49 (139); *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 53; *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1, 18; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 34.

76. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 79; Апостолы 1 Кор. 13, 4.

77. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 53; Апостолы 1 Кор. 13, 4; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 240 (237).

78. Ссылки даны в предыдущей главе.

79. Апостолы 1 Кор. 13, 4.

## ГЛАВА 5

# СРЕБРОЛЮБИЕ И ЛЮБОСТЯЖАНИЕ

Сребролюбие (φιλαργυρία) обозначает, в общем, привязанность к деньгам и различным формам материальных благ. Эта привязанность проявляется в наслаждении от обладания этими благами, в попечении об их сохранении, в тяжелом расставании с ними, в огорчении, которое испытывают, даря их<sup>1</sup>.

Любостяжание (πλεονεξία) заключается по существу в стремлении приобретать новые блага, в желании обладать ими в большей степени. Тогда как слово φιλαργυρία обычно переводится как «скупость» (это понятие должно быть тем не менее осознано в более широком смысле, чем тот, который вкладывается в него при распространенном употреблении в современном языке), слово πλεονεξία передают главным образом как «жадность», «зависть», «вождеделение», «алчность».

Хотя сребролюбие и любостяжание являются различными страстными состояниями, исследовать их можно вместе, потому что, с одной стороны, они происходят от одной и той же страстной привязанности к материальным благам, а с другой — обе страсти часто действительно неразлучны и обычно одна включает в себе другую<sup>2</sup>.

Заметим, как и в предыдущих главах, что причина этих страстей — не в деньгах или материальных благах как таковых, но в извращенном отношении к ним человека. Конечная цель денег или материального богатства состоит в том, чтобы человек пользовался ими для удовлетворения насущных потребностей. Сребролюбец и любостяжатель пренебрегают этой целью и усваивают извращенное к ним отношение, усматривая их ценность в них самих, а не в их утилитарном назначении и наслаждаясь не пользованием, а обладанием<sup>3</sup>.

1. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 17–18.

2. Там же. 3, 18.

3. Об этом см.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 83, 2; Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 2.

Преподобный Максим Исповедник, размышляя об этом, подчеркивает равным образом, что «ничто из созданного Богом не есть зло»<sup>4</sup>, что страсть происходит от злоупотребления, производимого силами нашей души<sup>5</sup>, в данном случае — вождевательной силой<sup>6</sup>. Так, злом является «не богатство, но сребролюбие... Ничто из существующего не является злым, но [таким является] лишь дурное употребление (*παράχρησις*), которое случается от нерадения нашего ума о собственном развитии согласно природе», — говорит преподобный Максим Исповедник<sup>7</sup>.

Именно в употреблении во зло вождевательной способности души, а также в привлечении к этому всех остальных способностей и заключается в основном, патологический характер сребролюбия и любостяжания.

Однако это злоупотребление не ограничивается только материальными благами. Оно определяется на более глубоком уровне относительно Бога, а также включает в себя отношение человека к самому себе и к ближним.

В первозданном состоянии человек все свое желание полностью устремлял к Богу, стремился сохранить полученные от Него духовные богатства и приобрести новые, сообразовываясь при этом с естественной конечной целью своей вождевательной способности. Под влиянием же этих страстей он отвращает желание от естественной конечной цели, направляя только к материальным благам, и использует его против естества, чтобы приобрести и сохранить богатство.

Любовь к Богу и привязанность к духовным благам, с одной стороны, и любовь к деньгам и привязанность к материальным благам, с другой, основываются на одной и той же вождевательной способности человека. По этой причине они несовместимы и исключают друг друга, как учит об этом Сам Христос: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне* (Мф. 6, 24; Лк. 16, 13). Чем больше человек привязывается к деньгам и становится жаден до материальных богатств, «этой любви, победной над любой другой любовью, изгоняющей из души любое другое желание», по словам святителя Иоанна Златоуста<sup>8</sup>, тем больше он удаляется от Бога. Преподобный Никита Стифат пишет, что сребролюбие «побуждает людей предпочесть любовь к деньгам любви ко Христу, оно полагает Творца материи ниже самой материи, оно убеждает поклоняться ей, а не Богу»<sup>9</sup>. «Если

4. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 3.

5. Там же.

6. Там же. 3, 4.

7. Там же.

8. Иоанн Златоуст, *свт.* Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может.

9. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 55.

ты хочешь быть другом Христовым, ты будешь презирать золото и стремление к нему. Ибо оно обращает к себе помыслы того, кто его любит, и уводит его от нежной любви Иисуса»<sup>10</sup>.

Именно так в жизни сребролюбца и любостяжателя место, предназначенное Богу, занимают деньги и различные виды богатства, превращаясь для него в идолов. *Любостяжание... есть идолослужение* (Кол. 3, 5), *любостяжатель... есть идолослужитель* (Еф. 5, 5), — утверждает святой апостол Павел, а вслед за ним и святые отцы<sup>11</sup>. Человек, ставший жертвой этих страстей, несомненно, не замечает, что ведет себя как идолослужитель. И если с внешней и формальной точки зрения он не поклоняется богатствам, как идолопоклонники поклоняются своим идолам в рамках определенного культа, то по существу он ведет себя точно так же<sup>12</sup>: он на самом деле придает им такое же важное значение, видит тот же священный смысл, оказывает им то же внимание, почтение и поклонение. Не принося им материальных жертв, он посвящает им гораздо больше, тратя на них всю свою энергию, силы и время, принося в жертву богатствам свою душу<sup>13</sup>.

Сребролюбие и любостяжание, даже если не настолько развиты, чтобы полностью исключить Бога, обнаруживают отсутствие веры и надежды на Господа. С одной стороны, человек своим поведением показывает, что он «более надеется на свое серебро, нежели на Бога»<sup>14</sup>, и печется о приобретении благ, полагаясь только на самого себя, тогда как Бог дает все необходимое тем, кто просит Его с верой<sup>15</sup>. С другой стороны, человек тем самым пытается предвидеть и обеспечить, а следовательно, в некотором роде подчинить себе будущее, которое в действительности ему не принадлежит, и строит тщетные планы вместо того, чтобы во всем положиться на волю Божию<sup>16</sup>. С этого момента он перестает видеть в Боге единственного помощника и, как следствие, перестает призывать помощь Божию, предаваясь обманчивому ощущению независимости и полного владения своим бытием. Так человек отсекает себя от Бога.

Патологический характер сребролюбия и любостяжания проявляется равным образом в отношениях человека с самим собой. Подчиненный этим страстям, он лишен элементарного милосердия по отношению к себе. Действительно, он предпочел деньги и материальные богатства своей душе<sup>17</sup>. В стремлении

10. *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 56.

11. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 7, 5; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 16, 2; *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 55.

12. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3.

13. Там же.

14. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 18.

15. См. Мф. 6, 31–34.

16. См. Лк. 12, 16–21.

17. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

сохранить принадлежащие ему блага и приобрести новые он совсем не заботится о душе и не печется о своем спасении. Он пренебрегает, по словам преподобного Иоанна Кассиана, «образом и подобием Божиим, которые должно сохранять в себе непорочными, воздавая поклонение Богу<sup>18</sup>: невозможно любить вместе и серебро и душу»<sup>19</sup>. Будучи поглощен увеличением и сохранением материального богатства, человек не может развивать свой духовный потенциал, не дает своему естеству расцвести и так держит себя заключенным в границах падшего мира. В то время как он думает, что действительно обогащается, обретает свободу и обеспечивает жизнь, собирая богатства на земле, на самом деле он пригвождает и предает миру сему и плоти все свое существо и бытие, ибо там, где сокровище человека, там и сердце его (Мф. 6, 21). Так он поворачивается спиной к единственному подлинному богатству<sup>20</sup>, которое исходит от Бога, лишает себя сокровищ и жизни в Царстве Небесном<sup>21</sup>, обрекая себя на духовную нищету и теряя жизнь, вместо того чтобы сберечь ее<sup>22</sup>. В то время как человек думает обрести счастье в удовольствии, которое он испытывает приобретая и обладая, он обрекает себя на неудовлетворенность и в итоге на несчастье. Ибо это наслаждение непостоянно, несовершенно, мимолетно и рано или поздно подходит к концу<sup>23</sup> и, самое главное, лишает человека вечного блаженства, занимая место духовных наслаждений, несравнимо более высоких и единственных, которые способны в полной мере удовлетворить его. Таким образом, совершенно очевидно, что через сребролюбие и любостяжание человек разными путями становится, по словам святителя Иоанна Златоуста, «врагом самому себе»<sup>24</sup>.

Однако из-за сребролюбия и любостяжания оказываются серьезно нарушенными также и взаимоотношения человека с ближними.

По мнению святых отцов, приобретение богатства всегда происходит в ущерб другим<sup>25</sup>. Обладая богатством «присваивает себе блага, которые ничуть ему не принадлежат»<sup>26</sup>, и лишает ближнего стольких денег или вещей, сколькими

18. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 7, 6.

19. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 6.

20. Ср. Мф. 6, 20.

21. Ср. Мф. 6, 20.

22. Ср. Мф. 6, 25.

23. Ср.: Мф. 6, 19; Лк. 12, 16–20.

24. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 80, 4.

25. Ср.: Амвросий Медиоланский, *свт.* О Навуфее 2; 56; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 1; Василий Великий, *свт.* Беседа на слова «Разорю житницы моя и большия созижду» и о любостяжательности 6, 7; К обогащающимся 7, 5; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 15, 19; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 2; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 9, 101–102; 206–213.

26. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 3.



владеет больше, чем этот ближний<sup>27</sup>. Святитель Иоанн Златоуст утверждает, что «богачи и корыстолюбцы суть разбойники определенного рода»<sup>28</sup>, а святитель Василий Великий без обиняков рассматривает их как хищников и захватчиков<sup>29</sup>. В самом деле, все люди равны: у всех одна природа, все созданы по образу Божию, все спасены Христом<sup>30</sup>. Творец дал блага этого мира всем людям в равной степени, без какого-либо исключения, чтобы они наслаждались этим в равной мере<sup>31</sup>. Тот факт, что некоторые приобретают и владеют благами больше остальных, противоречит данному Богом равенству в их распределении и устанавливает противоестественное и аномальное положение. Так не было изначально<sup>32</sup>, это произошло как следствие грехопадения прародителей<sup>33</sup>. Такое положение сохранилось и получило развитие по вине страстей, в частности сребролюбия и любостяжания<sup>34</sup>. Поистине, использование вещей и наслаждение ими принадлежит всем, а «владение ими — никому»<sup>35</sup>. «Богатство можем использовать как управляющие, а не как имеющие право им наслаждаться», — говорит святитель Василий Великий<sup>36</sup>.

Богатству предназначено быть разделенным, подчеркивают святые отцы<sup>37</sup>. Сребролюбец и любостяжатель пренебрегают этой целью: один — ради эгоистичного сохранения денег, другой — изыскивая и собирая блага исключительно ради личного наслаждения. Оба, поступая так, «нарушают естественную границу»<sup>38</sup>, ибо думают прежде всего о себе, а не о ближнем<sup>39</sup> и противоречат основной заповеди о любви: *Возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22, 39)<sup>40</sup>. «Невозможно, чтобы в ком-либо любовь к ближнему сосуществовала с богатством», — говорит Евагрий<sup>41</sup>. Сребролюбец и любостяжатель,

27. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 4, 1. См. также: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 29, 8.
28. Иоанн Златоуст, *свт.* О Лазаре 1. Ср.: Беседы на Первое послание к Коринфянам 10, 4.
29. Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 5; Беседа 6 на слова «Разорю житницы моя и большия созижду» и о любостяжательности 6, 5.
30. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14.
31. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 2; Амвросий Медиоланский, *свт.* О Навуфее 2; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 9, 92 и далее.
32. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Там же.
33. Там же.
34. Там же.
35. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 9, 95–97.
36. Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 3. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 26, 11.
37. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 35, 5. По этой причине святые отцы постоянно призывают богатых делиться своим богатством. См., например: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14, 26; Григорий Нисский, *свт.* Беседы о любви к бедным 1, 7; Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 3; Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 5.
38. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 48.
39. Там же. См. также: Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 5; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 14.
40. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 48; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 14.
41. Евагрий Понтийский. Практик 18.

постоянно стремясь к эгоистическому наслаждению, не считаются с ближним, перестают воспринимать его как брата и как равного. По мнению святителя Амвросия Медиоланского, они отвергают того, кто разделяет с ними естество<sup>42</sup>. Они исключают своего ближнего, лишают его достоинства, дарованного Богом, и отказывают ему в звании товарища, отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>43</sup>.

Сребролюбие и любостяжание разрушают также любовь к ближнему и искажают отношения с другими людьми, приводя к тому, что под влиянием этих страстей человек начинает видеть в ближнем лишь препятствие к сохранению накопленных богатств или средство к приобретению новых. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что «любостяжание приносит нам всеобщую ненависть» и «делает так, что все нас ненавидят: и жертвы несправедливости, и те, кого наши беззакония не попрали»<sup>44</sup>. Сребролюбец вызывает ненависть, но и он сам, под влиянием страсти, полон ненависти по отношению к другим. Когда сребролюбие и любостяжание не производят бесчувственности к ближнему<sup>45</sup>, тогда рожают неприязнь к другим людям<sup>46</sup> и даже делают того, кем владеют, безжалостным<sup>47</sup> и жестоким<sup>48</sup>. Они постоянно являются причинами споров и ссор<sup>49</sup>. «В богатстве есть лишь скорби, раздоры, споры, ловушки, ненависть, страх», — замечает Златоуст<sup>50</sup>. Именно сребролюбие, как пишет преподобный Иоанн Лествичник, «производит ненависть, зависть, разлучение, вражду, смущение, злопамятство, несправедливость, бесчеловечность и убийства»<sup>51</sup>. Эта страсть является даже источником войн<sup>52</sup>.

Что же касается любостяжания, святитель Григорий Нисский подчеркивает, что оно вызывает «либо гнев против равных, либо пренебрежение к подчиненным, либо зависть по отношению к превосходящим нас. Так, зависть сопровождается лицемерием, лицемерие — досадой, досада — ненавистью к людям»<sup>53</sup>. Сребролюбие и любостяжание могут довести (большого этими страстями. — *Ред.*) до совершенной бесчеловечности<sup>54</sup> и уподобить дикому и свирепому

42. Амвросий Медиоланский, *свт.* О Навуфее 2.

43. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 2.

44. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 2. Ср.: Беседы на Послание к Евреям 1, 4.

45. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Послания 4, 6.

46. См. ниже.

47. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 83, 2.

48. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Послания 4, 6.

49. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 22 (17, 11).

50. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 83, 3.

51. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 24 (17, 14).

52. Ср.: Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 7; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 59.

53. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5.

54. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16.

животному<sup>55</sup>. Люди, глубоко пораженные этими недугами, «как будто меняют природу, теряют все черты своего естества, превращаясь в чудовищ», — пишет святитель Григорий Нисский<sup>56</sup>.

По этим причинам святые отцы утверждают, что сребролюбие и любостяжание являются поистине болезнями души<sup>57</sup>. Они настаивают на том, что каждая из этих страстей, тяжелая сама по себе изначально, становится особенно угрожающей, потому что будет практически неизлечима, если позволить ей развиться и укорениться в душе: «Если мы не остановим эту страсть вначале, однажды вошедшую, то она нам принесет неисцелимую болезнь», — предупреждает святитель Иоанн Златоуст<sup>58</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает в том же смысле: «Если по небрежению дать этой страсти однажды войти в сердце, она станет гораздо опаснее других болезней и ее трудно будет излечить»<sup>59</sup>. Преподобный Нил Сорский также учит: «Если эта болезнь пустит корни в нас, то будет злее всех недугов»<sup>60</sup>. В то же время святые отцы, не колеблясь, усматривают в обеих страстях формы безумия<sup>61</sup>.

Одна из основных особенностей сребролюбия и любостяжания — ненасытность, что позволяет понять важную составляющую процесса их возникновения. Святые отцы часто указывают, что эти страсти имеют склонность развиваться все более и более и никогда не преследуют определенной цели, не насыщаются теми предметами, к которым привязаны. Желание, лежащее в их основе, не только бесконечно осуществляется, но все больше возрастает по мере проявления и реализации<sup>62</sup>. Для святителя Иоанна Златоуста сребролюбие и любостяжа-

55. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4; Беседы на Евангелие от Матфея 28, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3; Слово о том, что кто сам себе не вредит ...

56. *Григорий Нисский, свт.* Беседы о любви к бедным 2.

57. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6; 52, 6; Беседа о предательстве Иуды; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Слово о том, что кто сам себе не вредит ... («эта тяжелая болезнь ... болезнь, не поддающаяся никакому лечению и овладевающая всеми душами»); Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; 6; *Василий Великий, свт.* Письма 188, 14; Беседа на слова «Разорю житницы моя и большие созижду» и о любостяжательности 6, 2; *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 2, 14; Собеседования 9, 5; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 16, 1; *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 55; *Нил Сорский, прп.* Правила 5.

58. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4.

59. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 2.

60. *Нил Сорский, прп.* Правила 5.

61. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию подвижнику 2, 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; Беседы на Евангелие от Матфея 52, 6; 81, 3–4; Слово о том, что кто сам себе не вредит ...; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительные слова 9, 227; *Феодорит Кирский, блж.* Десять глав о Промысле 6; *Андрей Критский, прп.* Великий покаянный канон; *Василий Великий, свт.* К обогащающимся 7, 3; Беседы на 14-й Псалом 2, 3.

62. Ср.: *Григорий Великий, свт.* Морали на Иова 15, 19; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия 22; *Василий Великий, свт.* Беседа на слова «Разорю житницы моя и большие созижду» и о любостяжательности 6, 5; *К обогащающимся 7, 5; Амвросий Медиоланский, свт.* О Навуфее 50; 4.

ние — это «булимия души»: «Нет более жестокой болезни, чем неутолимый голод, называемый у врачей булимией: человек много ест, но ничто не успокаивает его. Перенесите такую болезнь из тела в душу: что страшнее? Булимия души есть скупость: чем более насыщается, тем более желает. Она всегда распространяет свои желания за пределы того, чем обладает»<sup>63</sup>. Эта ненасытность мучает как богатых, так и бедных<sup>64</sup>. Под влиянием этой страсти бедные завидуют богатым, а богатые тем, кто богаче их самих, ибо «всякий, владеющий сверх меры, считает себя еще слишком бедным», — отмечает святитель Амвросий Медиоланский<sup>65</sup>.

В этой ненасытности проявляется тиранический характер сребролюбия и любостяжания, которые делают человека рабом его имущества<sup>66</sup>, привязывают к богатствам, принадлежащим ему или вожделенным для него, втягивают в бесконечную погоню за новыми приобретениями, подчиняют все его способности своим целям и вещам<sup>67</sup> и предают его бесам более, чем все другие страсти<sup>68</sup>. Сребролюбие и любостяжание лишают человека свободы, буквально сводят его с ума.

Постоянное, неутолимое желание иметь больше, а также сохранить имеющееся вызывает в душе — по причинам, перечисленным выше, — непрерывный вихрь, нескончаемые волнения и перемены. У тех, кого коснулись сребролюбие и любостяжание, «никогда не бывает спокойствия, уверенности в душе... ни ночь, ни день не приносят им успокоения, но они терзают себя со всех сторон», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>69</sup>.

Сребролюбие и любостяжание порождают в душе прежде всего чувство страха, тревоги и даже тоски. Святитель Григорий Великий так описывает внутреннее состояние скупого и алчного: «Когда он объят грудой вещей своей скупостью, его угнетает полнота. При том что единственная его тревога — сохранить то, что приобрел, пресыщение ввергает его в тоску. Первая скорбь, которую он чувствует, — беспокойство, вызванное вопросами, которые ставит перед ним его неумное желание: как достичь того, что он вожделеет? После того как желания хоть однажды удовлетворятся, возникает другая скорбь: тревога о том, чтобы сохранить собранное с таким трудом<sup>70</sup>. Он поистине удручен всеми видами скорби, которые являются в данном случае карой за вожделение

63. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 2.

64. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Слово о том, что кто сам себе не вредит...

65. Амвросий Медиоланский, *свт.* О Навуфее 50.

66. «Сребролюбцы — рабы своего имущества» (Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 83, 3).

67. См., например: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 24.

68. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 13, 4; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 1.

69. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 142-й Псалом 4. Ср.: Беседы на Евангелие от Матфея 83, 3.

70. «Богатый, пусть даже он не испытал никакой потери, все равно боится ее испытать», — пишет на ту же тему свт. Иоанн Златоуст (Беседы на Послание к Римлянам 24, 4).

и заботу о сохранении имущества»<sup>71</sup>. Святитель Иоанн Златоуст дает схожее описание людей, подверженных этим страстям: «Они всегда в возбуждении, и душа их вовсе не имеет покоя. Потребность приобретать то, чего у них еще нет, понуждает их считать за ничто то, что они уже имеют. С одной стороны, они дрожат из-за боязни потерять уже нажитое имущество, а с другой — трудятся над приобретением нового, то есть над новой причиной для страха»<sup>72</sup>. Тревогу сребролюбца можно объяснить его постоянным стремлением купить или продать по выгодной цене, терзанием по поводу невыгодной сделки, опасением, что его имущество не будет оценено по достоинству... Она может быть явным следствием произвольной потери благ, к которым человек был привязан.

К тревоге присоединяется еще одно важное патологическое следствие: печаль, депрессивное состояние души. Чаще всего это происходит из-за невозможности удовлетворить желание иметь больше, из-за соотносительного с этим чувства недостаточного обладания имуществом или из-за опасения потерять все, что есть в настоящем, как будто это уже совершилось. Поскольку стремление к приобретению, как мы отметили выше, никогда не получает окончательного удовлетворения, постольку печаль, связанная с этой неудовлетворенностью, достаточно продолжительна. То же происходит со скупым, когда он боится ограбления: страх потерять все, чем он владеет, становится постоянным. «Волны не оставят моря, а сребролюбца не оставит печаль», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>73</sup>.

В целом богатый человек далек от того, чтобы получать удовольствие от своего имущества, как можно было бы думать. «Где наслаждение и спокойствие духа в богатствах?» — спрашивает святитель Иоанн Златоуст. И отвечает: «Говорю вам, что я вижу лишь поводы для горя, несчастий... и непрерывную печаль»<sup>74</sup>. По его словам, скупой «ежедневно с плачем жалуется на свои заботы и жизнь свою считает не в жизнь»<sup>75</sup>. Он «не способен наслаждаться тем, что любит». «Скупые не только потому лишены удовольствия, что не смеют пользоваться своим имуществом, как хотели бы, но и потому, что никогда не удовлетворяются, а томятся непрестанной жаждой. Что может быть мучительнее этого?»<sup>76</sup> «Привязанность, которую испытывают [сребролюбцы] к своему богатству, свидетельствует не об удовлетворении, которое они в нем находят, но о болезни и расстройстве ума», — утверждает святой<sup>77</sup>. Тревога и печаль

71. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 15, 19.

72. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 81, 4.

73. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 21 (17, 10).

74. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 2.

75. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 38, 3.

76. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 22, 5.

77. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 38, 3.

скупого могут очевидным образом перейти и в соматическую<sup>78</sup>, и в психическую патологию<sup>79</sup>.

Сребролюбие и любостяжание порождают и выявляют также другие расстройства, некоторые из них влияют, в частности, на видение человеком самой действительности и на его отношения с ней.

Сребролюбие, как и все другие страсти, затемняет душу и делает неясным мышление<sup>80</sup>. «Скупой живет во тьме и распространяет великий мрак на мир, [который видит] ... в нем угасло зрение души»<sup>81</sup>, — свидетельствует святитель Иоанн Златоуст. И еще: «Скупость — это страшное бедствие, оно закрывает глаза и затыкает уши того, кем владеет»<sup>82</sup>. Вследствие этого скупой имеет совершенно искаженное представление о действительности: «Сребролюбие подобно ночи, которая погружает во мрак все вещи или, скорее, понуждает видеть их в ином, а не в истинном свете»<sup>83</sup>, — замечает святитель Иоанн Златоуст, утверждая в другом месте, что сребролюбие порождает «бред»<sup>84</sup>.

Это бредовое видение действительности проявляется прежде всего в отношении к ближнему. Ближний перестает восприниматься в его подлинной действительности, то есть как личность, сотворенная по образу Божию, и рассматривается только через призму выгоды, сводится к орудию обогащения, к денежной ценности и, в любом случае, к вещи. Скупость не позволяет тому, кем обладает, ни уделять внимание кому бы то ни было, ни размышлять о ком-то, по замечанию святителя Иоанна Златоуста<sup>85</sup>. «Для скупого люди не являются людьми», — утверждает тот же святой<sup>86</sup>.

Бредовый характер восприятия действительности, который мы видим у сребролюбца, проявляется также в отношении к самим предметам богатства. Тот, кто привязывается к различным материальным благам, составляющим богатство, придает им такое значение и видит в них такую ценность, каких они не имеют в действительности, и уделяет им столько внимания, сколько они не заслуживают на самом деле. Например, святые отцы часто напоминают, что золото и драгоценные камни — это по сути только камни и земля<sup>87</sup>, поэтому лишь в состоянии

78. Соматические болезни — болезни, относящиеся к телу, в противоположность психическим. — *Примеч. ред.*

79. См. эпизод у Леонтия Неапольского (*Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым* 27).

80. Ср.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 57.

81. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесеянам 18, 4; Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 6.

82. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3.

83. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесеянам 18, 4.

84. *Иоанн Златоуст, свт.* Слово о том, что кто сам себе не вредит...

85. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 63, 3.

86. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4.

87. Ср.: *Амвросий Медиоланский, свт.* О Навуфее 26; *Василий Великий, свт.* К обогатившимся 7, 7; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 2.

помрачения и заблуждения люди могут придавать им иное значение и по-другому относиться к ним. Это касается и других видов богатства. Преподобный Симеон Новый Богослов показывает нам, что «тот, кто или сохранил с самого начала, или возродил и восстановил образ и подобие [Божие], получил также способность видеть согласно естеству. Он видит все вещи такими, какие они есть по естеству... Он смотрит на золото и, совершенно не привязываясь к его блеску, помышляет о том, что эта материя происходит из земли, что она всего лишь камень и прах и никогда не станет чем-либо другим. Он смотрит на серебро, жемчуг, драгоценные камни и, совершенно не поддаваясь переливам цвета, видит во всем этом лишь обычные камни и воспринимает как грязь. Он смотрит на богатые одежды и, совершенно не услаждаясь узорами, считает их за нечистоты червей и жалеет тех, кто получает от них удовольствие и всей душой стремится к ним как к драгоценным вещам»<sup>88</sup>.

Безумие человека, привязанного к богатству, проявляется также в том, что он придает ему абсолютную ценность, считает его длительным, точнее говоря, вечным, в то время как оно подлежит разрушению и тлению<sup>89</sup>. Сребролюбец и любостяжатель, обманутый и помраченный чувственными наслаждениями, которые истекают из его страстей, живет отныне в неведении истинных благ, подлинных богатств, абсолютных и вечных. «Несмотря на всю его [богатства] ненадежность, мы цепляемся за процветание на земле с таким исступлением и позволяем себе злоупотреблять этими обманчивыми радостями до такой степени, что не можем представить себе ничего лучше и выше, чем временные блага», — замечает святитель Григорий Назианзин<sup>90</sup>. Далее он продолжает: «Здесь блага мимолетны и временны и переходят из рук в руки, подобно камешкам в игре, и нет ничего, чем мы владели бы по-настоящему»<sup>91</sup>. Призывая человека к здоровому видению, он восклицает: «Кто будет убегать от ничтожных благ?! Кто будет смотреть на блага настоящие как на прошедшие, потерявшие силу?! Кто отличит истинно сущее от кажущегося?! Кто сумеет отличить список от истины?!»<sup>92</sup> Таким образом, скупой предстает человеком, меняющим вечное на настоящее, бессмертное на тленное, невидимое на видимое<sup>93</sup>, истинные блага Царства Божия, небесные сокровища<sup>94</sup> на призрачные блага, ложные богатства мира сего.

«Они достойны жалости, — говорит о сребролюбцах святитель Иоанн Златоуст, — ибо обменяли Небо на толику земли и грязи. Они уподобляются царю, обменявшему свое царство на кучу навоза и гордящемуся этим обменом,

88. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 217–233.

89. Ср.: Мф. 6, 19–20; Иак. 5, 3; 1 Пет. 1, 18; Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 143.

90. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14, 20.

91. Там же.

92. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14, 21.

93. Там же.

94. Ср.: Мф. 6, 20; Лк. 12, 33–34.

как будто этот навоз ценнее царской короны»<sup>95</sup>. В другом месте он замечает о тех, кто подвержен этой страсти: «Пребывающие во мраке безрассудства не знают подлинных свойств вещей, они скатываются в грязь, и навоз перестает казаться им навозом. Охваченные скупостью, они не чувствуют его зловония»<sup>96</sup>. Святой также отмечает, что скупой — жертва иллюзии, подобно находящемуся во мраке, который часто принимает веревку за змею или друзей за врагов. Ясно, что такой человек находится в настоящем бреду, порожденном сребролюбием.

Бред проявляется также в боязни потерять все, чем владеет скупой, и в печали, которая сопровождает это чувство. Объективно это ничем не обосновано, но возникает из ложных убеждений, источник которых находится только в расстроенной душе охваченного страстью, как нам показывает святитель Иоанн Златоуст: «Доброе число людей не имеет истинного понятия о здешних вещах, потому и впадает в уныние. Так помешавшиеся в уме страшатся того, что не страшно, часто боятся предметов несуществующих, убегают от теней. Им подобны и те, которые страшатся потери денег. Такой страх происходит не от свойства самих вещей, а от нашей воли. Если бы в этом была подлинная причина для скорби, то надлежало бы скорбеть всем, лишаящимся имущества. Но из того, что злоключение не производит скорби в нас, следует, что ее основа — вовсе не в природе вещей, но в грубости мыслей»<sup>97</sup>.

Бред равно обнаруживается в еще одной патологической черте сребролюбия: в том, что в уме сребролюбца создается навязчивое<sup>98</sup>, почти галлюцинаторное отношение к деньгам и материальному богатству. Постоянно преследуемый мыслями о благах, которыми владеет или стремится овладеть, он все видит сквозь них и искажает таким образом воспринимаемую им действительность. Святитель Василий, обращаясь к скупому, говорит следующее: «Везде ты видишь только свое золото, везде воображаешь его. Золото тревожит твои сновидения ночью и преследует тебя днем. Безумные видят не настоящий мир, а лишь галлюцинации спутанного сознания. Так и твоя душа: в тисках навязчивой мысли все видит в золоте и серебре»<sup>99</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отмечает в аналогичном смысле, что человек, подверженный сребролюбию и любостязанию, под влиянием ненасытного желания доходит даже до вожделения несуществующих вещей и тогда переносится в мир призраков и ложных видений<sup>100</sup>.

95. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 63, 4.

96. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 9-й Псалом 1.

97. Там же.

98. Ср.: Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 1.

99. Василий Великий, *свт.* Беседа на слова «Разорю житницы моя и большие созижду» и о любостязательности 6, 1.

100. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 7, 2. См. также: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 8.



Патологический характер сребролюбия и любостяжания открывается и в многочисленных страстях/болезнях, которые от них происходят. Вслед за апостолом Павлом<sup>101</sup> святые отцы утверждают, что сребролюбие — корень и мать всех зол<sup>102</sup>. Так, преподобный Никита Стифат вопрошает: «Если болезнь сия является таким злом, что носит имя второго идолопоклонства, то каким только пороком не будет преисполнена душа, которая заражается от себя самой?»<sup>103</sup>

Как мы уже показали, сребролюбие и любостяжание разрушают любовь к ближнему, порождая тем самым все противоположные ему страсти: бесчувствие, неприязнь, ненависть, вражду, злобу, дух противоречия и ссоры, преступления и т. д. Мы также увидели, что они рождают страх и печаль. Следует отметить, что они могут производить в душе равным образом гнев<sup>104</sup> и различные виды насилия<sup>105</sup>, а также лень<sup>106</sup>, гордость<sup>107</sup>, тщеславие<sup>108</sup> и такие сопутствующие последним двум страсти, как самоуверенность<sup>109</sup>, дух превосходства<sup>110</sup>, презрение к ближнему<sup>111</sup>, непочтительность<sup>112</sup>, дерзость и высокомерие<sup>113</sup>.

В заключение скажем о том, что благоприятствует развитию сребролюбия и любостяжания. Преподобный Максим Исповедник учит: «Сребролюбие имеет три причины: сластолюбие, тщеславие и неверие. Сильнее же двух первых неверие»<sup>114</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, в свою очередь, приводит такие доводы: «Желание взять верх над другими в обладании материальными благами происходит не от чего иного, как от охлаждения любви к ближнему. Алчность не имеет иной причины, кроме гордыни, человеконенавистничества и презрения»<sup>115</sup>.

101. Ср. 1 Тим. 6, 10.

102. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 53, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 60, 4; 69, 1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; Иоанн Мосх, *блж.* Луг духовный 152; Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 2; 11; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 15, 19; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 34; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 88; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

103. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 55.

104. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 10; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 4, 5; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 59; Никита Стифат, *прп.* О душе 56; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 16, 21 (17, 10).

105. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 31, 45; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 59.

106. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 9-й Псалом 1; 11; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

107. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 9-й Псалом 1; 11; Толкование на Книгу Пророка Исаии 3, 7.

108. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 9-й Псалом 11.

109. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 8.

110. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 37, 5.

111. Там же.

112. Иоанн Кассиан, *прп.* Там же.

113. Там же; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4.

114. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 17.

115. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Ефесеянам 18, 3.

## ГЛАВА 6

# ПЕЧАЛЬ

Пребывая в раю, человек не знал печали (λύπη)<sup>1</sup>. Она появилась лишь после грехопадения прародителей<sup>2</sup>. Эта страсть связана с падшим состоянием человека и поэтому представляет собой поведение, не свойственное первоначальной и основной его природе<sup>3</sup>. Тем не менее, хотя печаль и является следствием грехопадения Адама, она *ipso facto*<sup>4</sup> не относится к разряду порочных страстей и тем более не предстает чуждой естеству человека.

В действительности следует различать два вида печали<sup>5</sup>. Первый имеет отношение к тому, что святые отцы называют «страстями естественными и безупречными»<sup>6</sup>, которые вошли в природу человека вследствие первородного греха. Эти страсти, хотя и свидетельствуют о падении человека в сравнении с первоначальным состоянием совершенства, не являются порочными<sup>7</sup>. Печаль, как часть естественных страстей, не только «безупречна», но еще может и должна служить основой такой добродетели, как *печаль ради Бога* (2 Кор. 7, 10)<sup>8</sup>, которая позволяет человеку сокрушаться о состоянии падения, оплакивать свои грехи, печалиться об утрате первоначального совершенства, страдать из-за удаления от Бога<sup>9</sup>. Она же вызывает состояние покаяния, духовной скорби (πένθος), сокрушения (κατάνυξις) и находит выражение в даре слез. Эта добродетель необходима падшему человеку

1. Ср.: Апофтегмы N 561; Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 11, 2.
2. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 28, 1, 2; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1.
3. Ср.: Апофтегмы N 561; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269A.
4. В силу самого факта, сама по себе. — *Примеч. ред.*
5. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 592D; 593B; 596A.
6. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 20.
7. Там же.
8. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 60; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 136.
9. Ср.: Апофтегмы N 561; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 29, 215–234.

для обретения пути в Царство Небесное и восстановления во Христе райского состояния. Преподобный Максим Исповедник пишет следующее: «Впрочем, у людей усердных [в добродетели] даже страсти становятся прекрасными, когда ... их направляют на стяжание небесных [благ]. Так происходит, когда мы претворяем печаль в покаяние, которое исправляет существующее в нас зло»<sup>10</sup>.

Другой вид печали противоположен первому, он-то и является предметом нашего исследования. Это страсть, болезнь души, вызванная злоупотреблением печалью, о которой мы говорили выше. Вместо того чтобы употреблять печаль для оплакивания своих грехов, удаления от Бога и потери духовных благ<sup>11</sup>, человек использует ее противоположным образом: оплакивает потерю благ чувственных, сокрушается о том, что не удовлетворил желания и не смог достичь ожидаемого наслаждения или же претерпел неприятное обращение от себе подобных. Так он употребляет печаль против естества, извращенным образом<sup>12</sup>. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Вовсе не несчастье, но один только грех производит печаль. Но человек извращает этот порядок и перемешивает времена: он умножает свои грехи и не испытывает от этого никакой скорби, а если терпит какую угодно неприятность, падает духом»<sup>13</sup>. Так печаль становится «страстью не менее тяжелой и пагубной, чем гнев и сластолюбие, и приводит к тем же последствиям, если только мы не употребляем ее согласно правилам рассудительности и благоразумия»<sup>14</sup>.

В этой страсти человек демонстрирует вдвойне патологическое поведение, поскольку, с одной стороны, не скорбит должным образом о том, о чем нужно постоянно сокрушаться, — о состоянии падения, греха, болезни; с другой стороны, он печалится о вещах, состояниях, событиях и т. п., которые на самом деле того не стоят<sup>15</sup>. Способность сокрушаться, имеющаяся у человека, не только не служит для удаления от греха, как того хотел Бог, влагая в него этот дар, но, наоборот, используется неуместно, безумным и бессмысленным образом по отношению к естественной конечной цели, в чем проявляется привязанность к миру, и парадоксальным образом служит греху.

Печаль (λύπη) проявляет себя (исключая значение этого слова самого по себе) как состояние души, охваченной унынием<sup>16</sup>, астенией<sup>17</sup>, психической

10. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

11. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 592D; 593B; 596A.

12. Ср.: Там же. 58 // PG 90, 593A.

13. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 3, 13.

14. Там же. 3, 14.

15. Само собой разумеется, что мы не имеем здесь в виду печаль о скорбях ближнего, так как это — одно из проявлений сострадания.

16. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 3, 13.

17. Там же.

Астения — психопатологическое состояние, характеризующееся слабостью, утомляемостью, раздражительностью, нарушениями сна. — *Примеч. ред.*

болью и тяжестью, изнеможением<sup>18</sup>, скорбью<sup>19</sup>, угнетенностью<sup>20</sup>, депрессией<sup>21</sup>, часто сопровождается беспокойством или даже страхом<sup>22</sup>. Это состояние может иметь разные причины, однако оно всегда создается неправильной реакцией раздражительной и/или вожделевательной силы души и по существу связано с вожделением и/или гневом. «Печаль, — объясняет авва Евагрий, — иногда возникает из-за неудовлетворенности желаний (στέρησις τῶν ἐπιθυμιῶν), а иногда следует за гневом»<sup>23</sup>. Но равным образом она может возникнуть в душе через прямое воздействие бесов или появиться без видимого повода. Мы подробно рассмотрим различные причины происхождения этого недуга.

1. Самая распространенная причина печали — это неудовлетворенность в одном или более желаниях. «Печаль происходит от неудовлетворения плотского желания», — отмечает Евагрий<sup>24</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан также полагает, что иногда печаль «происходит от разочарования в имевшейся надежде»<sup>25</sup>, оттого, что один из главных объектов надежды «следует противоположному желанию»<sup>26</sup>. Поскольку «желание связано с любой страстью»<sup>27</sup>, каждая страсть способна постоянно порождать печаль, ибо «тот, кто любит мир, будет еще много раз опечален», по словам Евагрия<sup>28</sup>. Поскольку удовольствие связано с желанием, можно еще сказать вместе с тем же автором, что «печаль есть лишение наслаждения (στέρησις ἡδονῆς), настоящего или ожидаемого»<sup>29</sup>. Преподобный Максим Исповедник<sup>30</sup> и авва Фалассий<sup>31</sup> дают печали такое же определение. Как мы видим, преподобный Максим подчеркивает, что за чувственным наслаждением всегда следует скорбь (чаще душевная, чем физическая), приобретая форму печали. Вот почему тот же святой говорит, что печаль есть «конец чувственного наслаждения»<sup>32</sup>.

18. Ср.: Дорифей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 67.

19. Там же.

20. Там же.

21. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 1.

Депрессия — это заболевание, ведущими симптомами которого являются снижение настроения, физической и психической активности, способности получать удовольствие, душевные страдания. — *Примеч. ред.*

22. Ср.: Дорифей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 67.

23. Евагрий Понтийский. Практик 10.

24. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156D.

25. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 4.

26. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.

27. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156D.

28. Там же.

29. Евагрий Понтийский. Практик 19.

30. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 593A.

31. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 75.

32. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 592D.

Поскольку эта страсть есть результат неудовлетворенности плотского желания (в широком смысле слова) и связанного с ним наслаждения, постольку печаль показывает привязанность того, кем она владеет, к чувственным благам и мирским ценностям. Вот почему Евагрий подчеркивает, что она связана со всеми страстями в той степени, в которой они предполагают вождение<sup>33</sup>, говоря: «Мы не сможем отбросить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному»<sup>34</sup>. Авва Дорофей говорит в том же смысле: «Тот, кто не презирает всякую материальную вещь ... не может ... освободиться от печали»<sup>35</sup>. А преподобный Иоанн Лествичник замечает: «Если кто возненавидел мир, тот избежал печали. Но тот, кто имеет пристрастие к чему-либо видимому, еще не избавился от нее. Ибо как не опечалиться, лишившись любимой вещи?»<sup>36</sup> И продолжает: «Если кто думает, что не имеет пристрастия к какой-нибудь вещи, а лишившись ее, печалится сердцем, то вполне прельщает самого себя»<sup>37</sup>.

Вот почему часто встречается печаль, возникшая из-за утраты какого-либо чувственного блага<sup>38</sup> или из-за переживаний от понесенного ущерба<sup>39</sup>. Страстная привязанность человека к земной жизни и к тому, что она несет с собой для удовлетворения страстей, равным образом может породить печаль в переживаниях или в мыслях обо всем том, что может угрожать ей: о болезни<sup>40</sup>, обо всех постигающих человека бедствиях<sup>41</sup>, о смерти<sup>42</sup>.

Печаль также может быть вызвана завистью к материальным или духовным благам, которыми владеет другой<sup>43</sup>.

Печаль может иметь причиной разочарование в стремлении к почестям, и, следовательно, такая печаль необходимо связана с тщеславием<sup>44</sup>.

Заметим еще, что печаль может быть спровоцирована неудовлетворенностью не конкретного желания, направленного на совершенно определенный предмет, но с неудовлетворенностью в целом, с чувством глобальной неудовлетворенности, направленным на все существование и показывающим, что основные глубинные желания человека (в которых он не всегда отдает себе отчет) не исполнены.

33. Ср.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11–12.

34. Евагрий Понтийский. Практик 19.

35. Дорофей Газский, прп. Изречения 3.

36. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 2, 11.

37. Там же. 2, 17.

38. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 5, 4; 7, 1.

39. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.

40. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 7, 1.

41. Там же.

42. Там же. 5, 4; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 3, 3; 9.

43. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 91.

44. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12 // PG 79, 1158B.

2. Вторая причина печали — гнев. «Печаль рождается от помыслов гнева», — учит Евагрий. И объясняет далее: «На самом деле гнев есть желание отмщения, а неудовлетворенное отмщение производит печаль»<sup>45</sup>. Преподобный Максим Исповедник высказывается в том же смысле: «Печаль и злопамятство ходят парой. Итак, если ум переживает печаль, представляя себе лицо брата, то это доказательство памятозлбия по отношению к нему»<sup>46</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает, не конкретизируя: «Печаль иногда происходит от того, что мы впали в гнев»<sup>47</sup>, и еще отмечает, что печаль «следует за гневом, который угасает»<sup>48</sup>.

Печаль может быть связана с другими чувствами — такими, как злопамятность: она проистекает, в частности, из ощущения, что гнев был слишком велик или несоразмерен тому, что его вызвало, или же, наоборот, слишком мягок в своем проявлении (по сравнению с испытываемыми чувствами), или что гнев не вызвал у тех, кому был адресован, ожидаемую ответную реакцию.

Печаль также может произойти от обиды или от того, что человек считает обидой: «Будучи обижены или считая себя обиженными, мы печалимся», — утверждает преподобный Иоанн Дамаскин<sup>49</sup>.

Почти во всех случаях эта страсть выявляет привязанность к самому себе и находится в тесной связи с тщеславием и гордостью, а также с гневом, за которым следует. Она показывает реакцию «эго», неудовлетворенного в своем желании самоутверждения (здесь вторая причина болезни соединяется с первой), и приводит по меньшей мере к тому, что человек себя не уважает<sup>50</sup>. Злопамятство, к которому часто прилепляется печаль, является горьким воспоминанием об ущемленной гордости, а гнев, источник той же страсти, часто выражает желание повторных самоутверждения, самовозвышения, уверенности перед собой и перед другими. Тогда печаль оказывается выражением чувства неудачи или бессилия, которое испытывает «эго» в этой попытке реабилитации себя.

3. Однако иногда печаль кажется необоснованной. «Бывает так, — отмечает преподобный Иоанн Кассиан, — что нас охватывает внезапная и беспричинная тоска. Мы чувствуем себя угнетенными печалью, у которой нет никаких оснований»<sup>51</sup>. В другом месте он говорит о том, что существует два вида

45. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156BC. Ср.: Практик 10; 25.

46. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 89. Ср.: Там же. 3, 96.

47. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 4.

48. Иоанн Кассиан, *прп.* Беседы 5, 11.

49. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 16. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 180.

50. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 698 (706); Дорофей Газский, *прп.* Изречения 3.

51. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.

печали: первый включает в себя все перечисленные выше формы, «другой происходит от беспокойства или отчаяния без причины»<sup>52</sup>. Здесь стирается граница между этим видом печали и страстью уныния, о которой мы будем говорить в следующей главе.

4. Нужно знать, что бесы играют важную роль в возникновении, развитии и сохранении всех видов печали, в частности той, о которой мы говорили в последнем случае. Если она именуется беспричинной, то не потому, что причины действительно нет, а потому что у печали нет прямой связи с определенным действием человека, которого печаль охватила, и она не является (подобно другим видам печали) плодом неудовлетворенного желания или движения гнева. Действительно, святые отцы признают, что чаще всего печаль является результатом бесовского воздействия. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «иногда без всякой видимой причины, приводящей нас к этому падению, злоба врага внезапно нас угнетает»<sup>53</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, анализируя состояние своего друга Стагирия, страдавшего от глубокой печали, равно подчеркивает в нескольких местах роль диавольского воздействия<sup>54</sup>. В частности, он пишет: «Бес окутывает твой дух этой черной печалью, словно глубоким мраком, и старается похитить у тебя помыслы, которые могли бы тебя успокоить от тебя самого. Но, найдя твою душу в одиночестве, он угнетает ее ударами и ранами»<sup>55</sup>.

Вторжение в душу чувства печали — один из наиболее быстрых результатов диавольского действия. «Помыслы от бесов прежде всего беспокойны и смешаны с печалью», — отмечает преподобный Варсонофий Великий<sup>56</sup>. Можно сказать в обратном порядке: любое состояние печали в душе в любом случае является показателем бесовского воздействия. «Все, что делается с беспокойством и печалью, — от демонов», — продолжает великий старец<sup>57</sup>.

Хотя внешние события могут вызвать и объяснить печаль, следует отметить, что на самом деле ее источник не в них: они являются поводом, а не причиной, которая находится только в самой душе человека, точнее, в поведении, которое он выбирает по отношению ко внешним событиям и к самому себе. Он сам несет ответственность за печаль, которая его охватывает, и внешние обстоятельства, даже сами несчастия, с которыми он сталкивается, не могут в основе своей служить ему оправданиями. «Наши радости и печали, — пишет

52. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.

53. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 4. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 67.

54. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 1, 1; 2, 1.

55. Там же. 2, 1.

56. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 124 (59). Ср.: Там же. 70 (161).

57. Там же. 433 (430).

святитель Иоанн Златоуст, — происходят в большей степени от нашего собственного расположения, чем от самой природы вещей. Если это расположение правильно настроить, то мы всегда будем глубоко удовлетворены в нашем сердце. Телесные болезни происходят скорее от внутреннего беспорядка, чем от плохой погоды или другого внешнего воздействия, но с еще большим основанием так бывает с болезнями души. Ибо если болезни тела есть удел нашей природы, то иные зависят только от нашей воли»<sup>58</sup>.

И хотя именно бесы производят или поддерживают различные состояния печали, они могут это сделать лишь потому, что находят благоприятную почву в самой душе и пользуются определенным участием (более или менее сознательным) воли человека. Таким образом святитель Иоанн Златоуст может сказать Стагирию: «Вовсе не демон является творцом твоей мрачной тоски, но сама тоска приходит на помощь демону, и он внушает тебе худые помыслы»<sup>59</sup>. Печаль часто предшествует прямому воздействию диавола, и последний лишь пользуется обстоятельствами, чтобы развить эту страсть.

Страсть печали может принимать крайнюю форму — форму отчаяния (*ἀπόγυνσις*)<sup>60</sup>, которое является одним из самых опасных ее проявлений. «Великая печаль опасна, — обращает наше внимание святитель Иоанн Златоуст, — настолько опасна, что может даже довести до смерти. Поэтому и апостол Павел говорил: *Дабы он не был поглощен чрезмерной печалью* (2 Кор. 2, 7)»<sup>61</sup>.

Диавол играет особенно важную роль в возникновении отчаяния и может вызвать в душе, непосредственно через это состояние, катастрофические последствия. «У диавола нет в руках более грозного оружия, чем отчаяние, — говорит святитель Иоанн Златоуст. — И мы не столько радуем его, когда грешим, сколько — когда отчаиваемся»<sup>62</sup>. Действительно, в этом состоянии человек глубочайшим образом теряет надежду на Бога и, следовательно, отделяет себя от Него. Тем самым он предоставляет диаволу свободное поле действия, отдается его власти связанный по рукам и ногам и обрекает себя на духовную смерть. *Печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7, 10), — учит апостол Павел<sup>63</sup>. Под действием отчаяния (а иногда даже простой печали) человек склонен предаваться разрушительным страстям, полагая, что они могут исцелить его от этого состояния, но таким образом лишь успокаивая свою совесть. Апостол Павел

58. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 1, 3.

59. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 2, 1. Ср.: Там же. 3, 13.

60. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 72; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 72; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

61. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 78, 1.

62. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 1, 2.

63. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 60; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 135; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.



говорит: Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью (Еф. 4, 19). Святитель Григорий Великий замечает по этому поводу, что от печали «проистекает заблуждение духа в отношении запретных вещей»<sup>64</sup>.

Источник духовной смерти, отчаяние может также привести человека к причинению себе телесной смерти: настраивая его не ожидать больше ничего от жизни, оно вкладывает в душу идею самоубийства и доводит человека до ее осуществления<sup>65</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, чтобы объяснить этот факт, учитывает возможность бесовского воздействия, однако утверждает, что в любом случае оно не является единственной причиной, желая тем самым настоять еще раз на ответственности самого человека: «Эти губительные помыслы, — пишет он Стагирию, — происходят не только от одного диавола. Немалую роль в этом играет твоя меланхолия. Да, эта мрачная печаль производит их в большей степени, чем дурной ум, а может быть, она и является единственной причиной. Несомненно, у многих не одержимых бесом возникает навязчивая идея самоубийства вследствие жестокого страдания»<sup>66</sup>. «Глубокая печаль, — говорит он также, — и без пособничества диавола рождает великое зло... Именно под тяжестью мрачного уныния несчастные затягивают на себе петлю, пронзают себе грудь, топят в реках, жестоко убивают себя всеми иными способами. Даже те, на которых проявляется действие злого духа, должны менее винить его в своей гибели, чем тиранию и чрезмерность своего уныния»<sup>67</sup>.

По всем этим причинам святые отцы рассматривают печаль как болезнь души, имеющую большое значение и далеко идущие последствия<sup>68</sup>. *A fortiori*<sup>69</sup> это верно для отчаяния<sup>70</sup>. «Велика власть печали, — говорит Златоуст, — это болезнь духа, которая требует больших сил, чтобы мужественно сопротивляться ей и отбрасывать то, что в ней есть плохого»<sup>71</sup>.

Святые отцы часто представляют страсть печали как разновидность безумия, как состояние, которое в чистом виде проявляется как отчаяние. Преподобная Синклитикия, упоминая о «печали, исходящей от врага», говорит,

64. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 31, 45.

65. Мы видим это у Стагирия, друга святителя Иоанна Златоуста, который терзается мыслями о самоубийстве и близок к тому, чтобы перейти к действиям (Ср.: К Стагирию подвижнику 1, 1 и 2; 2, 1).

66. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 2, 1.

67. Там же.

68. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 18, 3; К Стагирию подвижнику 3, 14; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12 // PG 79, 1158B; 1158C; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 19.

69. *A fortiori* (лат.) — тем более. В логике — доказанное для менее очевидного тем более признается для более очевидного. — *Примеч. ред.*

70. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* К Феодору падшему 1, 1 («этот вид болезни»).

71. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 78, 1. Он говорит также, что печаль есть рана, язва души (Беседы о статуях 6, 1).

что она «полна безумия»<sup>72</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан привлекает наше внимание к тому, что «если ей позволить мало-помалу охватить нашу душу по воле разных обстоятельств, то она будет расшатывать и угнетать (*labefactat et deprimit*) наш дух... Того, кто охвачен печалью, она всякий раз будет делать неспособным принимать спасительное решение и лишать мира в сердце, будет делать его подобным безумцу... обессиловать и переполнять мучительным отчаянием»<sup>73</sup>.

Патологические последствия печали важны и опасны. *Печаль многих убила* (Сир. 30, 25), — говорит премудрый Сирах. Святитель Иоанн Златоуст не сомневается, говоря, что «чрезмерное уныние вреднее любых нападений злых духов»<sup>74</sup>.

Печаль является не только «преградой ко всем благам»<sup>75</sup>, она вводит в душу множество зол. Преподобный Нил Сорский даже считает ее «корнем всех зол»<sup>76</sup>. Если не препятствовать развитию печали, она почти неизбежно рождает отчаяние и его тяжелейшие последствия, а кроме того, производит с самых первых проявлений такие страстные состояния, как досаду<sup>77</sup>, недоброжелательность<sup>78</sup>, злобу<sup>79</sup>, горечь<sup>80</sup>, злопамятство<sup>81</sup> (которое, как мы увидели, порождает печаль, в свою очередь увеличивающую его), нетерпеливость<sup>82</sup>. В силу этого печаль серьезным образом нарушает отношения человека с ближними<sup>83</sup>.

Еще отметим, что печаль, как все другие страсти, наполняет душу тьмой<sup>84</sup>, прежде всего покрывая дух мраком, ослепляя разум, значительно уменьшая способность человека здраво рассуждать<sup>85</sup>. Отсюда одно из характерных последствий этой страсти — усложнение души<sup>86</sup>. Печаль также вводит человека в состояние астении и безразличия<sup>87</sup>, делает его малодушным<sup>88</sup> и парализует его

72. Апостолы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

73. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 1. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 1, 1.

74. Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.

75. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11.

76. Нил Сорский, прп. Правила 5.

77. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

78. Григорий Великий, свт. Морали на Иова 31, 45.

79. Там же.

80. Там же.

81. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; Григорий Великий, свт. Там же.

82. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

83. Ср.: Там же. 9, 4.

84. Иоанн Лествичник, прп. Лестница. Краткое содержание предыдущих слов 19 (26, 204).

85. См.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12.

86. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.

87. См.: Григорий Великий, свт. Морали на Иова 31, 45; Нил Сорский, прп. Правила 5.

88. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

деятельность<sup>89</sup>. Последнее является особенно опасным в духовном отношении, так как лишает человека свойственной ему энергичности, противодействует его аскетическим усилиям, «разоряет молитву»<sup>90</sup>, в частности, когда печаль является следствием падения<sup>91</sup>.

89. Ср.: Там же; *Нил Сорский, прп.* Правила 5.

90. *Евагрий Понтийский. К монахам* 56. Ср.: О восьми духах лукавства 11.

91. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 5, 33.

## ГЛАВА 7

# УНЫНИЕ

Уныние (ἀκηδία) сродни печали<sup>1</sup>, так что западная аскетическая традиция, вдохновителем которой является папа Григорий Великий, соединяет эти страсти в одну<sup>2</sup>. Тем не менее восточная традиция различает их<sup>3</sup>.

Греческое слово ἀκηδία повторяется на латыни как *acedia* и по-французски как *acédie*: достаточно сложно перевести его одновременно просто и полно, так как слова «леность» или «тоска», которыми нередко его передают, выражают лишь часть сложного явления, им обозначаемого.

Уныние, безусловно, соответствует определенному состоянию лени<sup>4</sup> и тоски, а также отвращения, неприязни, усталости, равно как и подавленности<sup>5</sup>, упадка духа<sup>6</sup>, вялости, оцепенения, беспечности, сонливости, дремоты<sup>7</sup>, тяжести тела<sup>8</sup> и души<sup>9</sup>. Уныние может даже ввести человека в состояние сна<sup>10</sup>, при том что в действительности он не будет усталым<sup>11</sup>. В этой страсти присутствует общая и неопределенная неудовлетворенность. В тот момент, когда человек находится во власти уныния, у него отсутствует

1. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 1.
2. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 31, 85.
3. Кроме Евагрия и Иоанна Кассиана, см.: Афанасий Великий, *свт.* Житие святого Антония 36; Палладий Еленопольский, *прп.* Житие святого Иоанна Златоуста (ed. P. R. Coleman-Norton. P. 133); Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 67; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13.
4. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16.
5. Ср.: Ерма. Пастырь. Видение 3, 11, 3.
6. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66.
7. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16.
8. Ср.: Арсений Великий, *прп.* Послание 19; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66; 71; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 8.
9. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 8.
10. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.
11. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 12; 8.

интерес к чему бы то ни было, он видит мир пресным и скучным и ничего более от жизни не ждет<sup>12</sup>.

Уныние приносит человеку душевное и телесное непостоянство<sup>13</sup>. Его способности становятся переменчивыми: ум, неспособный сосредоточиться, перекакивает с одного предмета на другой. Когда же он остается наедине с самим собой, тогда не может больше пребывать в том месте, где находится: страсть принуждает его бежать вон<sup>14</sup>, перемещаться, идти в то или иное место. Иногда он начинает скитаться и бродяжничать<sup>15</sup>. В общем, человек любой ценой ищет контактов с другими людьми<sup>16</sup>. Эти контакты не являются объективно необходимыми, их вызывает страсть, человек чувствует потребность в них и находит себе «нужные» предлоги для их оправдания<sup>17</sup>. Так он устанавливает и поддерживает часто ненужные отношения, которые питает пустыми разговорами<sup>18</sup>, проявляя, как правило, пустое любопытство<sup>19</sup>.

Случается, что уныние вызывает сильное, долговременное отвращение к месту проживания<sup>20</sup>, дает всяческие поводы для недовольства им, подводит человека к мысли, что ему будет лучше в другом месте<sup>21</sup>. «Тогда он влечется, желая других мест, где легче сможет найти то, что ему необходимо»<sup>22</sup>. Уныние может также побудить человека избегать своей деятельности, в частности работы, потому что вызывает в человеке неудовлетворенность ею<sup>23</sup>, побуждает искать что-то другое, заставляет думать, что новая деятельность будет более интересной и он станет счастливее...

Все состояния, связанные с унынием, сопровождаются беспокойством или тревогой, которая является, помимо отвращения, основным свойством этой страсти<sup>24</sup>.

Нечистый дух уныния нападает прежде всего на тех, кто посвящает себя духовному деланию, стараясь таким образом отвлечь их от пути Святого

12. Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 58.

13. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 6; Собеседования 5, 16.

14. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.

15. Как физически, так и в воображении. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; О правилах общежительных монастырей 10, 6.

16. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).

17. Там же.

18. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

19. Там же.

20. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 12; Антирретик 6, 26; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 1; 10, 1; Собеседования 5, 2).

21. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (2); Арсений Великий, прп. Послание 57.

22. Евагрий Понтийский. Практик 12. См.: Антирретик 6, 33.

23. Евагрий Понтийский. Практик 12. См.: Антирретик 6, 28.

24. Прп. Иоанн Кассиан неоднократно определяет уныние как "taedium sive anxietas cordis" (О правилах общежительных монастырей 5, 1; 10, 1; Собеседования 5, 2). См. также: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; 24, 5; О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).

Духа, любым способом помешать занятиям, которые подразумевает такая жизнь, и особенно воспрепятствовать упорядоченности и постоянству аскетического делания, которые необходимы для духовной жизни<sup>25</sup>, нарушить способствующие ей тишину и неподвижность<sup>26</sup>. Так, преподобный Иоанн Лествичник показывает ее как «расслабление души, небрежность ума, нерадение об аскетическом делании»<sup>27</sup>. Уныние «ослабляет духовного [человека] и лишает его храбрости в отношении дел, которые он должен делать у себя, препятствует ему оставаться там и возрастать в делании»<sup>28</sup>. Под влиянием уныния его ум «становится расслабленным и неспособным к любому духовному деланию»<sup>29</sup>, он становится равнодушным ко всем творениям Божиим<sup>30</sup>, больше не желает будущих благ<sup>31</sup> и доходит даже до того, что обесценивает духовные блага<sup>32</sup>. Все святые отцы видят в унынии одно из основных препятствий к молитве<sup>33</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник определяет его как «изнеможение в псалмопении, слабость в молитве»<sup>34</sup>. «Демон уныния в особенности нападает на тех, кто уже преуспел в молитве или старается преуспеть», — замечает преподобный Симеон Новый Богослов<sup>35</sup>. И многие замечают, что особенно во время молитвы он производит оцепенение в душе и теле и ввергает человека в сон: «Когда нет псалмопения, тогда и уныние не является. И когда богослужение заканчивается, наши глаза открываются», — обращает внимание преподобный Иоанн Лествичник<sup>36</sup>. Но «когда приходит время богослужения и молитвы, [этот бес] начинает снова отягощать наше тело; стоящих на молитве он погружает в сон и с помощью зевания, которое одолевает нас время от времени, мешает произносить стихи полностью», — говорит тот же святой<sup>37</sup>.

И если верно, что уныние поражает прежде всего тех, кто старается подчинять себя постоянной духовной дисциплине и ради этого сводит к необходимому минимуму внешнюю деятельность и перемещения, а также ищет полной тишины и уединения, если верно, что человек настолько подвержен

25. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66; 71.

26. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 3.

27. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 2.

28. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 2 (1).

29. Там же. 10, 2 (3).

30. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 26.

31. Диадок Фотийский, *блж.* Подвижническое слово 58.

32. Там же.

33. Ср.: Арсений Великий, *прп.* Послание 19; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 57.

34. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 3.

35. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 73. Ср.: Там же. 1, 66.

36. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 12.

37. Там же. 13, 8.

нападению этой страсти, особенно боящейся отшельников, насколько дисциплинирует себя в духовном отношении и уединяется, чтобы в тишине посвятить себя молитве, объединяющей с Богом, то тем более тот, кто живет вне любой дисциплины или даже вообще вне какой-либо духовной деятельности, подвержен нападению уныния. Оно принимается за них в других формах, как отмечает преподобный Исаак Сирин: «К живущим в делах плоти... приступает иное уныние, очевидное для всех»<sup>38</sup>. Такое уныние принимает вид часто неясной и туманной неудовлетворенности, отвращения, тоски, усталости от самих себя, от существования<sup>39</sup>, от окружения, от места пребывания, от работы или какой бы то ни было другой деятельности<sup>40</sup>. Люди подвергаются также беспричинному смятению, общему состоянию тревоги, эпизодической или продолжительной тоске. В целом они оказываются охваченными, соотносительно, состоянием бесчувствия, физического и психического оцепенения, общей постоянной беспричинной усталости и сонливости души и тела (временной или постоянной).

Часто одновременно с этим, чтобы до некоторой степени предотвратить болезненные состояния, уныние толкает людей на разнообразную деятельность и ненужные перемещения, бесполезные знакомства, то есть на все то, что, как кажется, может помочь избежать тоски, скуки и одиночества, насытить неудовлетворенность, которую они испытывают. В то время как они хотят и думают таким образом удовлетворить и обрести себя, в действительности они всего лишь отворачиваются от самих себя и обязанностей своего духовного бытия, от своего естества и истинного предназначения и тем самым от любой полной и цельной удовлетворенности.

Ведущие же аскетическую жизнь подвергаются нападению беса уныния и проявлениям этой страсти с максимальной силой около полудня. «Этот злой враг часто нападает на монаха около шестого часа (в полдень)<sup>41</sup>, словно какая-нибудь лихорадка, нападающая в определенное время, и своими приступами причиняет больной душе жестокий жар в определенные часы. Некоторые из старцев называют его бесом полуденным, о котором говорит и Псалмопевец<sup>42</sup>», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>43</sup>. Из старцев следует упомянуть Евагрия, утверждающего: «Бес уныния, которого еще называют бесом

38. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57.

39. Ср.: «Дух уныния обесценивает сию временную жизнь» (Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 58).

40. Ср.: Прп. Пимен: «Уныние каждый раз появляется тогда, когда начинается какое-либо дело» (Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157).

41. Прп. Иоанн Лествичник говорит о том же времени (Лествица 13, 5).

42. Ср. Пс. 90, 7.

43. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 1.

полуденным, нападает на монаха ближе к четвертому часу<sup>44</sup> и осаждает его душу вплоть до восьмого<sup>45</sup> часа»<sup>46</sup>.

Основное отличие уныния от печали — это то, что уныние ничем не обосновано, что «дух смущается без оснований», как говорит преподобный Иоанн Кассиан<sup>47</sup>. Однако тот факт, что у этой страсти нет никакого мотива, не означает, что у нее нет причины. Бесовская этиология<sup>48</sup>, как на это было указано в рассмотренных выше высказываниях, преобладает<sup>49</sup>. Однако для того, чтобы действовать, ей нужна благоприятная почва. Привязанность к удовольствиям и воздействие печали являют ту форму, о которой говорит авва Фалассий, подчеркивая ее значение<sup>50</sup>. «Уныние есть нерадение души. Нерадит же душа, сластолюбием болящая», — также говорит он<sup>51</sup>. А преподобный Макарий Великий вменяет в вину отсутствие веры<sup>52</sup>. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что у людей духовных «уныние происходит от рассеянности ума»<sup>53</sup>.

Приведенное выше описание волнений, которыми характеризуется уныние, позволяет нам понять, что святые отцы рассматривают эту страсть как болезнь души<sup>54</sup>. Ее многочисленные патологические последствия лишь подтверждают эту точку зрения.

Основное следствие — это общее помрачение души: уныние делает ум (νοῦς) помраченным<sup>55</sup> и слепым и полностью покрывает тьмой всю душу<sup>56</sup>. Она больше не способна воспринимать основополагающие истины. «Душа, когда уязвлена стрелой этой страсти, действительно дремлет в отношении созерцания добродетелей и любого видения духовных смыслов», — утверждает

44. Десять часов.

45. Четырнадцать часов.

46. *Евагрий Понтийский*, *Практик* 12. В главе 36 Евагрий использует для обозначения уныния только это выражение — «бес полуденный».

47. *Иоанн Кассиан*, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).

48. Этиология — учение о причинах болезни или сами причины болезни. — *Примеч. ред.*

49. См. также: *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 129; *Нил Сорский*, *прп.* Правила 5.

50. *Фалассий Ливийский*, *прп.* Сотницы 1, 90.

51. Там же. 3, 51.

52. *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 49.

53. *Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические 33.

54. Ср.: *Иоанн Кассиан*, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 1; 2 (4); 3; 4; 5; 7; 25; *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства 13–14; *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 49; *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 1, 67; *Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические 46; *Фалассий Ливийский*, *прп.* Сотницы 3, 51.

55. *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66.

56. Ср.: *Иоанн Кассиан*, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3), (9); *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; *Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические 57.



преподобный Иоанн Кассиан<sup>57</sup>. Самое тяжелое последствие этой страсти заключается в том, что человек отворачивается и удаляется от познания Бога<sup>58</sup>.

Святые отцы считают также, что уныние, производящее расслабление души<sup>59</sup> и небрежение ума<sup>60</sup>, рождает в душе пустоту<sup>61</sup>, приводит человека к общей небрежности<sup>62</sup>, делает его слабым<sup>63</sup>. Соединенное с печалью, уныние ее усиливает<sup>64</sup> и может легко довести до отчаяния<sup>65</sup>. От уныния могут произойти богохульные помыслы<sup>66</sup> и безумные представления, направленные против Творца<sup>67</sup>. Кроме того, оно уничтожает покаяние и делает человека раздражительным<sup>68</sup>. По словам преподобного Исаака Сирина, от уныния еще «приходит дух безрассудства — источник множества искушений»<sup>69</sup>.

В отличие от других основных страстей, уныние не рождает какую-либо конкретную страсть, потому что оно производит почти все страсти. «За этим бесом необязательно следует какой-либо другой», — утверждает Евагрий<sup>70</sup>, поясняя в другом месте: «За помыслом уныния не следует никакой другой помысел прежде всего потому, что оно продолжительно и включает в себя почти все помыслы»<sup>71</sup>. Преподобный Максим Исповедник также говорит, что уныние «приводит в движение почти все страсти»<sup>72</sup>. Преподобный Варсонофий Великий научает в более общем ключе, что в целом «дух уныния порождает все зло»<sup>73</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, соответственно, что «уныние для инока есть всепоражающая смерть»<sup>74</sup>. И преподобный Симеон Новый Богослов точно так же заключает, что уныние есть «смерть души и духа»<sup>75</sup>. И добавляет: «Если бы Бог попустил [этому бесу] применить против нас всю свою силу, то, без сомнения, ни один подвижник не обрел бы спасения»<sup>76</sup>.

57. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 4.

58. Ср.: Апофтегмы 11, 28.

59. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 2.

60. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 2.

61. Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же.

62. Ср.: Там же. 1, 72.

63. Ср.: Там же. 1, 66.

64. Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

65. Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же. 1, 72.

66. Ср.: Там же. 1, 66; Нил Сорский, *прп.* Правила 5; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 46.

67. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же.

68. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 46.

69. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 46. Ср.: Там же. 55.

70. Евагрий Понтийский. Практик 12.

71. Евагрий Понтийский. Толкование на 139-й Псалом 3 // PG 12, 1664В.

72. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 67.

73. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 13.

74. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 9.

75. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 74.

76. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 74.

Поэтому, видя широту этих последствий, святые отцы утверждают, что уныние — самая обременительная и изнуряющая из всех страстей<sup>77</sup>, «из всех восьми наиболее тяжелая»<sup>78</sup>, что «нет страсти хуже нее»<sup>79</sup>. Преподобный Исаак Сирин говорит, что уныние есть «вкусение геенны» для души<sup>80</sup>.

Болезнь уныния не следует рассматривать, подобно болезням ранее исследованных страстей, как основанную на извращенном употреблении какой-либо способности души. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание на то, что уныние вовлекает все способности: «Все другие страсти касаются или раздражительной части души, или вожделевательной, или же мыслительной... А уныние захватывает все силы души»<sup>81</sup>. Но, с другой стороны, оно не основывается на их противоестественном употреблении, ибо не имеет в естестве никакого положительного основания. Евагрий отмечает, что естеству свойственно (κατὰ φύσιν) не иметь этой страсти вообще<sup>82</sup>. В некотором роде уныние — это оцепенение и бездействие, с одной стороны, и рассеянность всех душевных сил, способствующих духовной жизни, с другой. Авва Фалассий хорошо выражает этот аспект дуалистически, когда определяет уныние как «нерадение души». Об унынии можно сказать, что оно в определенной степени сновано на отсутствии духовного «рвения», дарованного Святым Духом как первому человеку, так и человеку, обновленному во Христе, дабы он ревностно исполнял свою духовную задачу.

77. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 67.

78. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 13, 11.

79. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157.

80. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 46.

81. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 67. Ср.: Евагрий Понтийский. Толкование на 139-й Псалом 3 // PG 12, 1664В; Практик 70.

82. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 13.

## ГЛАВА 8

# ГНЕВ

Страсть гнева (ὀργή) происходит от раздражительной силы души (θυμός) и включает в себя все патологические проявления агрессивности.

Раздражительная сила, как мы увидели, была дана человеку Богом при сотворении и является частью его природы. По замыслу Божию она должна была помочь человеку бороться с искушениями и искушителем, избегать греха и зла: так Господь с самого начала определил ее естественную конечную цель и правильное употребление. Однако, как мы показали, человек через грех отвратил ее от этой цели и вместо того, чтобы употребить на борьбу с диаволом, направил против ближнего, поступая, таким образом, противоестественно. Именно на противоестественном употреблении раздражительной способности души основываются все проявления страсти гнева, в чем и заключается душевная болезнь. Эта мысль была достаточно развита в первой части нашего исследования, что позволяет больше к ней не возвращаться<sup>1</sup>.

Гнев проявляется как страсть всякий раз, когда рассматривает ближнего в качестве объекта. С этого момента никакая причина не может оправдать гнев<sup>2</sup>. Его следует направлять на самого диавола, а не на его жертву, так как, по словам апостола, *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6, 12). Нужно бороться с грехом, а не с тем, кто согрешает: «Возненавидь болезнь, а не болящего», — советует преподобная Синклитикия<sup>3</sup>.

Святоотеческая традиция называет словом «гнев» не только те буйные внешние проявления, которые мы обычно приписываем этому понятию, носящие эпизодический характер и поражающие, в частности, людей с холерическим

1. В главе 3, § 3.

2. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Тракта́т о молитве 24; *Иоанн Кассиан*, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 21; 22.

3. *Апофтегмы*. Алфавитное собрание. Синклитикия 23.

темпераментом. Святые отцы рассматривают гнев как страсть, развившуюся аналогично прочим страстям, и равно включают в это понятие все формы агрессивности, внешние или внутренние, видимые или скрытые, в легкой или тяжелой форме, на которые человек способен, — в общем, те, объектом которых является ближний. Таким образом, наряду с тем, что мы обычно называем гневом и что составляет его проявление наиболее внешнее, видимое и буйное, резко выраженную форму страсти, где «θυμός взрывается и раскрывает себя»<sup>4</sup>, наряду с этим святые отцы<sup>5</sup> различают главным образом злобу (μῆνις) — «длительный гнев», протекающий в наиболее скрытой и внутренней форме и основанный на воспоминании обиды, унижения, перенесенной несправедливости; памятозлобие (μνησικακία), ненависть (μίσος, κότος), а также все виды озлобленности, враждебности, резкости, недружелюбия — одним словом, злости.

Плохое настроение, досада, более или менее развившиеся формы раздражения (ὀξύχολία) и проявления нетерпимости тоже являются частью этой страсти<sup>6</sup>. Еще с ней связаны возмущение, издевки, насмешки и ирония в отношении людей. К страсти гнева можно отнести даже не сильно развившиеся чувства недоброжелательства: от самых грубых, выражающихся в злости и открытом желании навредить, до более тонких, которые, с одной стороны, могут состоять в радости, даже краткой, о скорбях или неудачах ближнего или, с другой стороны, в отсутствии сострадания к ближнему в приключившихся несчастьях или в нежелании радоваться о его благополучии<sup>7</sup>. В противовес этим чувствам, часто очень тонким, глубоко внутренним и неявным даже для того, кем они обладают, крайние формы насилия — такие, как соперничество<sup>8</sup>, борьба, нападения, боевые действия и даже преступления<sup>9</sup> или войны, — могут равным образом происходить от страсти гнева в широком смысле, как понимает его святоотеческая традиция. Итак, мы видим, что гнев включает в себя очень широкую гамму состояний и реакций человека, и понимаем, что он может постоянно воздействовать губительным образом на павшего человека наравне с другими страстями.

Святые отцы отмечают, что от всех видов гнева человек испытывает некоторое удовольствие, которое привязывает его к этой страсти. «Для него не имеет большого значения то зло, которое душа приносит сама себе, — замечает

4. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 16.

5. См., например: Еф. 4, 31; Кол. 3, 8; Иоанн Дамаскин, *прп.* Там же; Евагрий Понтийский. Практик 11; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 5; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 8, 89; 91; 93; Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

6. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 7, 90; Ерм. Пастырь. Заповеди 5, 2.

7. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 7, 93.

8. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

9. Там же; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 16, 6.

святитель Иоанн Златоуст. — Душа решается на это, доставляет себе этим род удовольствия, которое надо получить любой ценой. Да, это возмущение сердца заключает в себе определенное удовольствие, устанавливающее над душой господство более властное, чем власть любого другого удовольствия»<sup>10</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник отмечает также по поводу злопамятства и злобы: «Это ощутимая жгучая боль, когда не позволяют любить из-за сладости, которую находят даже в горечи гнева»<sup>11</sup>. Но именно здесь мы видим иное отношение к удовольствию, которое позволяет понять, каким образом оно может поддерживать гнев (и особенно злопамятство), а не обуславливать его появление. Именно в первичной и наиболее фундаментальной связи удовольствия и гнева можно уловить происхождение разнообразных проявлений этой страсти.

Евагрий, повторяя высказывание одного из отцов, утверждает: «Я знаю, что эта страсть всегда сражается за наслаждения»<sup>12</sup>. Преподобный Максим Исповедник<sup>13</sup> и авва Дорофей<sup>14</sup> также видят в любви к удовольствию (*φιληδονία*) основную причину гнева. Гнев рождается в человеке, когда он огорчен тем, что не может получить вожаделенное удовольствие<sup>15</sup>, но равно и главным образом когда боится, чувствует или оказывается лишенным удовольствия, которым наслаждался, и «тогда себялюбие (*φιλαυτία*) оказывается раненным через страдание»<sup>16</sup>. Тогда гнев обращается против того, кто является или кажется причиной неудовлетворенности или же угрожает стать такой причиной. Вот почему Евагрий дает следующее определение гневу: «Движение против обидчика или кажущегося таковым»<sup>17</sup>.

Чувственное удовольствие соотносится с чувственным желанием. Желание чувственных благ и привязанность к ним являются самыми основными причинами гнева. Это позволяет понять следующее монашеское утверждение, которое цитирует Евагрий: «Если я лишаю себя наслаждений, то это для того, чтобы пресечь [всякие] поводы для гнева»<sup>18</sup>. Сам Евагрий говорит в другом месте: «Никогда не допускай к себе похоть, ибо это она поставляет вещество для гнева»<sup>19</sup>. Преподобный Исаак Сирин пишет в том же смысле: «Если мы привязываемся к чувственным вещам (тем, которые вызывают противоестественную агрессивность) ... мы меняем... естественную мягкость

10. Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве 3, 14.

11. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 9, 2.

12. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 99.

13. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 51.

14. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 131.

15. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 20; Афанасий Великий, *прп.* Слово против язычников 3.

16. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

17. Евагрий Понтийский. Практик 11.

18. Там же. 99.

19. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 27.

на жестокость»<sup>20</sup>. Эти слова созвучны учению святого апостола Иакова: *Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?* (Иак. 4, 1).

Через любовь к материальным благам и вытекающим из них наслаждениям, а также потому, что человек предпочитает их духовным благам и радостям, он попадает в страсть гнева. Это ясно показывает преподобный Максим Исповедник: «Мы предпочли вещественное и низменное заповеди о любви и, поскольку пристрастились к этому, боремся против людей, тогда как должны были бы предпочесть любовь ко всем людям всему видимому, и даже нашему телу»<sup>21</sup>. И далее: «Поскольку мы охвачены любовью к вещам и удовольствиям и их предпочитаем заповеди, постольку не способны любить ненавидящих нас, и не только это, но часто по той же причине отвращаемся даже от любящих нас»<sup>22</sup>.

Как мы уже видели, любовь к чувственным вещам и соответствующим удовольствиям проявляется различным образом в страстях. Согласно классическому аскетическому учению, существуют три большие категории страстей, или три основных типа привязанности к чувственной действительности, которые могут давать человеку поводы для гнева<sup>23</sup>, если он окажется лишенным удовольствия, которое они ему доставляют, или существует угроза потерять это удовольствие, или есть препятствия для его получения. Итак, это привязанность к пище (страсть чревоугодия<sup>24</sup>), привязанность к деньгам, богатству и вообще к материальным благам (страсти сребролюбия и стяжательства<sup>25</sup>) и привязанность к самому себе (страсти тщеславия<sup>26</sup> и гордости<sup>27</sup>).

Однако это лишь самые важные, широко распространенные и частые источники гнева: эта страсть может иметь весьма много причин, которые трудно проследить простым образом. Об этом свидетельствует преподобный Иоанн Лествичник, неоднократно изъясняясь языком духовного врача: «Как телесная горячка всегда проявляется одинаково, а ее жар отнюдь не всегда одного и того же происхождения, но может вызываться множеством причин, так возгорание и движение гнева и, без сомнения, прочих страстей могут иметь различные причины

20. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 27.

21. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 7.

22. Там же. 8.

23. Ср.: *Евагрий Понтийский.* О различных лукавых помыслах 1; Послания 39; Антирретик, Гнев 30; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 8, 36; 26, 33.

24. *Евагрий Понтийский.* Там же; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 8, 36; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 29.

25. Ср.: *Евагрий Понтийский.* Там же; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 8, 36; 26, 33; *Дорофей Газский, прп.* Там же; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 75; 3, 20; 4, 41.

26. *Евагрий Понтийский.* Там же; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 8, 36; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 10, 108; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 20; 4, 41.

27. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 26, 33.

и истоки. Вот почему невозможно назначить против них одно лекарство. Совет даю такой: чтобы каждый из негодующих старательнейшим образом изыскивал средство для своего врачевания. Первым делом в этом врачевании должно быть познание причины болезни. Когда она будет найдена, больные получают от Промысла Божия и духовных врачей надлежащий пластырь для своей болезни»<sup>28</sup>.

Кроме вышеназванных страстей, среди основных причин гнева следует также назвать страсть блуда<sup>29</sup> и чрезмерный отдых для тела<sup>30</sup>. Последняя причина может совпадать с причиной невоздержанности: давая телу излишний отдых и питание, человек снабжает его огромным количеством энергии, которая легко может быть использована на укрепление раздражительной силы души, в то же время внимание ума и напряжение воли, контролирующие и руководящие этой силой, ослабевают. Тем не менее это только одна из причин.

Очевидно, что из всех вышеперечисленных нами источников гнева тщеславие и гордость являются главными<sup>31</sup>. Преподобный Марк Подвижник пишет о ненависти: «Эта болезнь поражает тех, кто стремится к превосходству в почестях»<sup>32</sup>, и о гнев в целом: «Гордость главным образом усиливает и укрепляет его»<sup>33</sup>. Когда уязвляют самолюбие человека, когда он чувствует себя униженным, оскорбленным, лишенным уважения (особенно в отношении выгодного образа самого себя, созданного им самим или ожидаемого от других), тогда он предается различным формам гнева. То, что кажется внешней причиной гнева и его мотивацией, на самом деле является свидетельством или катализатором гнева, который исходит от самого человека, от его гордости. «Поэтому возбуждают в нас скорбь не слова, но восстающая в нас гордость и хорошее мнение о самих себе», — замечает святитель Василий Великий<sup>34</sup>. Доказательство а *contrario* состоит в том, что смиренный человек остается кротким и добрым даже тогда, когда на него нападают с яростью. Через гнев, злопамятство, жажду мести человек ищет восстановления своего собственного образа, к которому он привязан и который ущемили как перед обидевшими и унизившими его, так и перед самим собой.

Последние замечания нисколько не входят в противоречие с ранее сказанным о важной роли удовольствия в страсти гнева: человек, как мы увидим далее, извлекает из тщеславия и гордости некоторое наслаждение, которому угрожают, которое принижают и даже упраздняют разного рода обиды и оскорбления. Гнев снова появляется здесь как бунтарская реакция на потерю наслаждения,

28. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 35.

29. Там же. 8, 36.

30. Дорофей Газский, *прп.* Изречения 3.

31. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 36; 22, 1.

32. Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 3.

33. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 8.

34. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

а также (чаще всего) как защитная реакция с целью сохранения наслаждения, находящегося под угрозой, или же возвращения утраченного.

По мнению святых отцов, гнев во всех его проявлениях является болезнью души так же, как и другие страсти<sup>35</sup>. «Это болезнь, которая противна природе так же, как телесная болезнь», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>36</sup>. Страсть гнева рассматривается как одна из форм безумия, принимая во внимание все приносимые ею расстройства<sup>37</sup>. «Между гневом и безумием нет никакой разницы», — утверждает Златоуст<sup>38</sup>. «Человек в гневе ничем не отличается от сумасшедшего», — говорит он также<sup>39</sup>. «Гнев — это временное безумие», — отмечает, в свою очередь, святитель Василий Великий<sup>40</sup>.

Гнев следует относить к безумию прежде всего из-за резких и бурных проявлений, в частности, когда гнев переходит в ярость. Преподобный Иоанн Лествичник, нисколько не колеблясь, называет гнев духовной эпилепсией<sup>41</sup>. Святитель Григорий Великий, представляя более точную картину страсти гнева в ее проявлениях в виде приступов, ясно показывает, что эти проявления позволяют приравнять ее к разновидности безумия: «Уколовшись шипом гнева, сердце трепещет, тело дрожит, язык запинаясь, пламя поднимается к лицу, глаза искрятся: человек неузнаваем даже для тех, кто его хорошо знает. Уста произносят звуки, но ум не ведает, что говорит. Так чем же отличается человек, не ведающий, что говорит, от безумца? Также часто случается, что гнев опускается до кулаков и проявляется в жестокости, соизмеримой с его безрассудством. Дух больше не контролирует себя, ибо он стал игрушкой чуждой ему силы. И если ярость действует на его члены внешним образом, заставляя наносить удары, то внутренне она держит в плену душу, которая должна властвовать над яростью»<sup>42</sup>. Святые отцы часто показывают, чем именно тот, кто охвачен бурными формами гнева, похож на одержимого<sup>43</sup>, и напоминают о связи между некоторыми видами буйного помешательства и демонической одержимости.

35. Кроме приведенных ниже цитат, см. также: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 2; 6; *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 123-й Псалом 1; Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 5; 48, 3; Беседы на Евангелие от Матфея 10, 6; 60, 1; *Марк Подвижник, прп.* Слово о покаянии 3.
36. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния апостольские 31, 4.
37. Кроме приведенных ниже цитат см. также: *Ерма. Пастырь.* Заповедь 5, 2, 4; *Методий Олимпийский, свт.* Пир десяти дев 5, 5; *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 123-й Псалом 1; Беседы на Деяния апостольские 31, 4; *Григорий Великий, свт.* Морали на Иова 5, 45.
38. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.
39. Там же. 4, 5.
40. *Василий Великий, свт.* Беседа 10. На гневливых.
41. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 8, 15.
42. *Григорий Великий, свт.* Морали на Иова 5, 45.
43. Ср.: *Василий Великий, свт.* Беседа 10. На гневливых; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3; *Евагрий Понтийский.* Послания 56; Умозрительные главы 3, 34.



Гнев приближается и даже приравнивается к некоторым формам безумия и одержимости именно потому, что как в том, так и в другом обнаруживают большое число весьма схожих симптомов. Рассмотрим подробно эту патологию, которая проявляется прежде всего в самых яростных формах гнева, а также обнаруживает себя в разной степени в иных проявлениях этой страсти.

В телесном плане гнев в самых острых проявлениях вызывает характерное возбуждение, легко заметное извне. Святитель Иоанн Златоуст<sup>44</sup> и особенно святитель Василий Великий<sup>45</sup> дают нам типичное описание, аналогичное описанию святителя Григория Великого, которое мы привели выше в пространных отрывках. Внутри тела гнев переходит в различные физиологические расстройства<sup>46</sup>. Сдерживаемые и хронические формы гнева также приводят к подобным расстройствам<sup>47</sup>, которые, изменяя привычное функционирование тела, наносят ущерб здоровью человека. Святитель Иоанн Златоуст отмечает: «Гнев вредит телу. Я знаю многих, которые сделались больными от гнева»<sup>48</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, в свою очередь, указывает на последствия, которые страсть гнева может вызвать по отношению к пище, например анорексию или булимию<sup>49</sup>.

Однако именно в душе гнев вызывает такие расстройства, которые позволяют видеть в нем серьезное заболевание души и разновидность безумия. «Гнев обыкновенно тревожит больше всех других страстей и приводит в смятение душу», — замечает блаженный Диадок Фотикийский<sup>50</sup>, а вслед за ним и преподобный Иоанн Лествичник<sup>51</sup>. По словам святителя Григория Великого, гнев «сотрясает душу, так сказать, разрывает и разрезает ее на части ... ввергает ее в сомнения»<sup>52</sup>. «Гнев целиком разоряет душу, приводя в смятение», — замечает преподобный Марк Подвижник<sup>53</sup>. «Он разрушает душу, портя ее здоровье», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>54</sup>, утверждающий также, что

44. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 4, 5.

45. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

46. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 16; Григорий Назианзин, *свт.* Стихотворения нравственные 25, 35–40 // PG 37, 816A; Василий Великий, *свт.* Толкование на Книгу пророка Исаии // PG 30, 424A; Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека 12; Беседы на молитву Господню // PG 44, 1164C; О душе и воскресении 38; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 8, 90. См. также: Евагрий Понтийский. Практик 11; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 6.

47. Евагрий Понтийский. Практик 11.

48. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3; Беседы на Деяния апостольские 6, 4.

49. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 22.

50. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62.

51. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Краткое содержание предыдущих глав 32 (26, 216). Ср.: Там же. 8, 18.

52. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 5, 45.

53. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 8.

54. Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве 3, 13.

гнев делает душу безобразной<sup>55</sup>, «поражая все самое здоровое и чистое, что в ней есть»<sup>56</sup>.

Расстройства, порожденные страстью гнева, весьма многочисленны. Прежде всего, гнев значительно влияет на рассудок, до такой степени, что кажется, будто устраняет его<sup>57</sup>. «Ярость тиранически похищает разумение и выводит мысль за границы закона природы», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>58</sup>. «Эта страсть изгоняет разум, запрещает человеку его использовать», — отмечает святитель Василий Великий<sup>59</sup>.

Имея «опьяненный и помраченный разум»<sup>60</sup>, человек теряет способность правильно судить о вещах<sup>61</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан пишет следующее: «Так как гнев гнездится в нашем сердце и помрачает внутреннее око, мы не можем выносить суждения с рассудительностью... Мы более не способны достичь истинного духовного света, ибо, как говорит Писание, *помутилось от ярости око мое* (Пс. 30, 10). Мы даже не способны добиться зрелости в суждениях... ибо гнев почивает в сердце безумных (Еккл. 7, 10)»<sup>62</sup>. «Ничто так не помрачает ясность мыслей, ничто так не смущает дух, как гнев», — утверждает святой Златоуст<sup>63</sup>.

С этого момента человек видит вещи через призму гнева, его разум полностью подчинен страсти<sup>64</sup>. Все его понятия о действительности оказываются перевернутыми, даже если, на взгляд извне, его познавательные способности проявляются должным образом и он способен рассуждать формально здраво<sup>65</sup>. Человек, мучимый яростью, перестает воспринимать истинную действительность, как она есть, и видит то, чего на самом деле нет: страсть делает его сознание бредовым и соответствующим образом видоизменяет его поведение перед лицом действительности. «Подлинно, гнев не менее безумен, чем бред, — говорит святитель Иоанн Златоуст. — Посмотри, как этот бес делает свои жертвы безумными, абсолютно лишает их рассудка, побуждает на противоположное тому, что им советуют их глаза. Они не видят и не делают ничего здраво,

55. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

56. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

57. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 6, 4. Свт. Григорий Назианзин говорит о «бессмысленном гневе, который приводит ум в беспорядок» (Слова 25, 7).

58. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47.

59. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

60. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 4, 5; Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 8.

61. Там же.

62. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 1.

63. Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве 3, 14.

64. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45.

65. Ср.: Там же.

рассудительно. Такое впечатление, что у них нет ни чувства, ни здравого смысла... гнев их подчинил»<sup>66</sup>.

Тот же святой, сравнивая гнев с пьянством, говорит, что это не что иное, как «уклонение духа от его естественного пути, искажение разума, потеря совести»<sup>67</sup>: «Легче ли положение впадающих в гнев и опьяненных яростью, чем тех, кто пьян от вина? Они свидетельствуют собой об отсутствии всякой меры, ибо ведут себя развязно по отношению ко всем, не следя за своими словами и не делая различия между людьми. Одержимые гневом и буруемые яростью подобны безумцам (μαῖνόμενοι) и иступленным, которые бросаются в бездну, сами не замечая того»<sup>68</sup>. Святитель Василий Великий, как и святитель Иоанн Златоуст<sup>69</sup>, отмечает, что человек под воздействием гнева перестает уважать основные ценности в себе и в других, доходит даже до того, что не считается с ближними и пренебрегает своими самыми насущными интересами<sup>70</sup>. Иступление, порожденное гневом, видоизменяет пропорциональность воспринимаемых человеком вещей: события не воспринимаются и не переживаются согласно их истинным размерам, но одни оказываются необоснованно и сверх меры преувеличенными, в то время как значение других, соответственно, затемняется и преуменьшается<sup>71</sup>.

Еще одной характерной патологической чертой, которая позволяет приравнять гнев к проявлениям безумия или состоянию одержимости, является помешательство, которое из него проистекает: жертва этой страсти теряет контроль над собой, действуя, видимо, не по разуму и не по побуждению собственной воли, но оказывается словно думающей и действующей под давлением чуждой ей силы, которая терзает ее душу и тело, но влаждеству которой, по мнению жертвы, она не поддается<sup>72</sup>. Человек буквально становится игрушкой своей страсти<sup>73</sup>.

Подобное помешательство не всегда связано только с агрессивными формами гнева: его можно увидеть и в проявлениях злопамятства или скрытой злобы, когда все способности человека сосредоточены на предмете, против которого направлены данные формы страсти, а сам человек словно подталкивается к постоянным воспоминаниям о нанесенных обидах и периодически выдумывает новые способы отмщения<sup>74</sup>. Но даже в том случае, когда гнев проявляется

66. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 53, 5.

67. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 5, 4.

68. Там же. 5, 5.

69. Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве 3, 13.

70. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

71. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 16, 8.

72. Ср.: Там же. 4, 9; Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве 3, 13; Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45.

73. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 51; Григорий Великий, *свт.* Там же.

74. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

в простом раздражении, кажется, что поведение человека обусловлено некой силой, внешней по отношению к нему и частично от него ускользающей. Он это выражает, например, говоря, что у него «плохое настроение».

И наконец, последний основной патологический симптом гнева — это психомоторное возбуждение, которое в разной степени характеризует гнев<sup>75</sup> и приближает его к многочисленным проявлениям безумия и состояниям бесовской одержимости. Поведение человека, подверженного страсти гнева, становится спутанным, беспорядочным; он совершает совершенно необъяснимые поступки, от которых отказался бы в нормальном состоянии. «Те, которые позволяют гневу овладеть собой, способны на всякого рода расстройства и порывы, — отмечает святитель Василий Великий. — Невозможно передать все сумасбродства, которые совершает человек в этом состоянии, он мчитя беспорядочно и бесцельно, бросается и бежит с неудержимостью, нападает на всех встречаемых»<sup>76</sup>.

Гнев, по мнению святых отцов, подобен для души яду<sup>77</sup>, с помощью которого диавол жестоко точит ее изнутри<sup>78</sup>. Воспоминания об обидах, злопамятство, злоба подобны именно отраве, легко проникающей во все уголки души<sup>79</sup> и заражающей сердце<sup>80</sup>. Святые отцы сравнивают гнев с «червем, который точит ум»<sup>81</sup>, и всепожирающим огнем<sup>82</sup>. Если человек держит в себе гнев, злопамятство, злобу и ненависть, то он истощает себя и доводит до саморазрушения. «Вы думаете, что мстите врагу, но прежде, чем его, вы мучаете себя, — говорит святитель Иоанн Златоуст. — Ваше злопамятство — это палач, которого вы повсюду носите внутри себя, это хищник, который пожирает ваши внутренности»<sup>83</sup>.

Человек, под гнетом своего страстного поведения, более не знает покоя и оказывается погруженным в муку и постоянное беспокойство<sup>84</sup>. «Буйный человек не может наслаждаться миром. А тот, кто имеет врага и хранит против него ненависть, тем более», — утверждает святой Златоуст<sup>85</sup>. «Гневающийся заслуживает тысячи мучений: во всю ночь и во весь день носящий в помыслах души своей непрестанное смятение и незатишающую бурю, он уже здесь терпит наказание прежде будущей геенны», — говорит тот же святой<sup>86</sup>.

75. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45; 31, 45.

76. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

77. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 81, 2; Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 9, 2.

78. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.

79. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3.

80. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 9, 2.

81. Там же.

82. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 20, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3.

83. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 20, 2.

84. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 9, 5.

85. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 20, 2.

86. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

В более глубоком плане, в плане отношений человека с Богом, страсть гнева имеет особенно пагубные последствия. Прежде всего она отрывает человека от Бога<sup>87</sup>. Она не только противоположна «праведному гневу», место которого заняла, но ранит<sup>88</sup> и разрушает<sup>89</sup> другую ценную добродетель, свойственную душе<sup>90</sup>, разновидность любви к ближнему, которая уподобляет человека Богу, — кротость. Вот почему святитель Григорий Великий пишет, что «грех гнева, уничтожая кротость в нашей душе, повреждает этим наше уподобление Богу»<sup>91</sup>. Иными словами, это означает, что Святой Дух больше не пребывает в человеке<sup>92</sup> и бесовский дух, призванный поведением самого человека, занимает пустующее место<sup>93</sup>. Лишенная Святого Духа, дарующего порядок и единство, душа оказывается в состоянии беспорядка и разделения: «Душа лишается Святого Духа не в тот самый момент, когда ее видят впавшей в явное безумие и рассеивающейся от самых недр ее мыслей до самых поверхностных ее проявлений», — пишет святитель Григорий Великий<sup>94</sup>. Он же ранее отмечает, что «когда гнев поражает кротость души, он приводит ее в смущение, так сказать, раздирает и уничтожает ее, разделяя в самой себе»<sup>95</sup>.

После того как Святой Дух, просвещавший душу, покинет душу, она очень скоро погружается во тьму<sup>96</sup>. Прежде всего помрачатся именно очи сердца<sup>97</sup>: с этого времени человек отпадает от истинного знания<sup>98</sup>. «Бог лишает сияния Своего знания тот разум, который омрачен расстройством гнева», — отмечает святитель Григорий Великий<sup>99</sup>. Разум становится неспособным к созерцанию<sup>100</sup>. «От какой бы причины ни возбудился гнев, он ослепляет очи сердечные и, причиняя гибельную язву остроте зрения, не дает созерцать солнце правды», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>101</sup>. Евагрий говорит следующее: «Когда человек с плохим зрением смотрит на солнце, тогда у него слезятся гла-

87. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

88. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 11.

89. Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45.

90. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 20.

91. Григорий Великий, *свт.* Там же.

92. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 8, 18; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 12; Василий Великий, *свт.* Там же.

93. Иоанн Кассиан, *прп.* Там же; Василий Великий, *прп.* Там же.

94. Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45.

95. Там же.

96. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 22; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 27.

97. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 8, 26; Иоанн Кассиан, *прп.* Там же; Евагрий Понтийский. Практик 24.

98. Евагрий Понтийский. Практик 24; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 136.

99. Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 5, 45.

100. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 20.

101. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 6.

за и он видит в воздухе миражи. Так и ум (νοῦς), смущаемый гневом, не способен всматриваться духовным созерцанием, но видит словно облако на тех предметах, которые старается рассмотреть»<sup>102</sup>. В особенности человек становится неспособным чувствовать в себе присутствие Христа<sup>103</sup>.

Из всего вышесказанного само собой разумеется, что гнев является препятствием для молитвы<sup>104</sup>, которая, по словам Евагрия, есть именно «побег [от древа] кротости и отсутствия гнева»<sup>105</sup>. «Расстраивая молитвенное состояние»<sup>106</sup>, страсть гнева разрушает связанное с ним душевное здоровье и препятствует человеку вести ту жизнь, для которой он создан.

В то время как гнев развивает и укрепляет греховную раздражительность<sup>107</sup>, ослабляется раздражительность добродетельная, дарованная человеку для борьбы со злом. Сила души теряет знание о духовной борьбе<sup>108</sup>, пребывает парализованной<sup>109</sup>. Душа становится бессильной<sup>110</sup>, и любая попытка восстановления оказывается для нее весьма тяжелой<sup>111</sup>.

Все эти последствия являются для человека поистине катастрофическими: в конечном счете, гнев влечет за собой его духовную смерть<sup>112</sup>. Кроме того, эта страсть прогоняет от него все добродетели<sup>113</sup> и разрушает прежде всего любовь к ближнему<sup>114</sup>. Прекратив разрушать, в соответствии со своим естественным предназначением, бесовские помыслы, гнев «таким же образом разрушает присутствующие нам благие помышления»<sup>115</sup>. Соответственно, гнев порождает множество страстей. Среди основных назовем печаль<sup>116</sup>, уныние<sup>117</sup>, малодушие<sup>118</sup> и гордость<sup>119</sup>.

102. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 63.

103. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 76.

104. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 13; 21; 22; О различных лукавых помыслах 32; Практик 23; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 49; 3, 20.

105. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 14.

106. Там же. 27.

107. Евагрий Понтийский. Практик 20. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.

108. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 31.

109. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

110. Там же.

111. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.

112. Ср.: Иов. 5, 2; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 75; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 5, 45.

113. Исаия Отишельник, *прп.* О хранении ума 2, 8.

114. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 5, 45; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 16, 8.

115. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 31. Ср.: Там же. 136.

116. Евагрий Понтийский. Практик 20; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 89.

117. Евагрий Понтийский. Там же. 23; Максим Исповедник, *прп.* Там же. 1, 49.

118. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 70.

119. Там же.

## ГЛАВА 9

# СТРАХ

Святые отцы относят к разряду страстей страх (φόβος) и все состояния, которые близки к нему и являются его разновидностью или степенью, такие, как боязнь, испуг, ужас, а также беспокойство, тревога и скорбь<sup>1</sup>.

В целом страх возникает из-за опасения утраты или из-за страдания<sup>2</sup>, из-за мысли (или чувства) о том, что можно потерять в ближайшем или далеком будущем объект желания или привязанности<sup>3</sup>.

Впрочем, страх означает как страсть, так и добродетель. «Если страх есть страстное состояние души, то далеко не каждый страх является страстью», — отмечает Климент Александрийский<sup>4</sup>. Следовательно, надо различать два вида страха.

### 1. ПЕРВЫЙ ВИД СТРАХА

Его Бог вложил в человека при сотворении, он свойствен его природе и выражается в двух формах.

#### а) Первая форма страха

Первая форма страха — это сила, привязывающая человека к его бытию<sup>5</sup> и заставляющая бояться потерять собственные душу и тело. При помощи такого страха в его простейших проявлениях человек привязывается к жизни и бытию,

1. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 15; 12.

2. Ср.: Там же. 2, 12.

3. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников 3.

4. *Климент Александрийский.* Строматы 2, 8, 40.

5. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 3, 23.

опасаясь всего, что может им повредить или разрушить их, испытывает отвращение по отношению к небытию. Вот как объясняет подобное стремление преподобный Максим Исповедник, подчеркивая, что это свойственно природе человека, который обладает «силой тяготения к сущему, а не к не-сущему... и той силе по природе свойственно стремиться к тому, что способно сохранить бытие, и отвращаться от того, что способно его разрушить»<sup>6</sup>. Эта сила является частью логосов, которые Бог «вложил [в природу человека] через сотворение»<sup>7</sup>. «Страх, согласный с природой, есть сила притяжения к сущему при отвращении [к тому, что стремится это разрушить]»<sup>8</sup>. Такая боязнь, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, «есть отвращение ко всякому разрушению»<sup>9</sup>. Она, как могли бы сказать, соответствует инстинкту самосохранения<sup>10</sup>, врожденному инстинкту жизни для продолжения нашего бытия и сохранения нашего существования в вечности. Она проявляется, в частности, как страх смерти, являющийся естественным, ибо Творец дал нам жизнь, чтобы мы берегли ее<sup>11</sup> и чтобы повреждение и смерть были для нее противоестественными явлениями.

## б) Вторая форма страха

Вторая форма представляет собой «страх Божий» от самого простого его проявления — страха перед наказанием Божиим<sup>12</sup> — до самой высшей степени — страха быть отделенным от Бога<sup>13</sup>. Эта форма страха оказывается естественным образом связанной с первой: если человек, привязанный к жизни и бытию и боящийся их потерять, знает их истинную природу, он действительно страшится быть отделенным от Бога — начала и конца, источника и смысла всего сущего. Человек, сознающий свою глубинную сущность, боится потерять не столько биологическую жизнь, сколько жизнь в Боге. Таким образом, у человека духовного страх смерти затмевается страхом Божиим, страхом всего того, что может разлучить его с Богом, то есть греха и дьявола, несущих смерть душе<sup>14</sup>, ибо только этой смерти и стоит бояться, так как она окончательно лишает жизни,

6. Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 297CD.

7. Там же.

8. Там же // PG 91, 297C.

9. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 23.

10. Там же.

11. Там же.

12. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

13. Климент Александрийский, к примеру, пишет: «Страх Божий лишен страстности, ибо при этом человек боится не Бога, а отделенности от Него» (Строматы 2, 8, 40). Можно полагать, что только в этом [состоит] добродетель, присущая Адаму в его первозданном состоянии, ибо он был одушевлен любовью, а, по словам евангелиста Иоанна, совершенная любовь изгоняет страх (1 Ин. 4, 18). Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 38.

14. Ср.: Мф. 10, 28; Лк. 12, 5.



в то время как биологическая смерть только на время отделяет душу от тела и разрушает только земную и поврежденную форму существования.

Первый тип страха, о двух формах которого мы только что рассказали, является добродетелью<sup>15</sup>, присущей Адаму до грехопадения. Адам был призван стать бессмертным по благодати, однако он мог умереть вследствие своего свободного выбора, если бы противоречил им воле Божией<sup>16</sup>. Так, например, Господь говорит Адаму и Еве: *От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 17). Страх (одновременно и смерти, и отпадения от Бога) был одним из способов, данных Богом человеку, чтобы помочь ему соблюдать заповеди и оградить себя от последствий грехопадения.

## 2. ВТОРОЙ ВИД СТРАХА

Второй вид страха, который святые отцы считают страстью, является следствием грехопадения<sup>17</sup> прародителей. Он всегда проявляется как отвращение, которое испытывает человек перед тем, что может повредить и разрушить его бытие — не в Боге, а падшее, к которому он привязан себялюбием. Прежде всего, это всегда любой страх смерти, возникающий не по причине, упомянутой выше. Вторая разновидность страха приобретает разнообразные формы, и было бы утомительно их здесь перечислять<sup>18</sup>. Чтобы ее охарактеризовать, скажем только, вслед за преподобным Максимом Исповедником, что она является частью страстей, вызванных лишением наслаждения, и, как и они, происходит от того, что себялюбие оказывается раненным через страдание души и тела<sup>19</sup>. Человек боится потерять (а также боится того, что способно заставить потерять) чувственный объект<sup>20</sup>, обладание которым (действительное или предполагаемое в воображении) доставляет ему некоторое чувственное наслаждение. Мысль или чувство о возможной утрате рождает в его душе тревогу и смятение, последствия которых он ощущает равным образом на телесном уровне: «Страхом прежде поражается иногда душа, а иногда плоть, а потом они другу другу эту страсть передают», — отмечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>21</sup>.

15. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

16. См., например: Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4; Григорий Палама, *свт.* Гомилии 29, 8; 31, 1.

17. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269A.

18. О возможных причинах см. особенно: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 23.

19. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

20. Здесь имеется в виду объект в его широком смысле, а не только как материальная вещь.

21. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 20, 9.

Во всех случаях страсть страха выявляет привязанность к миру: к благам мирским и к чувственному наслаждению ими, а также к этой жизни, поскольку она воспринимается как служащая приобретению этого рода наслаждений. К данной разновидности страха можно отнести любой страх смерти, который, в отличие от естественного страха, является боязнью потерять жизнь не как дар Божий, предназначенный для единения с Ним, но как чувственные наслаждения, которые можно получить в этом мире. Эта сущностная связь страсти страха с жизнью по законам мира сего, жизни, понимаемой и проживаемой плотски, часто подчеркивается в учении святых отцов. Преподобный Исаак пишет: «Когда [человек] пребывает в телесном познании и житии, он боится смерти»<sup>22</sup>. Одно из изречений гласит: «Спросили у некоего старца: “Почему мне страшно, когда я иду по пустыне?” Он ответил: “Потому что ты еще живешь!”»<sup>23</sup> И еще одно: «Брат спросил у старца: “Почему страх овладевает мной, как только я выхожу ночью один?” Старец сказал: “Потому что для тебя жизнь мира сего все еще имеет ценность”»<sup>24</sup>.

Тогда как первый вид страха «сообразен природе»<sup>25</sup>, второй, являющийся греховной страстью, «противоречит природе (παρά φύσιν)»<sup>26</sup> и «противен разуму (παράλογος)»<sup>27</sup>. Это происходит оттого, что человек извратил двойную естественную цель страха, которая соединяла его с истинным бытием и с Богом, и превратил эту цель в страх утраты падшего бытия, отделения от чувственного мира, утраты жизни, полной страстей, и связанных с ней удовольствий. Вместо того чтобы бояться действительной угрозы своему бытию, в особенности бытию духовному, человек боится всего, что может угрожать его чувственному существованию и наслаждениям, которым он предается.

Из этого следует, что страх Божий и страх мирской образуют по своей природе не два различных состояния, но являют собой одно фундаментальным состоянием, направленным на две различные цели. Это ясным образом вытекает из учения святых отцов, согласно которому эти виды страха исключают друг друга: тот, кто боится чего-либо в этом мире, не боится Бога, и наоборот, тот, кто боится Бога, не боится ничего: «Кто сделался служителем Господа, тот боится одного своего Владыки, а в ком нет страха Господня, тот часто и тени своей боится», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>28</sup>. По этой же причине святые отцы говорят, что страсти страха благоприятствует бесплодие

22. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 38. Ср.: Там же. 63.

23. Апофтегмы N 90.

24. Апофтегмы Ву 2, 190.

25. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 297CD.

26. Там же; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 23.

27. Там же.

28. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 11.

души<sup>29</sup> и утрата Божественного присутствия в ней: *Убоялся, потому что я наг* (Быт. 3, 10), — признается Адам после грехопадения.

Основная причина, по которой святые отцы приравнивают страх, как и другие страсти<sup>30</sup>, к болезни, состоит в вырождении естественного благого расположения в противоестественную страсть (о чем мы говорили выше). Другая причина заключается в расстройстве, на которых эта страсть основывается и которые порождает.

Страх обнаруживает прежде всего измененное отношение человека к Богу. Боясь потерять какое-либо мирское благо и чувственное наслаждение вместо того, чтобы бояться потерять Бога и тем самым самого себя, человек отворачивается от Бога, источника жизни, начала и конца своего бытия, смысла своего существования, и помещает центр попечений в чувственную реальность, которая становится для него Абсолютом. Весь ход прародительского грехопадения, как мы видим, заключен в этом поведении и его очевидных последствиях.

В этом страхе Бог оказывается забыт не только как причина и конечная цель бытия и жизни, как смысл и центр существования, Он равным образом отвергается, не замечается, отрицается в промыслительном действии и благом попечении по отношению к каждому существу. Страх свидетельствует о том, что человеку кажется, будто он предоставлен самому себе, может или должен рассчитывать только на собственные силы, что он лишился помощи Божией. «Одного старца спросили: “Почему мне страшно, когда я иду по пустыне?” Он ответил: “Потому что ты думаешь, будто одинок, и не видишь, что Бог пребывает с тобой”»<sup>31</sup>. Сам Господь Иисус Христос обличает это заблуждение, напоминая человеку, что Бог постоянно заботится о нем<sup>32</sup>. Вот почему страх — это признак неверия в Промысл Божий: *Что вы так боязливы? как у вас нет веры?* (Мк. 4, 40) — сказал Господь Иисус Христос Своим ученикам, убоявшимся бури.

Кроме того, страх отображает неверие в духовные блага, потому что если бы человек был к ним привязан, то только их он и боялся бы потерять: «Единственная мука, — говорит преподобный Максим Исповедник, — это лишение Божественного»<sup>33</sup>. Только духовные блага имеют для человека действительно абсолютную ценность и жизненную значимость. Человек, который доверил себя Богу, став участником воскресения Христова и Божественной жизни, не должен больше бояться никаких посягательств на душу и тело, даже смерти,

29. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 20, 10.

30. Ср.: Там же. 20, 7.

31. Апофтегмы Агт 2, 17.

32. Ср.: Мф. 10, 29–31; Лк. 12, 6–7.

33. *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 901A; CCSG 23, 64.

которая убивает тело лишь на время и больше ничего не может сделать<sup>34</sup>. Со-единившийся с Богом обретает в Нем все блага целиком и не боится лишиться чего-либо чувственного.

Страх — это не только неверие в духовные блага, единственно реальные, это еще и тщетная вера в чувственные блага, реальность которых иллюзорна, в блага преходящие, как трава и сокровища, которые моль и ржа истребляют и воры крадут<sup>35</sup>. Рано или поздно человек теряет чувственные блага либо потому, что они непостоянны, либо по причине собственной смерти, так же как и наслаждение от обладания ими, которое, как мы видим, само по себе мало что значит по сравнению с радостью благ Царства Небесного. Именно из-за ложного представления о подлинной реальности чувственных вещей и удовольствий, к которым падший человек привязан, в нем и может поселиться страх: если бы он знал их истинную природу, то оставался бы равнодушным к их утрате.

Другая причина, по которой страх рассматривается как безумное поведение, — его полная бесполезность. Посредством страха человек не может помешать совершению каких бы то ни было событий, избежать опасности или лишения, которых боится, если предположить, что они должны действительно произойти. *Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?* (Мф. 6, 27) — говорит Господь наш Иисус Христос. Преподобный Иоанн Дамаскин противопоставляет страху и бесполезному беспокойству, которые обличает Спаситель, действенную беспопечительность того, кто целиком полагается на Промысл Божий<sup>36</sup>.

Патологический характер страха проявляется также в более или менее важной сфере воображения, как правило, вовлеченной в него. Через воображение человек искажает действительность, придает ей нереальные размеры, например, преувеличивает опасность или уверенность в неизбежной утрате чего-либо<sup>37</sup>. Но воображение также представляет собой несуществующие реалии: оно конструирует, предвосхищает и навязывает как определенные в настоящем или ближайшем будущем события, которые не существуют и для возникновения которых нет никаких объективных причин.

Преподобный Иоанн Лествичник дает следующее определение страху: «Страх есть ложное предвидение и пустое опасение воображаемых бед»<sup>38</sup>. И он добавляет, отмечая, каким образом страх заставляет ставить под вопрос наиболее бесспорные вещи ради того, чего боится, и какую роль играет в этом

34. Ср.: Мф. 10, 28; Лк. 12, 4.

35. Ср.: Мф. 6, 19; Лк. 12, 33.

36. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 23.

37. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.

38. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 3.

воображение: «Страх есть лишение всякой уверенности в отношении даже самых достоверных вещей»<sup>39</sup>. Искажение действительности, отсутствие восприятия того, что есть на самом деле, восприятие несуществующей действительности — это черты, определяющие бред. Наличие страха всегда показывает, что воображение обгоняет остальные способности и навязывает им свои представления при восприятии и переживании реальности. «Испуг происходит от слишком развитого воображения», — замечает преподобный Иоанн Дамаскин<sup>40</sup>.

Страх или испуг, хотя чаще всего и включают в себя изрядную долю воображаемого, оказываются частично объективно мотивированными. В то же время большинство форм страха, в особенности беспокойство и тревога, характеризуются отсутствием объективных причин их возникновения, влиянием иррациональности на того, кто им подвержен<sup>41</sup>. Способности, которые могли бы позволить человеку рассматривать вещи и события в их истинном соотношении, оказываются словно задушенными при приступе страха. *Страх есть не что иное, как лишение помощи от рассудка* (Прем. 17: 11), — замечает автор Книги Премудрости.

Страх может быть вызван различными страстями, или же они могут благоприятствовать его появлению и развитию. Страх тесно связан в первую очередь с гордостью. Преподобный Исаак Сирин говорит: «Кому недостает смирения, тот лишается совершенства. А лишенный совершенства всегда испытывает страх»<sup>42</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник: «Гордая душа есть раба малодушия. Надеясь на саму себя, она боится малейшего звука тварей и даже их тени»<sup>43</sup>. Равно страх оказывается очевидным образом связанным со страстью маловерия, как упоминает об этом преподобный Симеон Новый Богослов<sup>44</sup>.

В целом страх может являться порождением греха, как учит апостол Павел: *Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое* (Рим. 2, 9). Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Тот, кто живет в грехе, пребывает в постоянном страхе. Как находящиеся в пути в безлунную ночь чувствуют непрерывный страх, хотя бы ничего страшного и не было, так и грешники не могут иметь дерзновения, хотя бы никто и не обличал их. Но, чувствуя угрызения совести, они всего боятся, все подозревают, все на них наводит страх и ужас, на все озираются с боязнью, всего трепещут»<sup>45</sup>. По-видимому, эти замечания относятся

39. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 3.

40. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 15.

41. Там же. 3, 23.

42. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

43. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 4.

44. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 72.

45. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 4. Ср.: Толкование на 142-й Псалом 4.

не только к тем, кто, намереваясь жить по заповедям или хотя бы зная их, нарушают их и испытывают впоследствии угрызения совести, но в равной мере к тем, кто, живя вне веры и не зная заповедей, имеет смутное ощущение своей греховности. Оказывается, что способность греха вызывать страх под видом тревоги и ужаса тем сильнее, чем менее ясно человек осознает свой грех. Напоминая о «сей боязливости, которую испытывает душа от своих собственных грехов», блаженный Диадок Фотикийский советует христианину заботиться об исповедании даже невольных грехов, осознаваемых не в первую очередь, ибо «если мы не будем как должно исповедовать эти грехи [которые от нас ускользают], то обнаружим в себе скрытый страх»<sup>46</sup>.

Подобно другим страстям, страх непосредственно связан с воздействием бесов: они участвуют в его возникновении<sup>47</sup> и извлекают немалую пользу от его существования, ибо страх является благоприятной почвой для бесовской деятельности: они имеют в нем союзника, как замечает блаженный Диадок, говоря, в частности, о греховном страхе<sup>48</sup>.

### 3. МАЛОДУШИЕ

Как одну из форм страсти страха<sup>49</sup> часто рассматривают малодушие (ὀλιγοψυχία, δειλία), которое, соответственно, имеет с ней некоторые общие черты, описанные выше. Тем не менее малодушие обладает определенным числом присущих только ему особенностей и часто занимает отдельное значимое место, что позволяет посвятить ему несколько дополнительных замечаний.

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет малодушие как «страх перед будущим действием»<sup>50</sup>. Это поведение характеризуется слабостью, отсутствием смелости перед исполнением долга и трусостью. Малодушие — это, скорее, нерешительность.

Святые отцы рассматривают малодушие как болезнь. Так, Ориген помещает его в свой перечень страстей, которые сам называет «недугами души»<sup>51</sup>. А в одной из апофтегм рассказывается о том, как некий брат пошел к авве Виктору, отшельнику лавры в Элуде, и спросил: «Отче, что мне делать? Я терзаем страстью малодушия». Старец ответил: «Это болезнь души»<sup>52</sup>.

46. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.

47. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 9.

48. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.

49. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 15.

50. Там же.

51. Ориген. Беседы на Книгу Чисел 27, 12.

52. Апофтегмы J 750.

Малодушие — болезнь именно раздражительной силы души (θυμός): «Если порочная болезнь заразит раздражительную часть [души], то породит [среди прочих] малодушие», — учит преподобный Иоанн Кассиан<sup>53</sup>.

Эта страсть тоже приравнивается святыми отцами к проявлениям безумия. Например, святитель Иоанн Златоуст<sup>54</sup> обращается к утверждению из Книги Притчей: *Малодушный же весьма неразумен* (Притч. 14, 29).

Как у всех других страстей, патологический характер малодушия проявляется прежде всего в противоестественном поведении, которое не соответствует идеальному состоянию, в котором Господь сотворил человека. Так, святой апостол Павел учит: *Ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия* (2 Тим. 1, 7), духа силы, являющейся добродетелью, отсутствие которой представляет собой малодушие. Тогда как сила — это один из основных даров Духа Святого, которые формируют образ Божий и полностью осуществляются через достижение подобия Христу, малодушие является отрицанием этого. Оно возникло в человеке как следствие грехопадения и чуждо истинной природе человека, поэтому преподобный Варсонофий Великий советует одному из своих духовных чад: «Скажи малодушию: “Я чужд тебе”»<sup>55</sup>.

В любом случае малодушие, как и страх, является признаком неверия<sup>56</sup>. Являться малодушным означает не доверять помощи Божией, силе Святого Духа, Который постоянно поддерживает призывающих Бога. Человек, соединившись с Богом и снискав Его благодать, приобщаясь Его силе, не может ничего бояться. Имея абсолютную веру в Бога, он способен, согласно учению Спасителя, сдвигать горы<sup>57</sup>.

Часто именно тогда человек сомневается в действиях, когда руководствуется воображением. Святые отцы неоднократно подчеркивают связь малодушия с воображением. Это относится и ко всем формам страха. Воображение искажает действительность, представляет будущее действие сложным, сомнительным или невозможным для выполнения, хотя объективно оно таковым не является. Подверженный малодушию является жертвой заблуждения и даже, можно сказать, бреда. «Малодушие понуждает нас бояться и ожидать бед, которых не должно ни бояться, ни ожидать», — замечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>58</sup>. Авва Виктор, развивая мысль о том, что малодушие является болезнью души, говорит: «Так же, как люди с больными глазами считают, что видят больше света, когда они больше страдают, а люди со здоровым зрением считают, что

53. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 15. См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70.

54. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 22, 3.

55. Варсонофий Великий, прп. Ответы 31.

56. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 20, 1; 2.

57. Ср. Мф. 17, 20.

58. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 20, 2.

видят мало света, так и малодушные стремительно приводятся в расстройство малым испытанием и представляют себе, что оно большое»<sup>59</sup>.

Малодушие может проявляться как инфантильное поведение, которое закрепилось и сохранилось у взрослого человека: «Малодушие есть младенческий нрав в душе, которая уже не молода», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>60</sup>.

Оно сущностным образом связано со страстью тщеславия<sup>61</sup>, так что можно утверждать, что «все малодушные тщеславны»<sup>62</sup>.

Малодушие сводит человека с ума, устанавливая над ним жестокое господство<sup>63</sup>. Эта страсть особенно опасна, ибо препятствует энергичности, тормозит вполне успешные предпринимаемые усилия, замедляет и даже парализует деятельность, в большинстве обстоятельств подавляет применение способностей. Это становится особенно важным, когда идет речь о духовной жизни. Очевидно, что диавол стремится вызвать и поддержать эту страсть, ибо она вносит в душу смятение и препятствует ей исполнить ее предназначение<sup>64</sup>.

59. Апофтегмы J 750.

60. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 20, 2.

61. Там же.

62. Там же. 20, 6.

63. Ср.: Там же. 20, 1.

64. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Феодора 4.



## ГЛАВА 10

# ТЩЕСЛАВИЕ

Тщеславие (κενοδοξία), называемое также суетной славой или суетой, суетностью, является одной из важнейших страстей и источником множества иных душевных недугов. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «хотя оно многолико и разделяется на разные виды, однако сводится к двум родам»<sup>1</sup>, которые представляют собой как бы две его степени.

1. Первый род тщеславия «заставляет превозноситься плотскими, видимыми преимуществами»<sup>2</sup>. Это самая простая, примитивная форма: она поражает падшего человека быстрее, чаще и легче всего. Она проявляется в том, что человек гордится и превозносится благами, которыми обладает реально или думает, что обладает, проявляется в том, что он жаждет уважения, преклонения<sup>3</sup>, почтения, почестей, похвалы, то есть лести от других людей<sup>4</sup>.

Объединяет блага, которыми подобным образом хвалится тщеславный человек, то, что они плотские<sup>5</sup>, земные<sup>6</sup> и что от обладания ими человек ожидает исключительно<sup>7</sup> почтения к себе и человеческой славы. Тщеславный может также гордиться и желать поклонения за такие естественные дарования<sup>8</sup>, как, например, красота (действительная или предполагаемая) тела<sup>9</sup> или голоса<sup>10</sup>, а также походка, величественная осанка<sup>11</sup> и все то, что является для него краси-

1. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования египетских подвижников 5, 11.

2. Там же.

3. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 8, 43–44.

4. Ср.: Ин. 5, 44; 1 Фес. 2, 6; Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 36; Апофтегмы N 479; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 460 (457); 261 (258).

5. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.

6. Ср.: Флп. 3, 19.

7. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 6.

8. Ср.: Там же. 21, 26; 31; 25, 22; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 32.

9. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Там же.

10. Там же.

11. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 84; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 4.

вой внешностью (одежда<sup>12</sup>, запахи, украшения<sup>13</sup> и т. д.). Он может кичиться и ждать уважения за свои физические или профессиональные навыки в той или иной области<sup>14</sup>.

Тщеславие побуждает возноситься и требовать поклонения за приобретенное богатство и материальные блага. Так, эта страсть может быть двигателем страсти сребролюбия, которая, в свою очередь, может привести человека к тщеславию. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Тщеславие и сребролюбие взаимно порождают друг друга. Тщеславный копит деньги, богатый тщеславен»<sup>15</sup>. Мы видим, что склонность к роскоши и блеску связана с обеими страстями: вызванная тщеславием<sup>16</sup> и поддержанная сребролюбием, она, в свою очередь, преумножает их, когда оказывается удовлетворенной.

Часто движимый в равной мере именно тщеславием, человек хочет достичь высокой должности или положения в обществе<sup>17</sup>. Во всех своих проявлениях страсть тщеславия привязывает человека к власти<sup>18</sup> и часто является причиной стремления к ней. Таким образом, тщеславие — союзник и двигатель двух страстей, которые святые отцы называют властолюбием (φιλαρχία)<sup>19</sup> и духом начальствования. Очевидно, что человек, обладающий властью и ведомый тщеславием, стремится к поклонению и прославлению, всячески стараясь понравиться, чтобы удержать и преумножить это поклонение, а также чтобы сохранить свою власть и вытекающие из нее преимущества и выгоды.

На уровне более тонком, находящемся в меньшей степени в области видимого и материального, но таком же распространенном, тщеславие заключается в том, что человек гордится своими интеллектуальными качествами (умом, воображением, памятью и т. д., а также познаниями и ученостью, красноречием, умением рассуждать и письменно излагать свои мысли и т. д.)<sup>20</sup> и поэтому ищет внимания, поклонения и похвалы окружающих. Из этого следует, что устремления в интеллектуальной и культурной, а также в политической или финансовой сферах<sup>21</sup> чаще всего являются порождением тщеславия.

2. Другой род тщеславия, по определению преподобного Иоанна Кассиана, «воспламеняет нас желанием суетной похвалы из-за духовных, невидимых

12. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 4; 5.

13. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 4.

14. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32; Иоанн Златоуст, свт. О тщетной славе 13.

15. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 83.

16. Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 54).

17. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.

18. Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 55, 56).

19. Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5.

20. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 31.

21. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 3.

предметов»<sup>22</sup>. У духовного человека, поборовшего привязанности к мирским благам, но все еще подверженного воздействию страстей, второй тип тщеславия сосуществует с первым или же занимает его место. Он заключается для него в том, что человек возносится своими добродетелями или подвижничеством перед собой или перед людьми, а также ищет похвалы и поклонения за свою духовную жизнь<sup>23</sup>. Таким образом, вторая степень тщеславия особенно одолевает его именно тогда, когда он употребляет усилия на борьбу с различными страстями и упражняется в добродетелях, противоположных им.

По этому поводу преподобный Иоанн Лествичник замечает, что «бес тщеславия особенно веселится, когда видит умножение добродетелей»<sup>24</sup>. И еще: как «муравей ждет собрания пшеницы, так тщеславие ждет собрания духовного богатства»<sup>25</sup>. Авва Евагрий также говорит, что «только помыслы тщеславия и гордости появляются после поражения всех помыслов»<sup>26</sup> и что «поражение остальных бесов преумножает эти помыслы»<sup>27</sup>. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Когда победишь какую-либо из бесчестнейших страстей... тотчас нападет на тебя тщеславный помысел»<sup>28</sup>. Мы видим, что тщеславие само по себе способно занять в человеке место всех разрушенных страстей.

Тщеславие обладает невероятной властью. Изогранный характер<sup>29</sup>, способность принимать различные формы<sup>30</sup>, проникать повсюду и нападать на человека со всех сторон особенно затрудняют распознавание<sup>31</sup> и победу<sup>32</sup> над тщеславием. В действительности предметом тщеславия для человека может послужить всё. Авва Евагрий удивляется тому, как ловко бесы пользуются таким положением вещей<sup>33</sup>, и приводит характерные примеры<sup>34</sup>. В этом с ним согласны преподобный Иоанн Кассиан<sup>35</sup> и преподобный Иоанн Лествичник.

22. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 11.

23. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 84; Евагрий Понтийский. Практик 13. Ср.: Там же. 31.

24. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 21, 3.

25. Там же. 21, 2.

26. Евагрий Понтийский. Мысли 57.

27. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 15.

28. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 59.

29. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 13; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 1; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

30. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 1; 3; 4; Евагрий Понтийский. Послания 51; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 21, 5.

31. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 1.

32. Там же. 4; Евагрий Понтийский. Практик 30.

33. Евагрий Понтийский. Послания 51.

34. Там же.

35. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 4.

«Старцы хорошо представляют свойство этой страсти, сравнивая с луком и чесноком, которые после снятия с них одного покрова оказываются покрытыми другим, и столько оказывается покровов, сколько их будет снято», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>36</sup>. А преподобный Иоанн Лествичник приводит такой пример: «Солнце сияет в равной мере для всех, и тщеславие находит повод для радости во всем. Например: тщеславолюсь, когда пощусь, но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславолюсь, считая себя мудрым. Побеждаюсь тщеславием, одевшись в хорошие одежды, но и в худые одеваясь, также тщеславолюсь. Стану говорить, побеждаюсь тщеславием; замолчу, оно вновь надо мной господствует. Как ни брось сей троерожник, все один рог станет вверх»<sup>37</sup>. Поэтому, по словам аввы Евагрия, «трудно избежать помысла тщеславия, ибо то самое, что ты делаешь для уничтожения его, становится для тебя началом других [всплесков] тщеславия»<sup>38</sup>.

Изошренность тщеславия состоит в том, что оно парадоксальным образом подвигает человека к усердию в аскезе<sup>39</sup>, к борьбе с некоторыми страстями<sup>40</sup> и к упражнению в некоторых добродетелях<sup>41</sup>, равно и к приобретению некоторых даров Божиих<sup>42</sup>. Тем не менее следует сказать, что любой духовный подвиг, совершенный под воздействием тщеславия, в конечном счете оказывается тщетным<sup>43</sup>, равно как и добродетели, полученные таким образом, являются иллюзорными<sup>44</sup>, харизматическими дарами лишь по видимости<sup>45</sup>. Мы видим, что люди достигают удивительных духовных результатов в то время, когда они предаются аскезе в силу тщеславия, но затем сильно утомляются и черствеют, попадая в такие условия, когда вдохновлявшая их страсть больше не может свободно действовать<sup>46</sup>. Более того, приобретенные таким путем блага не только не имеют никакой ценности пред Богом, но являются «подобными беззакониям», по словам преподобного Макария Великого<sup>47</sup>, который напоминает нам слова Псалмопевца: *Бог рассыпал кости человекоугодников* (Пс. 52, 6)<sup>48</sup>.

36. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 4.

37. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 5.

38. Евагрий Понтийский. Практик 30.

39. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 32.

40. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 14, 10; 21, 25; 27, 45.

41. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание I) 5, 10; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 25; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 32.

42. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 30.

43. Ср.: Там же. 2, 10; Апофтегмы N 550.

44. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 2, 10; 11, 37; 44.

45. Ср.: Там же. 7, 30.

46. Ср.: Там же. 2, 9; Апофтегмы N 550.

47. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание I) 5, 10; 150 глав 56. Ср.: Беседы (Собрание II) 54, 2.

48. См. также: Аммон, *прп.* Послания 3, 1–2.

Человек получает от тщеславия, как и от других страстей, некоторое удовольствие<sup>49</sup>, которое сильно привязывает его к этой страсти. Ради обретения этого удовольствия человек готов сделать всё и, парадоксальным образом, всё перенести<sup>50</sup>. Именно ради этого наслаждения, часто достаточно сильного, культивирующего себялюбие<sup>51</sup>, человек предаётся суетной славе<sup>52</sup>.

Тщеславие рассматривается святыми отцами как болезнь<sup>53</sup> и одна из форм безумия<sup>54</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, например, решительно пишет: «Тщеславие есть некая разновидность безумия (μανία τίς ἐστίν κενοδοξία)»<sup>55</sup>. Он замечает<sup>56</sup>, что сам апостол Павел учит, что хвалиться есть безумие<sup>57</sup>. Также святитель Иоанн говорит, что бес тщеславия выводит человека из себя, вводит в заблуждение его дух и, воцарившись в душе, «помутняет разум вплоть до горячки»<sup>58</sup>.

Патологический характер тщеславия, как и других страстей, происходит от того, что эта страсть по своей сути основывается на извращении естественного и правильного поведения, на его отклонении от осуществления согласно природе, в соответствии с естественной конечной целью, в сторону противоестественную, против природы. Бог даровал человеческой природе стремление к славе, но человек призван достичь Божественной славы через единение с Богом, а не страстной, человеческой славы, которую христианское учение называет хвалой по плоти<sup>59</sup>. «Не слава зло, а тщеславие, то злоупотребление, которое происходит от нерадения ума о возделывании естества»<sup>60</sup>, — говорит преподобный Максим Исповедник о природе зла в отношении этой и других страстей, сказав перед этим, что «пороки поселяются в нашей душе именно в той степени, в какой мы неправильно употребляем душевные силы»<sup>61</sup>.

49. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* О тщетной славе 13; *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю 3.

50. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* К Стагирию подвижнику 2, 3.

51. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

52. Ср.: *Григорий Нисский, свят.* Трактат о девстве 4, 5.

53. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 4; *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве 1, 27; Вопросы-ответы к Фалассию 56. Схолия 8; *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1; *Григорий Назианзин, свят.* Слова 2, 51; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 22; *Ориген.* Трактат о молитве 19; *Аммон, прп.* Послания 12, 5.

54. Ср.: *Ерм. Пастырь.* Подобия 7, 4; *Иоанн Златоуст, свят.* К Стагирию подвижнику 2, 3; Беседы на Послание к Евреям 21, 1; Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; 4, 10; О тщетной славе 8, 16; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 59; *Григорий Нисский, свят.* Трактат о девстве 4, 2; *Григорий Великий, свят.* Морали на Иова 8, 43; *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительные слова 17, 85; *Иоанн Отшельник, прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 51).

55. *Иоанн Златоуст, свят.* О тщетной славе 10.

56. *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 130-й Псалом.

57. Ср. 2 Кор. 12, 11.

58. *Иоанн Златоуст, свят.* О тщетной славе 2.

59. Ср. 2 Кор. 11, 18.

60. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 4.

61. Там же. 3, 3.

Преподобный Иоанн Лествичник учит точно так же: «Наша душа естественным образом имеет желание славы, но только горней, а не земной»<sup>62</sup>. Различение двух видов славы — от Бога и от людей — мы встречаем во многих текстах, где поднимается вопрос о тщеславии<sup>63</sup>. Так, мы находим разъяснения в Евангелии от Иоанна<sup>64</sup>, святой апостол Павел подразумевает это, когда говорит о том, чтобы хвалиться в Господе Иисусе, предупреждая об опасности прославиться вне Бога<sup>65</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник уточняет: «Есть слава от Господа, ибо сказано в Писании: *Я прославлю прославляющих Меня* (1 Цар. 2, 30), и есть слава, происходящая от диавольского коварства»<sup>66</sup>. *Хвалящийся хвалится Господом* (1 Кор. 1, 31; 2 Кор. 10, 17), — дважды поучает святой апостол Павел. Только слава, получаемая от Бога через причастность Его славе в единении со Христом, «воистину заслуживает своего имени», говорит Ориген<sup>67</sup>. Только эта слава действительна, истинна, абсолютна, вечна. Только она полностью соответствует естественной конечной цели природы человека и соответствует той степени величия, которой Господь пожелал наделить человека. По словам святителя Иоанна Златоуста, она «есть слава, присущая достоинству человека»<sup>68</sup>.

Человек, отбравшись через грех от Бога, одновременно перестал стремиться к той славе, к которой предназначен по своей природе. Продолжая, таким образом, желать славы по природе, он обращается к чувственному миру, в котором стремится удовлетворить живущую в нем потребность. Тогда он обретает мирскую славу, «хвалу по плоти», находя в ней суррогаты небесной, духовной славы, о которой позабыл. «Утратив славу, присущую достоинству человека, он повсюду ищет хвалу, достойную самого глубокого презрения», — пишет святитель Иоанн Златоуст<sup>69</sup>. Таким образом, мы видим, что поиск мирской славы является тем способом, которым человек убого восполняет в себе отсутствие славы небесной и добродетелей, соединяющих его с Богом и делающих его причастником Божественной славы. Авва Дорофей Газский пишет: «Ищущие славы подобны нагому, который не прекращает поисков хотя бы малого рубища или чего-нибудь еще, чтобы прикрыть свою срамоту. Таким же образом тот, кто лишен одежд добродетели, ищет славы человеческой»<sup>70</sup>.

62. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 141.

63. Кроме текстов, процитированных ниже, см. также: Симеон Новый Богослов, *свт.* Нравственные слова 1, 12, 194–195.

64. Ср. Ин. 12, 43.

65. Ср.: Флп. 3, 3; Гал. 6, 14.

66. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 36.

67. Ориген. Трактат о молитве 19.

68. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 10.

69. Там же.

70. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 35.

Итак, в целом мы видим, что в основе тщеславия лежит извращение, патологическое отклонение человека от естественного стремления к славе, а также болезненное поведение подмены, следующее за онтологическим разочарованием. Дело также и в том, что речь идет об одном стремлении, направленном в две противоположные стороны, а не о двух стремлениях, разных по сути, сосуществующих независимо друг от друга. Это следует не только из многочисленных изречений святых отцов, но и из того факта, что поиск небесной славы и поиск славы суетной — антагонистичны и взаимоисключаемы, так что развитие одного приводит к ослаблению другого<sup>71</sup>.

Можно добавить, что тщеславие представляет собой еще и искажение природы, понимаемой в более широком смысле и обозначающей все блага, которые Господь даровал человеку, будь то врожденные или приобретенные качества, добродетели или материальные блага, которыми он обладает. Используя последние для собственной славы вместо того, чтобы направить их исключительно на прославление Бога, человек, по словам преподобного Максима, «искажает естество и саму добродетель»<sup>72</sup>. Он объясняет также, что хвастовство, состоящее из тщеславия и гордости, «имеет безумное отвращение к естеству. Из этого отвращения оно действует против естества, употребляя во зло всё естественное»<sup>73</sup>.

Тщеславие погружает человека в состояние заблуждения и помешательства: именно в этом заключается один из основных патологических результатов данной страсти, подтверждающий причину, по которой тщеславие не раз квалифицировалось святыми отцами как безумие.

Тщеславие показывает, что человек утратил веру в Бога. Так считают святые отцы<sup>74</sup>, следуя учению Самого Христа, вопрошающего: *Как вы можете верить, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?* (Ин. 5, 44). Тщеславие, напротив, передает привязанность к миру<sup>75</sup>: тщеславный человек верит в тех людей, от которых жаждет внимания, уважения, поклонения, восхвалений, верит во все то, что способствует возникновению в людях подобного поведения по отношению к нему. Вот почему святитель Иоанн Златоуст называет тщеславного человека идолослужителем<sup>76</sup>, как и пре-

71. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица*. Краткое содержание 35 (26, 219); 21, 29; 31; *Григорий Великий, свт. Моралии* на Иова 8, 43; *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические* 5; *Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова* 17, 87–89; *Апофтегмы* 15, 21. Ср.: Там же. 8, 18; *Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве* 4, 2; *Ориген. Трактат о молитве* 19; *Аммон, прп. Поучения* 3, 5; *Феоно́ст, прп. О деянии, созерцании и священстве* 1.

72. *Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию* 64 // PG 90, 716B; CCSG 22, 221.

73. Там же.

74. Ср.: *Никита Стифат, прп. Сотницы* 1, 14.

75. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 21, 28.

76. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 21, 6.

подобный Макарий Великий, который говорит: «Люди, восхваляющие его, и являются его богами»<sup>77</sup>.

В основе тщеславия, по словам преподобного Иоанна Отшельника, лежит «неведение этой жизни»<sup>78</sup>, так как именно оно создает иллюзию, жертвой которой является тщеславный человек. Он на самом деле пренебрегает истинной ценностью вещей, из которых извлекает славу, так же как пренебрегает ценностью самой славы. Он признает за ними бытие и значение, которых они на самом деле лишены<sup>79</sup>. Человек ведет себя так, словно они имеют абсолютную и долговременную ценность, в то время как они в высшей степени хрупки и преходящи. Он пренебрегает тем, что только Божественная слава вечна и совершенна и что только духовные мотивы прославления в Боге подлинно реальны. Преподобный Иоанн Отшельник пишет: «Поскольку люди не осознают хрупкости благ [этой жизни] и происходящей от этого суетности славы, а также не воспринимают ни совершенства творений Божиих, ни мудрости Его Промысла, ни малости человеческой природы, которая увядает, не успев расцвести, и разлагается, не набрав силы, и уничтожается, не успев возвыситься, малости природы, естественное состояние которой подвластно любому изменению и все плоды которой обречены на разложение, постольку они не прилагают усилий к размышлению об этих предметах, они застигаются врасплох любовью к взаимной похвале. Притом человек недостаточно размышляет, чтобы задать себе вопрос: какова цена суетности, охватывающей меня в такой степени, что суждение обо мне людей предпочтительнее, чем Божие, и что я падаю до их восхвалений, а не стремлюсь к похвале от Бога, как если бы слава, происходящая от людей, была ценнее для меня, чем слава от вселенского Владыки, как если бы почести от людей я ставил наравне с почестями от ангелов»<sup>80</sup>.

Само название тщеславия указывает на суетный, ничтожный, хрупкий, мимолетный, поверхностный характер этой страсти, подобный миру сему, образ которого *проходит* (1 Кор. 7, 31) и в котором она заимствует то, что ее питает. А святые отцы, вслед за пророком Исаией<sup>81</sup>, уподобляют ее цвету полевому или сновидению, а также другим кратковременным, бессодержательным реалиям. «Почему, — вопрошает святитель Иоанн Златоуст, — ты боишься теней вместо того, чтобы познавать истину? Почему ищешь тленное, а не постоянное?.. Оставь дым, напрасную тень, презренную траву, паутину. Невозможно подобрать слово, которое выражало бы надлежащим образом это презренное непостоянство»<sup>82</sup>.

77. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 21, 3, 2.

78. Иоанн Отшельник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 32).

79. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 14.

80. Иоанн Отшельник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих.

81. См. Ис. 40, 6–7.

82. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на слова «Не убойся...» (Пс. 48, 17) 1, 1.



«Что такое дела человеческие? Пепел и пыль; прах пред лицом ветра; дым, тень; листья и цвет, уносимые ветром; сон; пустое колебание воздуха, легко возбуждаемое; летящее, лишенное твердости перо; вода мимотекущая и все, что только может быть ничтожнее этого», — говорит святитель в другом месте<sup>83</sup>.

В связи с этими утверждениями следует подчеркнуть болезненный характер привязанности к суетным реалиям плоти. «Слава — это имя и ничего, кроме имени... Кто же так безумен, чтобы домогаться названия, не заключающего в себе ничего существенного, и гоняться за предметами пустыми, которых нужно избегать?... Потому и пророк скорбит, видя такое безрассудство в нашей жизни. Как тот, кто увидел бы кого-нибудь убегающим от света и гонящимся за тьмой, сказал бы: “Для чего ты делаешь это безумное дело?” — так и пророк вопрошает: “Зачем любите суету и ищете лжи?”»<sup>84</sup>

Таким образом, мы видим, что тщеславие включает в себя бредовое видение действительности, так как под его влиянием человек перестает согласовывать действительность, ее ценность и значение с тем, что есть на самом деле, придавая им то, чего они лишены. Видение мира переворачивается, становится с ног на голову. Разум блуждает в таких умозаключениях, что, кажется, его обладатель близок к безумию. «Охваченный этой страстью теряет ясность восприятия и не менее подвержен безумию, чем сами безумцы», — утверждает святитель Иоанн Златоуст<sup>85</sup>.

Под воздействием тщеславия это бредовое восприятие действительности на самом деле часто проявляется вполне обыденным образом и в самых грубых формах. Преподобный Максим Исповедник замечает, например, «что в глазах пристрастных родителей дети, до смешного безобразные, являются самыми красивыми и хорошо сложенными. Так же и глупому уму его находки, даже когда они побивают все рекорды глупости, кажутся самыми утонченными в мире»<sup>86</sup>.

Это относится не только к первому виду тщеславия. Равно и во втором человек показывает бредовое знание прежде всего о себе самом. «Тщеславие есть обманчивая страсть которая показывает нас совсем не такими, каковыми мы являемся на самом деле», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>87</sup>. Человек, находясь под воздействием тщеславия, приписывает себе те качества и добродетели, которыми он не обладает, и не видит реально существующих в нем недостатков и страстей<sup>88</sup>. Кроме того, он заблуждается, похваляясь добродетелями, которыми действительно обладает. С одной стороны, он считает себя

83. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 9, 5. См. также продолжение этой мысли, например: Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.

84. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 6.

85. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 5, 6.

86. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 58.

87. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 2.

88. Ср.: Там же.

источником и обладателем этих добродетелей, хотя они по сути принадлежат только Богу и являются Его дарованиями<sup>89</sup>. С другой стороны, как подчеркивает преподобный Иоанн Лествичник<sup>90</sup>, как только человек начинает хвалиться своими добродетелями, так он перестает быть добродетельным, а значит, хвалится тем, чем больше не обладает.

Тщеславие обрекает плененного им человека на всякого рода бедствия. Снискавшие славы у людей уже получили свое вознаграждение, говорит Господь Иисус Христос<sup>91</sup>, предупреждая также: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!* (Лк. 6, 26). *Бог рассыпал кости человекоугодников* (Пс. 52, 6), — говорит Псалмопевец. «В настоящем веке или в будущем, печали и страдания следуют за тщеславием», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>92</sup>. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что «желание славы является источником еще больших зол»<sup>93</sup>. О жажде первенства под воздействием тщеславия святитель говорит следующее: «Эта страсть слишком опасна»<sup>94</sup>. По мнению блаженного Диадокха Фотикийского, бесы используют как повод для нападений прежде всего любовь к славе и «через нее, как через темное окно, впрыгнув в душу, расхищают ее»<sup>95</sup>.

Страсть тщеславия разрушает внутренний покой<sup>96</sup>, возбуждая душу множеством способов. «Она поддерживает продолжительное смятение и рассеяние мыслей», — отмечает преподобный Исаак Сирий<sup>97</sup>. Преподобный Марк Подвижник говорит: «Когда заметишь помысел, обещающий тебе человеческую славу, тогда знай точно, что он готовит тебе пристыжение»<sup>98</sup>.

Поддавшись тщеславию, человек заботится прежде всего о достижении почитания и восхваления, которых он так желает. Страсть наполняет его душу постоянной озабоченностью и приводит к нервному и тревожному возбуждению. И если страсть не удовлетворяется, то озабоченность увеличивается. Часто случается, что тщеславный человек получает взамен не желанное внимание и почитание, а противоположный результат. По словам преподобного Иоанна Лествичника, «тщеславие часто бывает причиной бесчестия вместо чести»<sup>99</sup>. Преподобный Марк Подвижник замечает: «Если увидишь, что кто-либо по поводу бесчестий крайне болезнует сердцем, то знай, что он наполнен помыслами

89. Эта точка зрения будет развита в главе, посвященной гордости.

90. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 21, 10.

91. Ср. Мф. 6, 2.

92. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 65.

93. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 62.

94. Там же. 65, 4.

95. *Диадокх Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 96.

96. *Апофтегмы* 8, 6.

97. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 23.

98. *Марк Подвижник, прп.* О духовном законе 92.

99. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 21, 24.

тщеславия»<sup>100</sup>. Вместо ожидаемой похвалы он в лучшем случае вызывает равнодушие, в худшем — ненависть, зависть или ревность, критику и насмешки, особенно когда тщеславие проявляется в словах или поступках. Так, святитель Иоанн Златоуст обращается к нам с таким предупреждением: «Будем остерегаться, братия, хвалить себя, потому что это тщеславие делает нас отвратительными для людей и мерзкими пред Богом»<sup>101</sup>.

Подобная ситуация непременно порождает у человека печаль<sup>102</sup> и тоску, ибо, с одной стороны, он оказывается лишенным ожидаемого удовольствия от страсти, а с другой — сталкивается с враждебностью окружающих его людей, страдает от потери налаженных отношений с ними и вынужден искать более сложные способы проявить себя в лучшем свете взамен неудавшихся.

Под сильным воздействием тщеславия человек теряет независимость и подчиняется не только самой страсти, но и всему тому, чем она питается. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает тиранический характер тщеславия, считая его «последним и ничтожнейшим из рабств»<sup>103</sup>, в котором могут оказаться самые великие души<sup>104</sup>. Как любая страсть, тщеславие порабощает человека плотскими страстями и связанным с ними наслаждением, а также делает его зависимым от взглядов и суждений других и рабом тех, кому он стремится угодить ради похвалы. «Горе мне! — восклицает преподобный Иоанн Отшельник. — Бог сотворил меня свободным, а надо мной довлеет владычество многих людей, ибо я раб всех через желание угодить всем»<sup>105</sup>.

Тщеславие погружает человека в мир призраков, что является еще одним опасным последствием этой страсти. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что «увлеченные тщеславием... теряют разум»<sup>106</sup>. По внушению тщеславия человек воображает, что обладает всеми возможными качествами, добродетелями, заслугами, благами и т. д., представляет себя в ситуациях или состояниях, приносящих ему уважение и славу. «Тщеславие, — учит преподобный Исаак Сирин, — изобретает и представляет образы, ведет к вожделению и падению»<sup>107</sup>. И как первое патологическое последствие, происходит отрыв человека от действительности, его внимание отвлекается от всего, что его окружает, ослабляется активность человека при решении самых насущных задач, парализуется

100. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 118.

101. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5.

102. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1; 5.

103. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

104. Там же. 65, 4.

105. Иоанн Отшельник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 52). Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.

106. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5.

107. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 8.

его жизненная энергия до степени оцепенения души. Об этих патологических проявлениях тщеславия напоминает нам также преподобный Иоанн Кассиан: «Несчастливая душа, ставшая жертвой глубокого оцепенения, настолько далеко заведена тщеславием, что, увлеченная сладостью помыслов и захваченная мечтами, вообще не может быть внимательной ни к происходящему в действительности, ни к ближним, потому что она с удовольствием занимается в качестве истинного тем, что наяву приснилось во время скитания помыслов»<sup>108</sup>.

Этот процесс [возникновения] вымышленных образов может присутствовать и с самого начала, если он поддерживается и развивается с помощью острых приступов исступления или галлюцинаций. «Начало прельщения ума — тщеславие», — утверждает Евагрий<sup>109</sup>. Особенно это страшно для человека, ведущего духовную жизнь, ибо, развивая в себе тщеславие, он готовит благоприятную почву для беса суетной славы, который имеет обыкновение нападать с особой силой во время молитвы: «Когда ум достигает чистой и бесстрастной молитвы, тогда бесы нападают на него уже не слева, а справа. Они представляют ему иллюзорное видение Бога в приятных чувству образах так, что заставляют ум думать, будто он уже совершенно достиг цели молитвы. Это, как сказал преизобильный ведением муж, происходит от страсти тщеславия», — пишет Евагрий<sup>110</sup>. Затем он объясняет, что «ум, побуждаемый тщеславием, пытается описать Божество в образах или формах»<sup>111</sup>: бесы предвеляют эту склонность и потворствуют ей, чтобы сбить с пути того, кто возымел несчастье попустить тщеславию развиться в себе. Преподобный Палладий Еленопольский в «Лавсаике» приводит как пример одного монаха, обезумевшего от тщеславия: «Его мудрость была повреждена путаницей тщеславия»<sup>112</sup>.

В духовном отношении патологические следствия тщеславия также многообразны. Оно приводит человека к духовной смерти<sup>113</sup>, ослепляет его дух<sup>114</sup>, смущает его<sup>115</sup>, значительно уменьшает мыслительные способности<sup>116</sup>.

Тщеславие разрушает все приобретенные человеком добродетели<sup>117</sup> и делает бессмысленными все его подвижнические усилия<sup>118</sup>. По словам преподобного

108. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 15.

109. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 116.

110. Там же. 73.

111. Там же. 116.

112. Палладий Еленопольский, *прп.* Лавсаик 58, 5.

113. Ср.: Апофтегмы Ву 1, 121; Eth. 13, 7; Аммон, *прп.* Послания 1, 3.

114. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 103; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 57.

115. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5.

116. Ср.: Аммон, *св.* Поучения 4, 15; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 58.

117. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 10; 11; Апофтегмы N 592, 30; CSP 4, 19; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 21, 3, 2.

118. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 2; 7; 8.

Максима Исповедника, многие действия, добрые сами по себе, перестают быть таковыми из-за тщеславия<sup>119</sup>. Духовное делание и произрастающие из него добродетели имеют целью соединить человека с Богом и сделать его причастным Божественной славе. Под воздействием тщеславия человек отвращает их от естественной цели, заставляя служить своей собственной славе, дабы прославиться от людей или от самого себя, а не от Бога, как должно. Потеря плодов духовного делания и добродетелей, кроме того, что представляет сама по себе духовную катастрофу, неизбежно порождает в душе страдания: душа, лишенная самых драгоценных благ и духовных радостей, оказывается пустой, покинутой, наполняется волнениями и тревогами, считает себя обреченной на постоянную неудовлетворенность. Ибо если удовольствие, связанное с тщеславием, и может на некоторое время наполнить душу, то удерживать власть в ней оно будет недолго в силу его обособленного, скоротечного, ирреального характера, подобно питающим его телесным предметам, и в итоге будет погружать душу в разочарование и горечь. «Тщеславие есть пища, которая приятным вкусом на время услаждает душу, а после делает ее пустой, бесплодной, лишенной всех духовных плодов, так что не только губит заслуги значительных трудов, но и навлекает большее наказание»<sup>120</sup>.

Разрушая приобретенные добродетели, тщеславие помогает прежде всего возродиться в душе родственным страстям<sup>121</sup>, затем открывает путь и всем остальным<sup>122</sup>. Святые отцы относят тщеславие к трем родовым страстям, которые являются источником всех прочих. Преподобный Марк Подвижник называет его «корнем греховных желаний»<sup>123</sup>, «причиной всех пороков»<sup>124</sup>, «матерью зол»<sup>125</sup> и учит, что эта страсть «ведет естественным образом к порабощению грехом»<sup>126</sup>. Прежде всего тщеславие рождает гордость<sup>127</sup>: оно является ее предшественницей<sup>128</sup>, началом<sup>129</sup>, матерью<sup>130</sup> не только гордости, но и других грехов, связанных с ней: богохульства<sup>131</sup>, осуждения<sup>132</sup> и презрения к людям<sup>133</sup>,

119. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 35. См. также: Вопросы-ответы к Фалассию 56 // PG 90, 580B.

120. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 2, 21 (3).

121. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 15.

122. Ср.: Евагрий Понтийский. Мысли 15; Аммон, *св.* Поучения 4, 28.

123. Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 98.

124. Там же. 102.

125. Там же. 107. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 144.

126. Там же. 143.

127. Ср.: Аммон, *св.* Поучения 4, 15; Евагрий Понтийский. Практик 13; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 61; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 23.

128. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 21, 2.

129. Там же. 21, 1.

130. Там же. 22, 2.

131. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 80.

132. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 123.

133. Иоанн Отшельник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 52).

духа главенства и любви к власти, ожесточения сердца<sup>134</sup>, непослушания<sup>135</sup>. Тщеславие равно порождает гнев<sup>136</sup> и его спутников: ненависть<sup>137</sup>, памятозлобие<sup>138</sup>, зависть<sup>139</sup>, разногласия<sup>140</sup>, споры<sup>141</sup>. Из него также проистекают: ложь<sup>142</sup>, лицемерие<sup>143</sup>, пустословие<sup>144</sup>, малодушие<sup>145</sup>, блуд<sup>146</sup>, сребролюбие и любостязание<sup>147</sup> и, как мы говорили, печаль<sup>148</sup>.

В заключение отметим, что бесы принимают активное участие в зарождении и развитии тщеславия<sup>149</sup>. «Всё, сопровождаемое тщеславием, происходит от бесов», — учит преподобный Иоанн Газский<sup>150</sup>. И преподобный Варсонофий Великий утверждает, что бесы потворствуют этой страсти с целью погубить душу<sup>151</sup>. Даже если бесы сами не вводят в душу тщеславие, то в любом случае они непременно пользуются его появлением или присутствием в душе, чтобы предаваться разрушительной деятельности<sup>152</sup>. «Именно любовь к славе бесы используют для совершения зла. Они запрыгивают в душу через нее, как через темное окно, и расхищают душу», — пишет блаженный Диадокх Фотикский<sup>153</sup>. Принимающий в себя страсть тщеславия исполняет таким образом волю дьявола<sup>154</sup>, становясь в дальнейшем его рабом и жертвой. «Любящий славу от людей... предает свою душу врагам, они же предадут ее великому злу и овладевают ею», — замечает авва Исаия<sup>155</sup>.

134. Апостол 8, 6.

135. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 15; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 8, 43.

136. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 24; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 10; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 106; Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические 5; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 59.

137. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 7; Исихий Иерусалимский, прп. Там же. 59; Иоанн Отшельник, прп. Там же.

138. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 23.

139. Иоанн Отшельник, прп. Там же.

140. Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45.

141. Там же; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

142. Апостол 15, 21; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 19.

143. Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 19.

144. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 11, 8; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

145. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 1; 2.

146. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 13; Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические 23.

147. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 83.

148. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 13; Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические 1.

149. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 3, 39; 21, 11; 17; 18–20; 27; 34; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 80.

150. Иоанн Газский, прп. Ответы 477 (474).

151. Варсонофий Великий, прп. Ответы 259 (256).

152. Ср.: Марк Подвижник, прп. Прение схоластика с аввою Марком 2.

153. Диадокх Фотикский, блж. Подвижническое слово 96. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 72.

154. Апостол 729.

155. Апостол 8, 7.

## ГЛАВА 11

# ГОРДОСТЬ

Гордость (*ὕπεριφανία*) весьма близка тщеславию, так что многие святые отцы не видят смысла в раздельном изучении этих страстей<sup>1</sup>, поэтому выделяют семь родовых страстей вместо восьми. Если рассматривать перечень страстей с точки зрения борьбы с ними и духовного возрастания, то он начинается с самых грубых и заканчивается наиболее утонченными и труднопобедимыми. В этом случае гордость следует за тщеславием и, рассмотренная под этим углом, представляет собой вершину тщеславия или результат высшей степени его развития. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «между этими страстями такое же различие, как между отроком и мужем, между пшеницей и хлебом, ибо тщеславие есть начало гордости, а гордость — конец и результат тщеславия»<sup>2</sup>. От тщеславия, в известной степени, неизбежно рождается гордость<sup>3</sup>: «Усиление одной страсти дает начало другой», — подчеркивает преподобный Иоанн Кассиан<sup>4</sup>. Преподобный Иоанн Газский также полагает, что «как только возрастает тщеславие, появляется гордость»<sup>5</sup>. С другой стороны, преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что победивший тщеславие уже свободен от гордости<sup>6</sup>.

Однако, с иной точки зрения, в меньшей степени зависимой от аскетической практики и рассматривающей страсти соответственно степени их тяжести от самых исконных и основополагающих к производным от них<sup>7</sup>, гордость является главной страстью. Она рождает прежде всего тщеславие и поддержи-

1. Как отмечает прп. Иоанн Лествичник (Лествица 21, 1), цитируя, например, свт. Григория Великого.
2. Там же. Ср.: Там же. 21, 35; 45.
3. Ср.: Там же. 22, 31; *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 3, 56.
4. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 10.
5. *Иоанн Газский, прп. Ответы* 460 (457).
6. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 21, 1.
7. Это точка зрения свт. Григория Великого (см., например: *Моралии на Иова* 31, 45).

вает с ним тесные связи. Если на определенном уровне граница между гордостью и тщеславием кажется размытой, то именно здесь и происходит, о чем бы ни шла речь, переход от одной страсти к другой. А в остальном каждая из этих страстей обладает особыми чертами, которые мы рассмотрим применительно к гордости, как и ранее делали относительно тщеславия.

Как и тщеславие, гордость бывает двух типов, или состоит из двух компонентов<sup>8</sup>. Первый тип проявляется в отношениях с себе подобными<sup>9</sup>, второй касается отношения человека к Богу<sup>10</sup>.

### 1. ПЕРВЫЙ ТИП ГОРДОСТИ

Он заключается в том, что человек считает себя выше других людей или по меньшей мере одного из них<sup>11</sup>, а также в том, что он ищет превосходства, если, по его мнению, еще им не обладает<sup>12</sup>. В любом случае гордость — это возношение самого себя<sup>13</sup> как без особой причины, так, и это наиболее частый случай, по тем же причинам, которые могут привести к тщеславию (о них мы говорили выше: физические, умственные, духовные качества, социальное положение, богатство и т. п.)<sup>14</sup>. В этом возношении гордый человек уважает самого себя и любит себя собой<sup>15</sup>, чувствует себя и внутренне восхваляет<sup>16</sup>. Мы наблюдаем такое же поведение и при тщеславии, но с той разницей, что тщеславный человек более ожидает почестей от других, тогда как гордый более присваивает их себе сам, хотя оба этих процесса активно действуют при обеих страстях.

Возвышаясь, гордый человек, соответственно, принижает ближнего. Он смотрит на него свысока<sup>17</sup>, презирает его<sup>18</sup> и доходит до отношения к ближнему

8. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 1; Беседы 5, 12; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 31.
9. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 2.
10. Там же.
11. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 31; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 87; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; *Илия Экдик.* Цветослов мысленный 38.
12. Свт. Григорий Нисский определяет гордость как «желание превосходить других» (О девстве 4, 2). См. также: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные 35; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
13. *Василий Великий, свт.* Там же. 55; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 84.
14. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Там же; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 32.
15. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 84; *Григорий Великий, свт.* Моралии на Иова 34, 23.
16. *Григорий Великий, свт.* Там же.
17. *Евагрий Понтийский.* Практик 14.
18. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 31; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 38; 3, 84; *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 4, 29; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1–2; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.



как «к ничего не значащему»<sup>19</sup>. Подобное поведение определяет еще одну основополагающую черту первого вида гордости.

Гордость подталкивает человека оценивать себя в сравнении с ближним<sup>20</sup>, прежде чем он удостоверится в своем превосходстве, убедится в различиях и придет к выводу о полном несхождении с ним. Архетип подобного поведения мы видим в Евангелии на примере фарисея, который говорит: *Я не таков, как прочие люди... или как этот мытарь* (Лк. 18, 11). Под влиянием гордости человек испытывает необходимость сравнивать себя<sup>21</sup>, устанавливать иерархии, прежде чем прийти к заключению о своем превосходстве — абсолютном или относительном в той или иной области, где проявляет себя. Поэтому он особенно склонен к отрицательному суждению о ближнем<sup>22</sup> и к постоянной критике образа мыслей и жизни ближнего<sup>23</sup>.

Этот тип гордости проявляется в определенных поступках, которые помогают ее определить. По словам святителя Василия Великого, «горд, кто хвастается тем, что имеет, и старается казаться большим, чем он есть на самом деле»<sup>24</sup>. В этом, как и в других случаях, он проявляет себя высокомерным<sup>25</sup>, самонадеянным и самодовольным<sup>26</sup>, полным уверенности<sup>27</sup> и веры в себя<sup>28</sup>. К этому часто прибавляется мнение о своем всезнании<sup>29</sup> и почти постоянная уверенность в своей правоте<sup>30</sup>, откуда проистекают постоянное стремление к самооправданию<sup>31</sup> и дух противоречия<sup>32</sup> (также присущие этой страсти), равно как и желание поучать<sup>33</sup> и начальствовать<sup>34</sup>. Гордость делает человека слепым к собственным ошибкам<sup>35</sup>, заставляет его а priori отвергать любую критику и ненавидеть любой упрек и выговор<sup>36</sup>, делая его нетерпимым к подчинению и зависимости

19. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 31.

20. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пафнутий 3.

21. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 83.

22. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 1; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 27, 6.

23. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 34, 23.

24. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 55.

25. Василий Великий, *свт.* Там же. Ср.: Ерм. Пастырь. Подобия 9, 1–2.

26. Ерм. Там же. 1.

27. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 87.

28. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10.

29. Ср.: Ерм. Пастырь. Подобия 9, 1.

30. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 46.

31. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 333 (330); Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 4, 53.

32. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 6; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 46.

33. Ерм. Пастырь. Подобия 9, 2.

34. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 8.

35. Ср.: Илия Экдик. Цветослов мысленный 38.

36. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 2; 11.

от кого-либо<sup>37</sup>. Страсть гордости проявляется в определенной агрессивности: иногда это выражается в иронии или в язвительности в ответ на вопросы других людей<sup>38</sup>, в молчании при некоторых обстоятельствах<sup>39</sup>, в общей озлобленности<sup>40</sup>, в желании оскорбить ближнего и в готовности это сделать<sup>41</sup>. Подобная агрессивность постоянно проявляется в ответ на малейшую критику со стороны<sup>42</sup>.

## 2. ВТОРОЙ ТИП ГОРДОСТИ

Если первый тип гордости возвышает человека перед себе подобными, то второй тип возвышает его перед Богом, восстанавливает против Него<sup>43</sup>. Таким образом, гордость предстает перед нами как чрезвычайно опасная страсть: все святые отцы постоянно утверждают, что она наихудшая<sup>44</sup>, и напоминают, что именно гордость стала причиной падения сатаны и превращения ангелов в демонов<sup>45</sup>, а также грехопадения самого человека<sup>46</sup>. Анализируя причины грехопадения, мы четко видим то, что составляет сущность и основу гордости. Мы уже показывали, что грех прародителей заключался (это относится и к человеку, и к диаволу) в обожествлении себя, в желании отвоевать для себя абсолютную независимость от Бога, в приписывании себе самому всех качеств, в стремлении к личной славе, в создании из себя абсолютного центра и утверждении во всем своего превосходства.

Преподобный Иоанн Кассиан так объясняет грех и падение сатаны: «Этот [архангел] думал, что блеск мудрости и красоту добродетелей, которыми он украшался по благодати Творца, он получил по могуществу своей природы, а не по благодетельности щедрости Его, и, превознесшись по этой причине, думал, что как будто не имеет нужды в помощи Божией для пребывания в этой чистоте, и счел себя

37. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 7; 31.

38. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 34, 23; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 29.

39. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Там же.

40. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 29; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31.

41. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 29; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 34, 23.

42. Ср.: Там же.

43. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 31; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 2; 7; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 1; 31.

44. См., например: Апостолы Н 558, Н 641; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 45; 26, 45.

45. Ср.: Апостолы Н 558; 17, 32; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 4; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 12; 26, 45; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2; 65, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; 16, 4.

46. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 4–5; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 86; 115; Беседы (Собрание III) 1, 3, 4; Беседы (Собрание II) 27, 6; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2; 65, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 8; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31.

подобным Богу, претендуя на то, что так же, как Бог, не нуждается ни в ком. Он положился на способность своей свободной воли, думая, что таким образом сможет получить в изобилии всё, что составляет совершенство добродетелей и вечное блаженство. Эта единственная мысль была его первым падением»<sup>47</sup>. Далее тот же святой приводит слова Псалмопевца: *Вот человек, который не поставил Бога помощником себе, но понадеялся на множество богатства своего и укрепился суетою своею* (Пс. 51, 9)<sup>48</sup>. Кроме того, преподобный Иоанн Кассиан напоминает, что для человека грех состоял в том, что он поддался диавольскому искушению, обещавшему: *Будете как боги* (Быт. 3, 5)<sup>49</sup>. «Воображая, что станет Богом, он лишился и того состояния, какое имел», — замечает святитель Иоанн Златоуст<sup>50</sup>. По его словам, этот же грех, при содействии диавола, живет вечно во всех людях, усваивающих себе горделивое поведение: «Этот гордый ангел затем поверг их в такое же нечестие, обманывая их заблуждением, что они станут подобными Богу»<sup>51</sup>.

Итак, гордость представляет собой отрицание или отказ от Бога<sup>52</sup>; которые могут иногда, как в случае с сатаной, принимать у человека форму открытого бунта<sup>53</sup>, но чаще всего они проявляются в менее явном виде как «отвержение Божией помощи и упование на собственные силы»<sup>54</sup>. Гордый человек отказывается воспринимать Бога как Творца своего естества, как Начало и Конец своего бытия и как Источника всех достоинств и всех благ, которыми он обладает, присваивая их самому себе<sup>55</sup>.

Второй тип гордости преобладает большей частью у людей духовных. На них этот вид гордости нападает в особенности<sup>56</sup> и приводит к мысли, что человек сам является источником своих добродетелей и причиной добрых дел, побуждая его, соответственно, не признавать помощи Божией<sup>57</sup>. Второй тип гордости, по словам аввы Дорофея, заключается в том, чтобы «приписывать все свои успехи не Богу, а самому себе»<sup>58</sup>. Так же учат Евагрий<sup>59</sup> и преподоб-

47. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 4 (2). Ср.: Там же. 5.

48. Там же. 12, 4.

49. Там же.

50. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2. Ср.: Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2.

51. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

52. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 1.

53. Ср.: Там же. 22, 31.

54. Там же. 22, 2.

55. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 64 // PG 90, 716B; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 54, 4.

56. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 12.

57. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 14; Антирретик 8, 25; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 38; 3, 84.

58. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 31; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 54, 4.

59. Евагрий Понтийский. Практик 14; Антирретик 8, 25.

ный Максим Исповедник<sup>60</sup>. Согласно последнему, гордец есть тот, кто «кичится дарованными от Бога благами, словно собственными достижениями»<sup>61</sup>. Мы выказываем гордость, говорит он также, если думаем, что «стяжание добродетели и познания присуще нам по природе, а не есть дар благодати»<sup>62</sup>. Иными словами, подвижник является гордым, если представляет себе, что добродетели выражают его собственную значимость и происходят от его достоинств, в то время как они существуют через причастность Божественному совершенству и являются дарами Святого Духа. Также подвижник является гордым, если под воздействием гордости воображает, что достиг собственными силами победы над своими страстями, хотя победа послана Богом<sup>63</sup>.

Отсюда становится понятным замечание святых отцов о втором виде гордости, что она «в особенности нападает на тех, кто преуспел в какой-либо добродетели»<sup>64</sup>, и с готовностью появляется тогда, когда побеждены другие пороки<sup>65</sup>. По словам святителя Иоанна Златоуста, «другие пороки появляются в нас из-за небрежения, а с этим пороком мы сталкиваемся, совершая благо»<sup>66</sup>. Так гордость приходит и одна занимает место всех побежденных страстей в душе человека<sup>67</sup>.

Однако гордость способна занять место страстей не только когда они подавлены или побеждены, но и тогда, когда по той или иной причине они дремлют или скрываются, не прекращая существовать или являться малозаметными с самого возникновения. Преподобный Максим Исповедник замечает по этому поводу, что «когда страсти дремлют, гордость появляется либо по неосознаваемым причинам, либо через скрытое нападение бесов»<sup>68</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник уточняет, говоря о той же страсти: «Бывает, что все страсти отходят от некоторых не только верных, но и неверных, кроме одной. Она-то им попускается как наибольшее из зол, заполняющее место всех прочих страстей»<sup>69</sup>.

Ясно, что если второй тип гордости угрожает в особенности подвижникам, то ошибочно думать, что гордость щадит других людей. Она менее заметна в последних потому, что разлита по всему их существу и фактически заключается в том, что

60. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 38; 3, 84.

61. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 52 // PG 90, 492A; CCSG 7, 415. Ср.: Там же // PG 90, 493A; CCSG 7, 419.

62. Там же // PG 90, 493C.

63. Евагрий Понтийский. Антирретик 8, 25; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 52 // PG 90, 493A.

64. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 12.

65. Ср.: Там же. 10; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 59; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 24.

66. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу пророка Осии 3, 1.

67. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 59.

68. Там же. 2, 40.

69. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 45.

поддерживает состояние отделенности от Бога. Жизнь вне Бога, независимое от Него существование, утверждение себя как единственного начала и конца своего бытия — вот проявления той главной гордыни, которая увековечивает прародительский грех. Всякий человек, живущий вне Бога, не знает Его или даже забывает о Нем на малое время, скрытым образом отрицает Его и занимает Его место, доказывая и обнажая этим обитающую в нем гордость. Можно сказать, что человек является гордым в некоторой степени, пока он пребывает в состоянии относительного разделения с Богом. Только святой, полностью соединившись с Богом и открывшись Ему, избегает этой страсти, в то время как другие люди являются ее жертвами, даже не ведая того или же отрицая. «Думать, что ты не горд, — прямое доказательство того, что ты горд», — замечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>70</sup>.

Оба вида гордости, о которых мы рассказали, хотя сильно различаются между собой, тем не менее не столь отделимы и независимы друг от друга. Они представляют собой две стороны гордыни и всегда присутствуют вместе в падшем человеке, хотя иногда кажется, что одна занимает больше места, чем другая. Если верно, что первый вид гордости направляет человека против ему подобных, а второй — против Бога<sup>71</sup>, то каждый вид, по словам преподобного Иоанна Кассиана, фактически восстанавливает человека одновременно и против Бога, и против ближнего<sup>72</sup>, ибо очевидно, что поведение человека с другими людьми глубоко соотносится с его поведением пред Богом, и наоборот<sup>73</sup>. С другой стороны, ясно, что первый тип гордости имеет начало и причину во втором. Если человек возвышается, высоко мнит о себе или любит себя, то причина заключается в непризнании того, что все качества, добродетели и блага, которыми он может обладать или думает, что обладает, на самом деле дарованы ему Богом. Если он принижает другого человека, то отчасти это происходит по той же причине, считает преподобный Максим Исповедник, например, презирает других как не могущих действовать правильно, приписывает добрые поступки собственным силам вместо того, чтобы отдать должное Богу<sup>74</sup>.

Считать себя выше других и стремиться их превзойти, мнить себя главой всего или центром при любых обстоятельствах, приписывать себе в превосходной степени все качества и добродетели или некоторые из них означает обожествить самого себя, сделать из себя божка. Так гордый человек сам занимает место истинного Бога, Который есть подлинный Абсолют, вершина и средоточие всего,

70. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 14.

71. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 2.

72. Там же.

73. Ср. 1 Ин. 4, 20–21.

74. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 38.

начало и конец, смысл и ценность всех вещей, источник и основа всех благ, всех качеств и добродетелей, начало всякого совершенства. Гордый человек не терпит соперников, так как делает абсолют из себя самого, не выносит каких-либо сравнений в ущерб себе, страшится всего того, что может повредить его самолюбию.

По этой причине, а также для того, чтобы утвердить перед самим собой и перед окружающими превосходство, которое он себе приписывает, гордый непрестанно и безжалостно критикует ближнего, презирает и унижает его. Перед лицом того, что может в его глазах угрожать этому превосходству, он проявляет себя резким и агрессивным, стремясь любой ценой защитить выгодный образ самого себя, который он создал или хочет создать. Он презирает и унижает ближнего именно потому, что отрицает Бога, ставя себя на Его место, соответственно, отрицая и в подобных себе образ Божий, который делает каждого человека потенциально сыном Божиим и через причастность дарует достоинство и превосходство Самому Богу. А поскольку гордый перестает почитать ближнего как созданного по образу Божию и, соответственно, почитать в нем Бога, постольку он, по словам аввы Дорофея, склонен «пренебрегать им, как ничего не значащим»<sup>75</sup>.

Гордый человек имеет веру лишь в собственные силы вместо того, чтобы надеяться на Божественную благодать и признавать, что без нее он бессилен. С другой стороны, он утверждает свою абсолютную независимость, отказываясь видеть в Боге начало и конец своего существования, поэтому он полон высокомерия и самодовольства. Совершенно понятно, что, подменяя и противопоставляя свою волю воле Божией и возводя свое произволение в абсолют, он желает начальствовать и отказывается подчиняться кому бы то ни было. Поскольку он также не признает в Господе Иисусе Христе прообраз своей природы, но принимает себя самого за норму и ориентир во всем, постольку он все меряет по себе, думает, что может судить и знать обо всем, считает себя мудрым, хочет быть правым, желает учить и не терпит возражений. В целом гордый человек полон самим собой, ибо не имеет места для Бога.

Святые отцы видят в гордыне болезнь<sup>76</sup> «лютую»<sup>77</sup>, «жесточайшую»<sup>78</sup> и «смертельную»<sup>79</sup>. Святитель Григорий Великий пишет, что гордость «портит

75. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 31.

76. Термин используется, например, такими отцами, как: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 10 (3); 12, 1; 4; *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Книгу пророка Исаии 3, 8; Толкование на Книгу пророка Осии 3, 1; 3; Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4; *Леонтий Неапольский.* Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым 42; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 64 // PG 90, 708С; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 4, 53; *Исаак Сирий, прп.* Послания 4.

77. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 87.

78. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

79. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 29.

душу подобно распространяющейся заразной болезни, которая портит все тело»<sup>80</sup>. Святитель Иоанн Златоуст также говорит, что «гордость в душах есть то же самое, что воспаление в телах»<sup>81</sup>.

Святые отцы часто рассматривают эту страсть как одну из форм безумия<sup>82</sup>. Напоминая нам о прародительском грехопадении и его ужасающих последствиях, авва Дорофей пишет следующее: «Ибо от чего подверглись мы всем скорбям? Не от гордости ли нашей? Не от безумия (ἀλόνοια) ли нашего?.. “Человек безумен”, — говорит Бог, видя эту дерзость»<sup>83</sup>. Святитель Иоанн Златоуст решительно утверждает: «Гордость есть не что иное, как переворот ума, самая тяжкая и жестокая болезнь, происходящая исключительно от безумия, ибо нет человека безрассуднее гордого»<sup>84</sup>. Тот же святой замечает, что «человек, подверженный этой страсти, поражен не менее безумцев (μαϊνόμενοι)»<sup>85</sup>.

Чем объясняется патологический характер гордости? В ней также можно увидеть результат искажения основного стремления человеческой природы. Как мы уже видели, человек создан, чтобы возвышаться к Богу и в итоге соединиться с Ним в полноте любви и познания. Свое возвышение к Богу человек был предназначен совершить именно в Боге через осуществление подобия Ему, основываясь на добродетелях, начатки которых были заложены в его природе, и через постепенное усвоение благодати, дарованной Святым Духом. Именно в синергии собственных усилий человека и Божественной благодати — иными словами, в сотрудничестве или взаимодействии с Богом — человек и должен был возвышаться. Притом возвышение его самого должно было произойти в союзе с ему подобными и должно было вовлечь в этот процесс весь космос, чтобы соединить его в себе с Богом<sup>86</sup>.

Но человек извратил естественное стремление, самовозвышаясь, обожествляя самого себя из желания стать, по наущению змия, «как бог», самостоятельно,

80. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 34, 23; То же утверждает прп. Иоанн Кассиан (Там же. 12, 3).

81. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1.

82. Кроме ссылок, данных ниже, см. также: *Ерм.* Пастырь. Подобия 9, 2; 3; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 424 (421); *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 34; 62; *Илия Экдик.* Цветослов мысленный 37.

83. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 8.

84. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 4. Свт. Иоанн Златоуст часто использует слово ἀλόνοια (безумие) для обозначения гордости. См., например: Толкование на Книгу пророка Исаии 3, 6; Слова огласительные 5, 4. А. Венгер (в издании: *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. Sources chrétiennes 50 bis.* P. 202. Примеч. 3) пишет также: «Златоуст обычно использует как синонимы слова ἀλόνοια и ὑπερηφανία...». А Филд обоснованно пишет: “Ἀλόνοια, superbia, arrogantia. Hoc sensu semper, ni fallor, apud Chrysostomum occurit” («Ἀλόνοια, гордость, надмение. В этом смысле всегда, если я не ошибаюсь, встречается у Златоуста») (PG 58, 924).

85. *Иоанн Златоуст, свт.* Слова огласительные 5, 6.

86. Об этом возвышении см.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1305A–1308B.

без Бога, своими собственными силами и без благодати. Самоутверждаясь и самовозвышаясь без Бога, он утвердился и возвысился против Бога. С другой стороны, вместо того чтобы утверждаться в Боге и возвышаться к Богу в соединении с ближним, человек утверждается и восстает против ближнего, разделяя таким образом единую человеческую природу.

Следует также отметить, что в основе гордости лежит еще одно извращение, связанное с упомянутым выше. Нормальное поведение человека, творящего и осознающего в себе какое-либо благо, — приписать таковое Богу, увидеть в этом дар Божий и возблагодарить Подателя благ, Начало и Конец не только этого, но и всех благ. Сам Господь Иисус Христос подает нам пример естественного поведения, когда отвечает человеку, назвавшему Его учителем благим: *Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10, 18). Гордый человек извращает это поведение: он относит благо к себе, делает его началом и концом и благодарит себя самого<sup>87</sup>. «Мы пользуемся благом для рождения зла», — говорит преподобный Максим Исповедник<sup>88</sup>.

Патологический характер гордости объясняется и другими причинами. По словам святых отцов, в основе всех видов этой страсти лежит незнание. «Нам случается воспаляться гордостью не от знания, а от незнания», — утверждает святитель Иоанн Златоуст<sup>89</sup>. Очевидно, что под незнанием подразумевается незнание Бога. Начало гордости — непонимание Господа<sup>90</sup>, как написано в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Это поучение часто приводит святитель Иоанн Златоуст<sup>91</sup>. Незнание порождает у гордого бредовое восприятие действительности. Первейший вред, который получает гордый человек, — это «ослепление и потеря ясности суждений», по словам святителя Григория Великого<sup>92</sup>. Святитель Иоанн Златоуст говорит также, что «одержимый этой страстью теряет ясность восприятия»<sup>93</sup>.

И прежде всего именно о себе самом гордый человек получает бредовое представление. Действительно, гордый человек возвышается, проявляет свое превосходство, мнит быть кем-то или чем-то и иметь то или иное качество благодаря себе, в то время как без Бога человек «всего лишь прах»<sup>94</sup> и имеет в высшей степени хрупкие, преходящие, обреченные на исчезновение, в основе

87. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 64 // PG 90, 716B; CCSG 22, 221.

88. Там же. 52 // PG 90, 493C.

89. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1.

90. Ср.: Сир. 10, 14.

91. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

92. Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 34, 23.

93. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 5, 6.

94. Иоанн Лествичник, *свт.* Лествица 22, 18.



своей ирреальные «блага». *Что гордится земля и пепел? И при жизни извергаются внутренности его* (Сир. 10, 9–10), — в удивлении вопрошает Сирах. Святитель Иоанн Златоуст говорит, продолжая мысль: «Не смешнее ли всех надмевающийся ничтожными благами, тенью и цветом травы?..<sup>95</sup> Он поступает так же, как если бы бедняк, нищий, постоянно удручаемый голодом, случайно в одну ночь увидел приятный сон и тем стал бы тщеславиться»<sup>96</sup>.

Этот бред гордого человека в знании о самом себе обнаруживается тогда, когда он присваивает себе качества, которыми не обладает, и когда глазам окружающих открывается несоответствие между тем, что он думает о себе, и тем, чем является в действительности. Преподобный Иоанн Лествичник говорит о подобном несоответствии, когда определяет саму страсть: «Гордость есть крайнее убожество души, которая воображает о себе, что богата, и, находясь во тьме, думает, что она во свете»<sup>97</sup>.

Но даже тогда, когда человек возвышается благодаря своим собственным качествам, которыми он действительно обладает, он безумствует, приписывая их себе, хотя они дарованы Богом и он обладает ими лишь через причастность Его совершенству. *Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1 Кор. 4, 7) — вопрошает святой апостол Павел<sup>98</sup>. Когда человек творит что-либо хорошее, он в каком-то смысле является всего лишь посредником и, соответственно, не должен считать это возвышением<sup>99</sup>. Это касается не только добрых дел, которые он может совершить, но и всего доброго расположения, всех добродетелей и качеств, которыми он может обладать, ибо, как мы уже показали, они дарованы Творцом и только благодаря благодати Божией могут впоследствии развиваться. Приписывая их себе, гордый усугубляет свое безумие, ибо неявным образом на деле принимает себя за Бога. «Сверх этого, навлечешь осуждение на себя, как скоро осмелишься приписывать себе то, за что должно воссылать благодарение Богу», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>100</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, в свою очередь, подчеркивает безумие подобного поведения: «Стыдно тщеславиться чужими украшениями, но крайнее безумство — гордиться дарованиями Божиими»<sup>101</sup>.

Истинное знание о себе для человека состоит в том, чтобы понимать, что он сам по себе, вне зависимости от Бога, ничего не значит. По этому поводу

95. Ср. Пс. 1, 24.

96. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

97. Иоанн Лествичник, *свт.* Лествица 22, 23.

98. См. об этом: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 409 (406); 412 (409).

99. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Петр Пионит 4; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 411 (408).

100. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 412 (409).

101. Иоанн Лествичник, *свт.* Лествица 22, 16.

святитель Иоанн Златоуст говорит следующие слова: «Тот наиболее совершенным образом знает самого себя, кто считает себя за ничто»<sup>102</sup>. Гордый человек, который думает, что сам по себе является чем-то значительным, и видит в этом повод к возвышению, свидетельствует этим о полном незнании самого себя, о чем говорит святитель Иоанн Златоуст: «Гордый не знает себя самого»<sup>103</sup>. Можно даже сказать, что гордый человек безумствует или, во всяком случае, обольщается, по словам святого апостола Павла: *Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя* (Гал. 6, 3). Не зная себя и воспринимая собственную реальность бредовым образом, человек может иметь лишь ложное представление об окружающем мире<sup>104</sup>.

Прежде всего, гордый не понимает ближнего. Как мы уже сказали выше, унижая и презирая ближнего, он пренебрегает его величием и достоинством как сотворенного по образу Божию и не признает в нем брата во Христе. Поэтому его отношения с ближним всячески нарушаются. Вместо того чтобы возвышать брата во Христе, он возвышает себя через него, видит в ближнем только способ собственного прославления или же зеркало, отражающее не образ Божий, а свой собственный, который он сотворил себе сам и который полагает своим отражением. С другой стороны, вместо того, чтобы переживать другого как ближнего в Боге, рассматривать его в Нем как брата и себе подобного, гордый человек стремится отличиться от него, утвердить свою уникальность и превосходство через отношение противопоставления. Действительно, каждый человек неповторим и отличается от других, иными словами, идет своим путем в осуществлении человеческой природы и проявлении образа Божия<sup>105</sup> и призван развивать личные дарования<sup>106</sup>. Таким образом, между всеми людьми есть различия, и некоторые обнаруживают больше качеств и даров, чем другие. Тем не менее эти различия обретают в Боге глубинное единство<sup>107</sup>.

В рамках здоровых отношений единичность каждой личности утверждается в связи с другими личностями не в духе противопоставления, а в духе взаимодополняемости ради общей пользы<sup>108</sup>, в единстве общины людей, прообразом которой является Церковь, Тело Христово. Каждый член общины имеет свои обязанности, свою функцию, свое значение и не может обойтись без остальных<sup>109</sup>. Никто не может быть презираем и быть меньшего значения

102. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4.

103. Там же.

104. Ср.: Там же.

105. Ср.: Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 109 и далее.

106. Ср. 1 Кор. 12.

107. Ср. 1 Кор. 12, 4–6, 11.

108. Ср. 1 Кор. 12, 7.

109. Ср. 1 Кор. 12, 21.

или достоинства, и даже те, у кого меньше качеств или дарований, считаются достойными уважения<sup>110</sup>. Гордый же человек вместо того, чтобы использовать свои дарования в помощь членам Тела с меньшими дарованиями и таким образом войти с ними в объединяющие отношения взаимодополнения и жить в Боге в смирении и братстве, отклоняет свои дары от естественной конечной цели, чтобы эгоистично использовать их для утверждения своей единичности, противопоставляя себя ближнему, и чтобы поставить себя на вершину иерархии, в которой он низводит других людей до потерявших значимость нижних ступеней. Напротив, различия и даже неравенства вместо того, чтобы быть упраздненными в Боге в единстве Тела, выступают на первый план. Ближний становится соперником. Гордость разделяет и сеет раздор, коренным образом искажает отношения между людьми и, как следствие, становится источником неисчислимых зол.

Утратив под воздействием гордости способность обращаться к Богу и подлинно открываться ближнему, человек ограничивается собой, замыкается в узком пространстве своего «я», которое превозносит. Он остается узником себя самого во всех поступках и проявлениях. Таким образом, мы видим, что гордость отрицает любовь к ближнему и разрушает всю гармонию отношений как с Богом, так и в Боге с самим собой и с ближним. Способность любить, которую Бог даровал человеку для союза с Ним, гордый искажает, отклоняя ее от естественной конечной цели ради обращения на себя. Он любит свое «я», и только его. Очевидно, что гордость уподобляется здесь себялюбию.

Мы уже говорили о том, что все святые отцы считают гордость опаснейшей страстью. Опасность ее проявляется прежде всего в особенно тяжелых патологических последствиях. «Бес гордыни есть тот, кто вергает душу в самое тяжкое падение», — пишет Евагрий<sup>111</sup>. Являясь формой безумия, гордыня может довести свою жертву до состояний тяжелых и характерных для сумасшествия в общепринятом значении этого слова. Евагрий особо выделил данный аспект, усматривая в безумии конечный результат страсти: «За гордыней следуют... иступление ума (ἐκστασις φρενῶν), сумасшествие (μανία) и видение в воздухе множества бесов»<sup>112</sup>. В другом месте он замечает: «Тут же [после помыслов тщеславия] возникает демон гордыни, который частыми молниями бороздит воздух кельи, напускает крылатых змей и, как последнее зло, лишает ума (στέρησις φρενῶν)»<sup>113</sup>.

110. Ср. 1 Кор. 12, 22–25.

111. Евагрий Понтийский. Практик 14. См. также: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Ерм. Пастырь. Подобия 9, 3.

112. Евагрий Понтийский. Практик 14.

113. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 23.

В главе, посвященной подробному разбору сочинения, из которого взята последняя цитата<sup>114</sup>, Евагрий говорит, что гордость приводит к состоянию исступления (ἔκστασις), когда монах «видит молнии в воздухе кельи вдоль стен, блестящие ночью в огне, и все свое жилище полным эфиопов» (которые на аскетическом языке того времени символизируют бесов). Продолжая описание<sup>115</sup>, Евагрий пишет также: «Тогда он впадает в исступление (ἔκστασις), превозносится и забывает под воздействием страха человеческое состояние».

В одной апофтегме рассказывается о монахах, которые после долгого подвижничества впали в ἔκστασις φρενῶν вследствие гордыни<sup>116</sup>. Другая апофтегма приводит случай с монахом, который, «сильно возгордившись, был похищен духом Пифона»<sup>117</sup>. «Лавсаик» рассказывает нам о двух похожих случаях: о монахах Валенте<sup>118</sup> и Эроне<sup>119</sup>, которые, сначала впад в гордыню, были доведены этой страстью до безумия. С другой стороны, мы знаем, что страсть гордости является особо благоприятной почвой для действий, предпринимаемых диаволом, чтобы смутить подвижников ложными явлениями, похожими на настоящие галлюцинации. Преподобный Иоанн Лествичник в главе «Лествицы» о гордости приводит следующий пример: «Когда бес гордости устраивает себе жилище в душах людей, которые стали его рабами, тогда, являясь им во сне или наяву в образе светлого Ангела или мученика, он открывает им некоторые тайны и подает как бы несколько исключительных даров, чтобы эти окаянные, прельстившись, совершенно лишились ума»<sup>120</sup>.

У гордости есть множество других патологических последствий. Святые отцы считают, что гордость — наиглавнейший источник всех зол, происходящих с человеком<sup>121</sup>. «Все зло происходит с нами из-за нашей гордости», — учит один из старцев<sup>122</sup>. «Гордость есть причина самых тяжелых болезней», — говорит преподобный Иоанн Кассиан<sup>123</sup>. «Поток бедствий, затопляющий всю вселенную, имеет источником не что иное, как гордость», — утверждает святитель Иоанн Златоуст<sup>124</sup> и далее продолжает, что именно по причине гордости жизнь человека «сопровождается столькими скорбями и бедами»<sup>125</sup>.

114. Muylldermans J. À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain, 1952. P. 47, 13–17.

115. Там же. P. 47, 17–19.

116. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 37.

117. Апофтегмы К 300.

118. Палладий Еленопольский, прп. Лавсаик 25.

119. Там же. 26.

120. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 19.

121. Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 63 (154); Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 85.

122. Апофтегмы 15, 115.

123. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 8.

124. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

125. Там же. 65, 6.

Гордость, отчуждая человека от Бога<sup>126</sup>, лишает его помощи Божией и Божественных благ<sup>127</sup>. Сначала она приводит его к потере духовного ведения<sup>128</sup>, потом — к утрате всех добродетелей. «Гордость, — пишет святитель Григорий Великий, — никогда не останавливается на истреблении одной добродетели. Она восстает на все части души и искажает ее, словно распространенная заразная болезнь, истребляющая все тело»<sup>129</sup>. «Это главная и губительная болезнь, которая не один член или часть его ослабляет, а все тело повреждает смертоносным расстройством», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>130</sup>, отмечая, что гордость «разрушает не только смирение, противоположную ей добродетель, подобно другим страстям, но также истребляет все добродетели одновременно»<sup>131</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, в свою очередь, замечает, что «этот порок может сам по себе повредить всякую добродетель души»<sup>132</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как тьма чужда света, так и гордый чужд всякой добродетели»<sup>133</sup>.

Очевидно, что при этом гордость открывает путь всем страстям<sup>134</sup>. Учение о гордости как о начале (Сир. 10, 15), корне, источнике и матери всех грехов<sup>135</sup> проходит через все святоотеческое предание. «Гордость есть верх зла, корень и источник всякого нечестия», — утверждает святитель Иоанн Златоуст<sup>136</sup>. «Семь главных страстей суть побег, произошедшие от этого испорченного корня», — пишет святитель Григорий Великий<sup>137</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан отмечает: «Эта страсть хотя и ставится последней по времени борьбы с пороками и по порядку исчисления, но по важности и по времени происхождения она первая»<sup>138</sup>.

Если мы говорим о гордости как о первопричине всех страстей, то следует отметить, что некоторые из них родственны с ней и чаще всего происходят от нее,

126. Апостолы 1 Кор. 13, 13.

127. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 52 // PG 90, 492A; CCSG 7, 415; 493A, CCSG 7, 419; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 34.

128. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 52 // PG 90, 493A; CCSG 7, 419.

129. Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.

130. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 3.

131. Там же.

132. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 4. Ср.: Беседы на Книгу пророка Осии 3, 1; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

133. Иоанн Златоуст, свт. Лествица 22, 26. Ср.: Там же. 22, 13; 24.

134. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 52 // PG 90, 493A; CCSG 7, 419; Аммон, св. Поучения 4, 28; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 75; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 84.

135. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2. Прп. Иоанн Лествичник утверждает это косвенно (см.: Лествица 22, 4).

136. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

137. Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45. Ср.: Там же. 24, 23.

138. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 1. Ср.: Там же. 12, 6.

например гнев<sup>139</sup>, ненависть<sup>140</sup> и все виды агрессивности<sup>141</sup>, жестокосердие<sup>142</sup>, осуждение ближнего<sup>143</sup>, злословие и хула<sup>144</sup>, лицемерие<sup>145</sup>, печаль<sup>146</sup>, зависть<sup>147</sup>, ревность<sup>148</sup>, корыстолюбие<sup>149</sup>, блуд<sup>150</sup> и, как мы уже подчеркнули, тщеславие<sup>151</sup>.

Страсть гордыни — постоянный источник душевных скорбей<sup>152</sup>. Это объясняется многими причинами. Гордый может страдать от несоответствия между тем, кем он себя видит или хочет стать, и тем, кем он себя чувствует на самом деле. Он может также страдать от угроз и уличений в адрес собственного лестного для себя образа, который он имеет или хочет иметь, или превосходства, в котором он утверждает по отношению к другому человеку. Он постоянно неудовлетворен в стремлении к самовозвышению, так как никак не может достичь вершины, а его притязания бесконечны<sup>153</sup>.

Таким образом, гордость разрушает душевный покой человека<sup>154</sup> и погружает его в состояние постоянного смятения. Тем более что человек перед лицом себе подобных почти всегда достигает эффекта, обратного ожидаемому: вместо уважения он чаще всего получает насмешки и презрение<sup>155</sup>. «С тем, кто поработен этой страстью, случится противное тому, чего он желает», — отмечает святитель Иоанн Златоуст. «Он высоко ставит сам себя. Он хочет, чтобы его почитали все, а между тем если кто более всех подвергается презрению, так это он... Все кругом его враги, никто ему не сочувствует»<sup>156</sup>.

139. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 34, 45; Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 4, 5; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; 6; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 1; 31.

140. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31.

141. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 27; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 29.

142. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 25; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 1.

143. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 1.

144. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16.

145. Там же.

146. Евагрий Понтийский. Практик 14; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 29.

147. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 1; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 16; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.

148. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 19.

149. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

150. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 22; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 53; Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 34.

151. Кроме ссылок, данных в предыдущей главе, см.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

152. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

153. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

154. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Руф 1.

155. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу пророка Осии 3, 4.

156. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 6.

Гордый человек боится, что придуманный им лестный образ будет оспорен или плохо воспринят, поэтому он может быть также подозрительным, обидчивым, чрезмерно чувствительным. Из-за этого у него может возникнуть и развиться мысль о том, что он подвергается преследованиям<sup>157</sup>, — таким образом нарушаются его отношения с ближними<sup>158</sup>. Подозрительность все больше и больше толкает его к ответному враждебному поведению по отношению к тем, кто критикует его или кого он подозревает в этом<sup>159</sup>.

Гордость — это не только частый источник конфликтов с другими, но и причина, питающая их и препятствующая восстановлению испорченных отношений. Даже если гордость, живущая в человеке, и не мешает ему признать собственную неправоту перед самим собой, то все же она удерживает его от публичного признания своих ошибок и не дает просить прощения у обиженного<sup>160</sup>. Подобное поведение проявляется как по отношению к Богу, так и по отношению к ближнему: по словам святых отцов, человек под воздействием гордости перестает видеть свои грехи, забывает о них<sup>161</sup> и возвращает<sup>162</sup>, сохраняя таким образом состояние отпадения от Бога. Гордый человек не забывает нанесенных ему обид и лелеет в сердце злобу, заполняющую его душу мучительным и пагубным смятением.

В заключение напомним, что диавол играет в происхождении<sup>163</sup> и развитии недуга гордости роль первого плана. Эта страсть предоставляет особо благоприятную почву для любых его действий: по словам преподобного Иоанна Лествичника, гордость — «опора бесов»<sup>164</sup>. В гордости человек проявляется как одержимый диаволом гораздо больше, чем в других страстях, до такой степени, что диавол, полностью овладев душой, может оставить его в покое. Гордый, пишет преподобный Иоанн Лествичник, «не имеет нужды в бесе, ибо он сам сделался для себя бесом и врагом»<sup>165</sup>, а святитель Иоанн Златоуст даже утверждает, что гордость «превращает человека в демона»<sup>166</sup>. Мы уже отмечали, что посредством гордости сатана стал диаволом, а многие ангелы — бесами.

157. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 27.

158. Там же.

159. Там же.

160. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 333 (330).

161. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1; *Илия Эдик.* Цветослов мысленный 37.

162. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1.

163. Ср.: *Григорий Великий, свт.* Моралии на Иова 34, 23; *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 4; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2.

164. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1.

165. Там же. 22, 25.

166. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

## ГЛАВА 12

# РАСПРОСТРАНЕНИЕ ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ ПОСЛЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ

Страсти, тление и смерть — последствия первородного греха, которые передаются из поколения в поколение в падшем человечестве и делают человеческий род больным. Адам через личный грех направил природу в сторону, противоположную той, что определил ей Бог при сотворении мира, сообщил ей противоестественную и бессмысленную форму существования, которая проявляется в страстях, а также противоестественную направленность в использовании своих способностей и, как следствие, тление и смерть. И поскольку Адам был «корнем» человеческой природы<sup>1</sup>, прообразом человеческого рода, заключенного в нем<sup>2</sup>, он передал падшее состояние своей природы всему потомству.

Это распространение происходит главным образом через биологическую наследственность<sup>3</sup>. Святитель Григорий Нисский говорит прямо: «Люди, которые в начале, через распространение, восприняли грех и впустили болезнь, впели грех в наше естество. Природа хочет, чтобы каждый вид животных воспроизводился, передавая наследственность детям», так же и «люди, рождая людей, передают, рождая, человеческие пороки»<sup>4</sup>. Святитель Григорий Палама развивает эту мысль, объясняя, что человек, который не живет по заповедям Божиим, «не может произвести потомков, подобных Богу, но лишь подобных себе, ветхих и подверженных тлению»<sup>5</sup>. Таким образом, каждый человек при рождении наследует в своей природе отпечатки последствий Адамова греха.

1. *Марк Подвижник, прп.* Против несториан 18. Ср.: *Григорий Палама, свт.* Гомилии 52, 3.
2. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека 16; 22; *Григорий Палама, свт.* Гомилии 5, 1.
3. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию 21 // PG 90, 312B-313A; 61 // PG 90, 628B; 632A; CCSG 22, 85-87; 91; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30; *Григорий Палама, свт.* Гомилии 5, 1; *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 80, 1245A.
4. *Григорий Нисский, свт.* Беседы о блаженствах 6, 5. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию 61 // PG 90, 632A.
5. *Григорий Палама, свт.* Гомилии 54, 9. Ср.: Там же. 43, 7.



Тем не менее восточные отцы Церкви<sup>6</sup> подчеркивают, что люди не наследуют грех самого Адама, так как этот грех был его личным преступлением. Именно в этом смысле апостол Павел говорит, что *преступлением одного всем чело- векам осуждение* (Рим. 5, 18), *преступлением одного подверглись смерти многие* (Рим. 5, 15) и *смерть царствовала и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5, 14). И когда апостол говорит, что *непослушанием одного человека сделались многие грешными* (Рим. 5, 19), тогда речь идет о последствиях Адамова грехопадения, а не его личного преступления<sup>7</sup>. Святитель Кирилл Александрийский пишет следующее: «Природа заболела грехом через непослушание одного человека, Адама. Многие люди стали грешными не потому, что разделили преступление Адама, ведь их еще не было, но потому, что разделили его природу, ставшую на путь греха»<sup>8</sup>. И преподобный Марк Подвижник утверждает с такой же определенной ясностью: «Мы не унаследовали преступления, поскольку сам Адам совершил его не по неизбежности, а добровольно, но мы унаследовали смерть<sup>9</sup> по неизбежности, так как она неизбежно стала властвовать над ним и воцарилась над несогрешившими, как и над Адамом»<sup>10</sup>. «Итак, мы унаследовали лишь смерть Адама»<sup>11</sup>.

Иными словами, преступление, или согрешение действием (ἁμαρτία), всегда носит личный характер и является результатом индивидуальной свободной воли, природа же его не наследует<sup>12</sup>. Вот почему восточные святые отцы считают, что люди имели возможность не грешить даже до пришествия Господа Христа в мир, как свидетельствуют об этом многие праведники Ветхого Завета<sup>13</sup>.

Насколько лично согрешили потомки Адама, добровольно став подражателями Адама, настолько они разделили его ошибку и через нее — его вину<sup>14</sup>. В этом смысле следует понимать слова апостола Павла: *Посему, как одним чело-*

6. Мы говорим «восточные», так как западная традиция, берущая начало от блаженного Августина, значительно расходится с точкой зрения, приведенной в этой главе. Об этом см.: Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 192–198; Ρωμανίδης Γ. Σ. Τὸ πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἀμάρτημα. Ἀθήναι, 1957.

7. См. комментарий святителя Иоанна Златоуста (Беседы на Послание к Римлянам 10, 2, 3). Нужно отметить, что святой Павел пользуется похожим выражением, когда говорит о Христе, что «не знавшего греха» Он «сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор. 5, 21).

8. Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 789. Ср.: Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 124, 404С.

9. Под этим надо понимать смерть не только биологическую, но и духовную.

10. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 24.

11. Там же. 29.

12. Ср.: Там же. 24.

13. Ср.: Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 82, 104; Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 29.

14. Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 784BC; Фотий Великий, *свт.* Вопрос 84 Амфилохию // PG 84, 552–556; Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 29.

веком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (Рим. 5, 12)<sup>15</sup>.

Так, Православная Церковь в лице большей части восточных святых отцов учит, что дети рождаются наследниками последствий прародительского греха, поражающих природу, но не самого прародительского греха, относящегося только к личности Адама<sup>16</sup>. Блаженный Феодорит Кирский подчеркивает, что отпущение грехов — одно из назначений таинства Крещения для взрослых, однако для младенцев это не так: «Если бы единственным смыслом Крещения было оставление грехов, то зачем бы мы крестили новорожденных, еще не вкусивших греха?»<sup>17</sup>

Однако следует добавить, что если при рождении люди не наследуют Адамова греха и их можно считать свободными от всякого личного греха, то тем не менее они наследуют греховное состояние, поражающее природу. Поэтому преподобный Марк Подвижник, утверждая, что люди не унаследовали личный грех Адама, говорит, что в результате этого «мы все родились под грехом»<sup>18</sup>, иначе говоря, в состоянии греха. Святитель Кирилл Александрийский говорит о том же, когда утверждает, что люди «впали в болезнь греха», что они разделили «его природу, ступившую на путь греховный»<sup>19</sup>, отрицая при этом, что человеческий род разделил грех Адамов. Об этом мы слышим в словах Псалмопевца: *Ибо вот я в беззакониях зачат и во грехах родила меня мать моя* (Пс. 50, 7). Греховное состояние означает слабость природы, ее болезнь, немощь, подверженность страстям и тлению<sup>20</sup>, физическую смертность и, в целом, ее духовную смерть — иными словами, состояние отпадения от Бога, а точнее, состояние удаления от Бога. Так, преподобный Марк Подвижник пишет: «Первый человек смертен, то есть отделен от Бога, поэтому мы не можем жить в Боге»<sup>21</sup>.

15. Последние слова звучат в Вульгате так: "In quo omnes peccaverunt", где относительное местоимение относится к Адаму. На Западе пользуются этим переводом (неточности которого сегодня признают ученые многих конфессий), чтобы оправдать учение о грехе, унаследованном Адамом и разделенном всеми его потомками. Греческий оригинал ἐφ' ᾧ не может иметь такого значения и доказывает другое учение о первородном грехе, обоснованное греческими отцами. См.: *Meyendorff J. 'Εφ' ᾧ* (Rm. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore // *Studia Patristica*. 1961. № 4. P. 157–161; *Initiation à la théologie byzantine*. Paris, 1975. P. 194–196.

16. Утверждение о том, что новорожденные дети свободны от греха, мы видим, например, в следующих трудах: *Григорий Назианзин, свт.* Слова 40, 23; *Григорий Нисский, свт.* О младенцах, преждевременно похищенных смертью // PG 46, 177–180; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 28, 3; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные 4, 19.

17. *Феодорит Кирский, блж.* Сокращенное изложение еретических басен 5, 18 // PG 83, 512.

18. *Марк Подвижник, прп.* Слово о покаянии 10. Ср.: *Против несториан* 8; 18; Рим. 3, 9.

19. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 789.

20. В тексте свт. Кирилла Александрийского, который процитирован выше, выражение «человек впал в болезнь тления» повторяет выражение «природа впала в болезнь греха», приведенное несколькими строками выше, то есть является его эквивалентом.

21. *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 24.

Состояние греха, поражающее природу, не вменяется в вину, пока человек лично не воспринял его. Человек рождается с природой больной, страстной, подверженной смерти и тлению из-за греха Адама, а не вследствие собственного, личного греха. Состояние удаленности от Бога, в котором находится человек при рождении, формирует состояние греха, но он не выбирал его сам, это — невольный грех, несравнимый с состоянием удаленности от Бога вследствие добровольного отказа от Него. Такой отказ является грехом в прямом смысле этого слова.

Преподобный Максим Исповедник проводит это различие на уровне самого Адама: «Естественная воля Адама, развратившись, повлекла за собой тление естества, которое лишилось благодати бесстрастия и стало падшим. Первый грех, достойный порицания, явился началом смещения исходной склонности [Адама] ко благу. Второй, как следствие первого, был не вменяемым в вину обращением природы от состояния нетления к состоянию тления. Действительно, два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один был достоин порицания, а второй, имевший причиной первый, не мог вызвать порицания; первый возник от произволения, состоявшего в добровольном отказе от блага, а второй возник от естества, которое, следуя произволению, невольно отказалось от бессмертия»<sup>22</sup>.

Новорожденный младенец неспособен к добровольному греху, следовательно, он не может быть в нем виноват. Когда человек достигает возраста, при котором может располагать своей совестью и волей, тогда только он способен ко греху *подобно преступлению Адама* (Рим. 5, 14), способен разделить виновность и стать ответственным за последствия прародительского греха.

Однако неопровержимо, что наследуемое естество человека несет в себе некоторую склонность ко злу, предрасположенность (ρόλη) ко греху<sup>23</sup>. «Побуждение, приводящее... ко злу, есть болезнь нашего естества», — пишет святитель Григорий Нисский<sup>24</sup>, замечая также, что после преступления Адама мы «претерпели обратившее нас ко злу изменение» нашей природы<sup>25</sup>.

Предрасположенность ко греху проявляется, в частности, в страстях, которые наследует человеческая природа<sup>26</sup> и которые обнаруживаются с самого

22. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 42.

23. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 32; Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на 50-й Псалом 7; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 3, 12; Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Послание к Римлянам 5, 18; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 21.

24. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 16.

25. Там же. 8.

26. О наследовании страстей см.: Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна 19, 19; Толкование на Послание к Римлянам 5, 18; 7, 15; О поклонении и служении в Духе и истине 10; Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на 50-й Псалом 7 // PG 80, 1245; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 21.

рождения. *Помышление сердца человеческого — зло от юности его* (Быт. 8, 21), — написано в Книге Бытия. Преподобный Иоанн Кассиан замечает, что дети рано проявляют страстные движения души: «Например, простые движения плоти видим не только в отроках, в которых невинность предшествует еще различению добра и зла, но и в младенцах, питающихся молоком. Они хоть и не имеют похоти, однако обнаруживают в себе движения плоти естественным возбуждением. Подобным образом усматриваем и проявление гнева в младенцах до того, как познают добродетель терпения, видим, что они раздражаются на обиды, также понимают шуточные слова и бранные. А иногда, хотя сил совершить что-либо нет, но желание мщения, возбуждаемое гневом, есть»<sup>27</sup>.

Святые отцы часто отмечают чрезмерное давление, идущее от склонности ко злу, то есть ее тиранический характер, усиленный поддерживающим ее бесовским действием и ведущий к подлинному рабству<sup>28</sup>. Это — закон греховный, о котором говорит апостол Павел<sup>29</sup>. Так, авва Дорофей пишет: «Ибо с насилием и мучительно владел враг человеком, так что и не хотевшие грешить невольно согрешали»<sup>30</sup>. Преподобный Максим Исповедник также настаивает на том, что власти сил зла сильно довлеют над падшим человеком и почти полностью его поработили<sup>31</sup>.

Конечно, человек не принуждается ко греху: с одной стороны, он обладает свободной волей<sup>32</sup>, а с другой — пользуется помощью Божией, если желает ее получать<sup>33</sup>. Однако его искаженная природа, отвернувшись от Бога и обратившись ко всему чувственному и страстному, ведет себя так, что он с легкостью ввергается в грех и развивает свои страсти в дурном направлении<sup>34</sup>. Человек так легко поддается бесовским искушениям, что его воля становится все слабее и немогуще<sup>35</sup>. Поэтому так часто люди встают на тот путь, к которому их ведет собственная падшая природа. Как только человек попустил вовлечь себя во грех, его страсти начинают развиваться и больше толкают его ко греху, что, в свою очередь, усиливает страсти<sup>36</sup>. Унаследованная природой страстность

27. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 3.

28. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 21; Софроний Иерусалимский, свт. Беседа на Благовещение // PG 84, 3332B; Соборное послание // PG 87, 3173D.

29. Ср. Рим. 7, 14–24.

30. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 4.

31. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 21.

32. Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; 7; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 4, 18–21; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам 5, 18.

33. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 3, 12.

34. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 21.

35. Ср.: Григорий Назианзин, свт. Стихотворения 2, 1, 45; Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 3, 12.

36. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 21.

становится из невольного греха действующим грехом, так как человек предается ему добровольно<sup>37</sup>. Тление и смерть, изначально бывшие невольным наследием Адамова греха, также становятся для человека источником личных грехов в той мере, в какой люди, страшая тления и смерти, стараются сохранить свою жизнь, добровольно предаваясь наслаждениям<sup>38</sup> и страстям, а те, в свою очередь, укрепляют и усиливают тление и смертность<sup>39</sup>.

Когда человек согрешает лично, он становится подражателем Адама, берет на себя ответственность вместе с ним и со всеми людьми, которые также предаются греху разрушения общей природы. В связи с этим можно сказать, что люди виновны вместе с Адамом, что они несут в себе Адамов грех<sup>40</sup>. Таким образом можно объяснить пессимистическую точку зрения преподобного Максима Исповедника, делающего акцент на диалектике греха и страстности, а также на тех оковах, в которых в конце концов оказывается человек: «Грех, как главное следствие непослушания, ввел в человеческую природу страстность, которой с этого момента отмечено появление на свет потомства. Это первое непослушание процветало вместе со страстностью, и человеческое естество добровольно связало себя со злом узами столь неразрывными, что нет более для человека никакой надежды на спасение»<sup>41</sup>. Мы часто приводили эту диалектику, описывая различные страсти.

После прародительского грехопадения Господь через пророков снова давал людям заповеди, что не имело бы никакого смысла, если бы они не смогли им следовать. Это доказывает, что они были способны не ввергать себя в этот процесс<sup>42</sup>. Мы также отметили, что некоторые люди вели праведную и угодную Богу жизнь, ходя в этом законе в пределах падшей природы. Святой Софроний ясно указывает на силу сопротивления страстям и стойкость перед ними у людей Ветхого Завета: «По поводу страстей... нас обвиняли все: Закон, карающий и устанавливающий для каждой страсти соответствующее наказание; пророки, призывающие к воздержанию от страстей и к присвоению лучшего; праведники, призывающие отвергнуть страсти... учителя, учащие нас, как из-

37. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам 13, 1.

38. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21: «Невольно подчиненный страху смерти, человек предавался служению удовольствиям, надеясь на возможность продолжения жизни».

39. Учение о том, что склонность ко греху связана со смертностью, развивали в частности, свт. Иоанн Златоуст (Беседы на Послание к Римлянам 13, 1) и блж. Феодорит Кирский (Толкование на Послание к Римлянам 5, 12). О. Иоанн Мейендорф в очерке о первородном грехе (*Initiation à la théologie byzantine*. Paris, 1975. P. 195) углубляется в эту мысль, так что переводит Рим. 4, 12 как «смерть, из-за которой все согрешили».

40. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Беседы о молитве Господней 5, 4.

41. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

42. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия 19, 1.

бежать страстей»<sup>43</sup>. Также и святитель Иоанн Златоуст говорит, вспоминая потомков Адама: «Бог, благой по существу, ничем не пренебрегает, чтобы привести нас к благу. И поскольку Он знает самые глубокие переживания, самые тайные помышления, которые действуют в наших сердцах, Он нас убеждает, нам советует, предупреждает наши дурные намерения. Он не принуждает, но использует лекарства соответственно недугу каждого. Затем Он предоставляет всё решению нашей свободной воли»<sup>44</sup>.

Прежде воплощения Бога Слова и совершения Им искупительного домостроительства, люди, даже самые праведные, не могли избежать греховного состояния, в которое вверг их природу прародительский грех, и продолжали страдать под тиранией страстной природы и склонности ко злу, под тиранией тления и смерти. Такое состояние служило преградой, не позволяющей воспользоваться человеческому роду полнотой благодати<sup>45</sup>. Только Господь наш Иисус Христос мог исцелить человеческую природу от тяжелейшей болезни, поразившей ее после грехопадения Адама, вернуть ей бесстрастность, нетление и бессмертие, которыми она обладала изначально, и вновь направить природу человека на путь обожения, для которого она сотворена.

43. Софроний Иерусалимский, *свт.* Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна // PG 87/3, 3472BC.

44. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 19, 1.

45. Ср.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église de l'Orient*. Paris, 1944. P. 129.



## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

---

### **ОСНОВНЫЕ УСЛОВИЯ ИСЦЕЛЕНИЯ**



## ГЛАВА 1

# ХРИСТОС ИСЦЕЛЯЮЩИЙ

«Господь Сам свидетельствует, что пришел к тем, которые больны», — указывает святитель Ириней Лионский<sup>1</sup>. И в самом деле, Христос говорит принародно: *Не здоровые имеют нужду во враче, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников* (Мф. 9, 12–13; Мк. 2, 17; Лк. 5, 31–32) ... конечно, вы скажете мне присловие: *Врач! Исцели Самого Себя* (Лк. 4, 23); а также: *Дух Господень на Мне... Он послал Меня исцелять сокрушенных сердцем* (Лк. 4, 18)<sup>2</sup>.

Сообразно этому наставлению Христа о Себе Самом, отцы Церкви и все церковное Предание видят в Нем Врача, посланного Отцом для исцеления людей, страждущих от последствий первородного греха, для возвращения человеческой природе изначального здоровья.

Еще до Воплощения Слова Бог почитался как Тот, Кто исцеляет все недуги<sup>3</sup>. И по суждению святых отцов, пророки, в особенности Моисей, были ниспосланы Духом Божиим как врачи для исцеления Израиля от недуга греха<sup>4</sup>, но ничего не смогли сделать в силу тяжести болезни и глубины ран, поразивших падшее человечество. «Пророки, — писал святитель Кирилл Иерусалимский, — были посланы вслед за Моисеем, дабы исцелить Израиль, но они занимались врачеванием со слезами, не в состоянии одолеть страстного состояния... Велика была рана человечества, с головы до ног не было на нем здорового места, не было места, куда можно было бы приложить пластырь, масло, повязку»<sup>5</sup>. Авва Дорофей Газский также говорит о том, что «[Бог] послал пророков, но они сами ничего не смогли сделать, ибо зло превзошло всякие границы, согласно словам пророка Исаии:

1. *Ириней Лионский, свт.* Против ересей 3, 5, 2.

2. Ср.: Ис. 61, 1; Деян. 10, 38.

3. См. Пс. 102, 3. См. также: Иер 17, 14; Сир. 34, 17; 38, 2.

4. Ср.: Ориген. Беседы на книгу пророка Иеремии 14, 1–2; Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 261; 272; 278.

5. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 6–7. См. Ис. 1, 6.

*Нет у него здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необвязанные и не смягченные елеем* (Ис. 1, 6). Выражаясь иначе, зло не является частью, не имеет отдельного места, но охватывает всю душу, овладевает всеми ее силами. «*Нет здорового места*» означает, что всё поработилось греху, всё в его власти. И Иеремия также говорит: *Врачевали мы Вавилон, но не исцелился* (Иер. 51, 9)»<sup>6</sup>.

О том же говорит и преподобный Макарий Египетский: «После преступления Адама враг стал стремиться изранить и омрачить внутреннего человека... Отныне его глаза стали смотреть на зло и страсти, оставаясь закрытыми для благ небесных. Он был ранен настолько тяжело, что никто не мог его вылечить... Никто из праведников, отцов, пророков и патриархов не смог вылечить душу, раненную неизлечимой раной вредоносных страстей. Моисей пришел, но не смог подать совершенного исцеления. Священники, дары, десятины, субботствования, новомесечия, омовения, жертвы, всесожжения и все другие способы оправдаться существовали во времена Закона, однако... вся праведность [души] не могла исцелить ее»<sup>7</sup>.

Преподобный Антоний Великий в большинстве своих «Посланий» обращается к этой теме, каждый раз употребляя те же понятия болезни и исцеления. «В Своей неутомимой любви, — пишет он, — Создатель возжелал посетить нас в наших болезнях и наших заблуждениях: Он послал законодателя Моисея»<sup>8</sup>. «Моисей же, положивший основания Храму истины, хотел излечить это глубокое ранение и возвратить нас к первоначальному единству. Он не преуспел и ушел. Вслед за ним пришел сонм пророков: они вновь принялись строить на том же основании, не сумев исцелить глубоких ран членов человеческого семейства. Они признали свое бессилие»<sup>9</sup>. «Каждый из них, облеченный Духом, удостоверился, что рана неизлечима и что ни одно из созданий не может ее исцелить»<sup>10</sup>. «Сонм святых сошелся, в свою очередь, и молитва его вознеслась ко Творцу: *Разве нет бальзама в Галааде? Разве нет там врача? Отчего же нет исцеления дщери народа моего?.. Врачевали мы Вавилон, но не исцелился; оставьте его, и пойдем каждый в свою землю* (Иер. 8, 22; 51, 9)»<sup>11</sup>.

Святой Николай Кавасила, близко подступая к мысли преподобного Антония Великого, заметил, что закон был дан людям через пророков в качестве средства для лечения, но «всё, что закон мог противопоставить нашим злостраданиям, — это приготовить нас к здоровью и сделать достойными лекарств врача», однако

6. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 3.

7. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 20, 4–6.

8. Антоний Великий, прп. Послания 2, 2. Ср.: «Ввиду неисцельной, чрезвычайно тяжелой раны Бог в Своем милосердии посетил Свои творения» (Там же. 4, 2).

9. Там же. 2, 2.

10. Там же.

11. Там же. 3, 2.

не мог дать достаточного лечения<sup>12</sup>. Преподобный Макарий Египетский замечает в том же смысле: «Подобно тому как тень не совершает служения и не излечивает от недугов, ветхий Закон был неспособен вылечить раны и недуги души, потому что в нем не было жизни»<sup>13</sup>. И святитель Григорий Богослов пишет: «И прежде многообразно наказывавшийся за свои многие грехи, которые выросли из корня порока по разным причинам и в разные времена, [наказывавшийся] словом, Законом, пророками, благодеяниями, угрозами, карами... знаменами... [человек] стал нуждаться в сильнейшем лекарстве по причине сильнейших болезней»<sup>14</sup>.

Согласно Оригену, сами ангелы «возжелали предложить свою помощь людям и укрепить их здоровье, исцелив от болезней... Поэтому они помогали людям по мере своих сил»<sup>15</sup>. Но точно так же, как и пророки, ангелы обнаружили бессилие из-за отсутствия со стороны людей благого стремления к выздоровлению («они сделали все, что смогли, чтобы помочь людям вылечиться, но люди сами не захотели стать здоровыми»<sup>16</sup>). Однако «они [ангелы] увидели, что их лекарства слабы и не могут принести людям исцеление»<sup>17</sup> более всего из-за исключительной тяжести болезни, охватившей падшее человечество.

Человечество нуждалось, по словам преподобного Иоанна Лествичника, во враче и хирурге, умение которого было бы соразмерно тяжести болезней и ран<sup>18</sup>. Один только Христос, Сам будучи Богом, мог, сделавшись полностью человеком и оставшись при этом Богом, быть успешным Исцелителем, и именно в таком качестве Бог Отец, движимый жалостью к роду человеческому и отвечая молитвенному гласу пророков и сонма святых, послал Его к людям. Святитель Кирилл Иерусалимский размышляет: «Вследствие этого пророки, плачущие и изнемогающие, говорили: *Кто даст от Сиона спасение?*.. (Пс. 13, 7). И далее пророк молил, говоря: *Господи! Приклони небеса и сойди* (Пс. 143, 5). Раны человечества превосходят наше врачевство... Зло, которого мы не в силах исправить, нуждается в Тебе, Исправителе»<sup>19</sup>. «Господь услышал молитву пророков. Отец не презрел погибающего рода нашего, послал с небес Врача — Сына Своего, Господа нашего»<sup>20</sup>. «Да исповедуем присутствие Царя и Врача. Ведь Царь Иисус, намереваясь врачевать, препоясавшись лентием человечества, исцелил болящее»<sup>21</sup>.

12. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 14.

13. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 32, 5.

14. Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 9; 38, 13.

15. Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 13, 2. Об ангелах-целителях см.: Ин. 5, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.

16. Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 13, 3.

17. Там же. 13, 2.

18. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.

19. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 7.

20. Там же. 12, 8.

21. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 1.

«Ибо [Он], пребывая [Богом] и имея непреложное достоинство истинного сыновства, как некий искуснейший врач и сострадательный учитель, оказывает снисхождение нашим немощам», — пишет святитель Кирилл Иерусалимский<sup>22</sup>.

О том же говорит и авва Дорофей: «Тогда благой и человеколюбивый Бог наконец посылает Сына Своего Единородного, поскольку один только Бог мог исцелить и преодолеть такое страстное состояние, — и это было неизвестно пророкам. Потому и Давид ясно говорил: *Яви силу Твою и приди спасти нас, Господи! Приклони небеса и сойди* (Пс. 79, 3; 143, 5) и т. п. Итак, пришел Господь наш, сделавшись ради нас человеком, чтобы, как говорит святитель Григорий Назианзин<sup>23</sup>, подобным исцелить подобное: душой — душу, плотью — плоть»<sup>24</sup>. Преподобный Аммон пишет о том же: «Отец послал с небес истинного Своего Сына, чтобы Он исцелил все немощи и болезни людей»<sup>25</sup>.

Преподобный Антоний Великий в многочисленных посланиях непрестанно возвращается к данной теме:

1. «Рана была неизлечимой, и ни одно творение не могло ее исцелить, только Единородный Сын, совершенный образ Отца, только Он, Спаситель, был врачом осторожным и умелым, и они [пророки] о Нем ведали. Поэтому они собрались и принесли Богу единодушную молитву за членов того семейства, в которое и мы входим... Тогда Бог, преисполненный любви, пришел к нам»<sup>26</sup>.

2. «То моление, которое святые возносили к милости Отца о Сыне Его Единородном (поскольку ни одно из творений не способно было исцелить глубокую рану человека, только Он один мог, придя к нам), тронула Отца. И сказал Он: «Сын Человеческий... прими на Себя это служение»»<sup>27</sup>.

3. «Весь сонм святых сошелся и зывал к милосердию Отца нашего Спасителя, чтобы пришел и спас всех нас, поскольку Он — единственный врач, который в состоянии исцелить нашу глубокую рану. По воле Отца Он лишил Себя Своей славы: Бог принял облик слуги и отдал Себя за наши грехи»<sup>28</sup>.

4. «Увидев, что святые или, лучше сказать, все Его творения не в силах были исцелить глубокое повреждение своих собственных членов, и сознавая немощность их духа, Он, Отец творений, явил им Свое милосердие и в великой Своей любви не пощадил Сына Своего Единородного, Которого отдал из-за наших грехов во спасение всех»<sup>29</sup>.

22. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 10, 5.

23. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 38, 13; 45, 9.

24. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 4.

25. Аммон, *св.* Послания 12, 3.

26. Антоний Великий, *прп.* Послания 6, 2.

27. Там же. 5, 2.

28. Там же. 4, 2.

29. Антоний Великий, *прп.* Послания 3, 2.

5. «В самой Своей глубине [наш Творец] взволновался о нас. В милости Своей Он пожелал вернуть нас к нашему первоначальному состоянию, которое не должно было бы никогда исчезнуть. Он не пощадил Себя и посетил Свои создания, чтобы всех их спасти»<sup>30</sup>.

6. «Те, которые были облечены Духом, поняли, что ни одно из созданий не могло исцелить этой глубокой раны, но лишь милость Отца, явленная Единородным Его Сыном, посланным спасти мир. Только Он является великим Исцелителем, способным излечить нас от этого глубокого ранения. Поэтому зывали они к Богу и Его милости»<sup>31</sup>. «Создатель увидел, что рана воспаляется и что необходимо прибегнуть к врачу: Иисус, прежде уже создавший людей, приходит вновь, дабы их исцелить»<sup>32</sup>.

Преподобный Макарий Великий, в свою очередь, пишет: «Мы ранены неисцелимой раной, одному только Господу возможно излечить ее. Потому Он и пришел Сам, что никто из древних — ни сам Закон, ни пророки — не были в силах ее исцелить. Лишь Он один, придя, вылечил это неисцелимое повреждение души»<sup>33</sup>. Преподобный Макарий Великий также замечает в другом месте: «[Человек] был столь тяжело ранен, что никто не в силах был его излечить, кроме одного только Господа. Лишь Ему одному это было возможно. Ведь Он Сам, придя, взял *грех мира* (Ин. 1, 29)»<sup>34</sup>. Поскольку другие были бессильны, подобало, чтобы «пришел Спаситель, истинный Врач, Который врачует даром... Он один совершил великое и спасительное искупление и уврачевание души. Он освободил ее от рабства и вывел из тьмы, прославив Своим собственным светом»<sup>35</sup>. В другой духовной беседе он прибавляет: «Когда Адам отпал от заповеди и стал преступником, чада ночи, то есть лукавые духи<sup>36</sup>, сокрушили члены... души и бросили ее, обессиленную и немощную вне блага, помрачив и неизлечимо сломив. Невозможно было никому из отцов или пророков уврачевать ее, кроме одного только Господа, ее сотворившего, поэтому и случилось пришествие беспредельной Его благодати в таком умалении и смирении, дабы возродить впавшую в лукавство душу»<sup>37</sup>.

30. Антоний Великий, *прп.* Послания 5, 2.

31. Там же. 6, 2.

32. Там же.

33. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 30, 8.

34. Там же. 20, 5.

35. Там же. 20, 6.

36. Ср. Еф. 6, 12.

37. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 24, 3–4. См.: Там же. 25, 3, 28–39. См.: «Бог... промыл раны [людей], уврачевал их и возвел в Небесный брачный чертог» (Беседы (Собрание II) 15, 47); «Господь пришел сюда, чтобы ныне излечить души верных от неизлечимых страстей и очистить их от скверны злостной проказы, Он — единственный истинный Врач и Целитель» (Там же. 48, 3).

Не одни только авторы, которых мы процитировали, но и все остальные отцы Церкви также видели во Христе Исцелителя, пришедшего к людям, чтобы избавить их от болезней и безумия, которые проистекали от греха и его последствий. Все они, начиная с самых первых веков христианства, говорят о совершённом Им спасении как об исцелении и излечении. Так, например, святитель Игнатий Богоносец пишет ефесянам: «Есть только один Врач (ιατρός), телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, [рожденный] и от Марии и от Бога... Господь наш Иисус Христос»<sup>38</sup>. Святый мученик Иустин Философ говорит о Христе: «Он ради нас сделался человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и совершить исцеление»<sup>39</sup>. Автор «Послания к Диогнету» пишет: «Обнаружив прежде бессилие нашего естества к получению жизни, а ныне явив нам Спасителя, могущего спасти и то, что не могло спастись, — тем и другим Бог хотел расположить нас к тому, чтобы мы веровали в Его благодать, почитали его... Врачом»<sup>40</sup>. «Иисус — единственный целитель наших ран»<sup>41</sup>, — замечает Климент Александрийский и в другом месте пишет: «Бог Отец»<sup>42</sup> ищет Свое создание и уврачевывает падшее»<sup>43</sup>. Святитель Григорий Богослов в проповеди на день Богоявления, когда Церковь празднует пришествие Бога на землю, говорит: «Мы празднуем наше исцеление от болезни»<sup>44</sup>, и еще: «Будем видеть [в этом празднике] дела исцеления»<sup>45</sup>. Святитель Григорий Нисский, в свою очередь, утверждает: «Истинный Врачеватель страданий души, Который ради одержимых недугом вступил в жизнь человеческую, молитвенными размышлениями ослабляя болезнетворную причину, возвращает нас к умопостигаемому здоровью»<sup>46</sup>. И далее: «Так как мы стали немощными, оставив благую жизнь в раю... пришел истинный Врач, по закону врачебного искусства исцеляя зло противоположным ему»<sup>47</sup>. В «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина одна глава, повествующая о спасительном воплощении Христа, называется «О Божественном домостроительстве и о попечении в отношении к нам, и о нашем спасении»<sup>48</sup>. В ней он, в частности, пишет: «[Христос] становится послушным Отцу... врачуя наше непослушание»<sup>49</sup>.

38. Игнатий Антиохийский, *свт.* Письмо к Ефесянам 7, 2.

39. Иустин Философ, *мч.* Вторая апология 13.

40. Иустин Философ, *мч.* Письмо к Диогнету 9, 6.

41. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.

42. Ср. во франц. пер.: «по-отечески».

43. Климент Александрийский. Протрептик 10, 91, 3.

44. Ср.: «Будем праздновать... не праздник немоществования, но праздник исцеления» (Григорий Назианзин, *свт.* Слова 38, 4).

45. Там же.

46. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней 4, 2.

47. Там же.

48. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 1.

49. Там же.

Многие святые отцы приводили пророчество Исаии о Христе: *Он взял наши немощи и понес наши болезни* (Ис. 53, 4)<sup>50</sup>.

Грех человека и его последствия проявляются не только в виде болезни, но также, как мы увидели, в многообразных формах безумия. Нисколько не удивительно, что Христос познается как Тот, Кто пришел «воссоздать сокрушенного [человека]... и вызвать Свое собственное творение из заблуждения духа»<sup>51</sup>. Ориген прямо пишет: «Род человеческий, пораженный безумием, должен быть излечен с помощью таких средств, какие Бог Слово увидел полезными для безумных, дабы они стали благоразумными»<sup>52</sup>. Климент Александрийский также призывает «того, кто впал в безрассудство (παραιοῦντα), ко спасению, доставляющему благоразумие (σωφρονοῦσαν)»<sup>53</sup>.

Как нам уже довелось заметить, само имя Иисус (ἰησοῦς) означает «Яхве спасает»<sup>54</sup>. Еврейский глагол יָשַׁע со значением «спасать» соответствует греческому глаголу σῶζειν, часто употребляемому в Новом Завете и имеющему значение не только «освобождать» или «избавлять от опасности», но и «исцелять». Точно так же слово σωτηρία (спасение) обозначает не только освобождение, но и исцеление<sup>55</sup>. Можно провести параллель: Ἰησοῦς — ἰαομαι. Как раз об этом говорит святитель Кирилл Иерусалимский: «“Иисус” у евреев означает “спаситель”, а на греческом языке — “врач”»<sup>56</sup>. По той же причине он пишет: «Он называется соответственно самой вещи Иисусом, получив наименование от спасительного врачевания»<sup>57</sup>. Мы уже отмечали, что Сам Христос прямо называет Себя врачом<sup>58</sup>, и пророки предвозвещают Его именно в этом качестве<sup>59</sup>, и евангелисты о Нем свидетельствуют<sup>60</sup>. Евангельская притча о добром самаритянине, по толкованию Оригена, тоже может быть отнесена к Христу-Исцелителю<sup>61</sup>. Вспомним, наконец, что и во времена земного существования Христа многие приходили к Нему как к врачу<sup>62</sup>.

50. Ис. 53, 4.

51. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 2.

52. Ориген. Против Цельса 4, 19.

53. Климент Александрийский. Протрептик 12, 118, 5.

54. Ср. Мф. 1, 21; Деян. 4, 12.

55. См.: Dufour X. L. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975. P. 485–486; Evdokimov P. Les âges de la vie spirituelle. Paris, 1969. P. 169–170; Hausherr I. Études de spiritualité orientale. Rome, 1964. P. 317–318. Мы уже отмечали, что этот двойной смысл присутствует и в коптском, и в настоящее время в итальянском языке, где слово *la salute* обозначает одновременно «спасение» и «здоровье».

56. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 10, 13.

57. Там же. 10, 4.

58. Ср.: Мф. 8, 16–17; 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 4, 18.23; 7, 31.

59. Ср.: Ис. 53, 4–5; Пс. 102, 3.

60. Ср. Мф. 8, 16–17.

61. Ср.: Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 34; Комментарий на Евангелие от Иоанна 20, 28; 35.

62. По этому поводу см.: Harnack A. Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig, 1892 (Texte und Untersuchungen 8, 4). S. 125 и далее.

Православная Церковь запечатлела это представление о Христе и о целительном спасении, которое Он несет, в последованиях своих таинств<sup>63</sup> и в богослужбном чине<sup>64</sup>. В середине Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста в священнической молитве Христос призывается «как Врач душ и телес наших»<sup>65</sup>.

Христос, Воплощенное Слово, в состоянии совершить исцеление человеческой природы, больной грехом и его губительными последствиями, именно потому, что Он одновременно и Бог и человек, что Он соединяет в Своем одном Божественном Лице две природы, Божественную и человеческую.

Для исцеления падшего человека непременно было нужно, чтобы Господь стал человеком, чтобы Он на самом деле воспринял человеческую природу. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, когда пишет: «Подобало, поистине подобало, чтобы Господь, мудрый, справедливый и сильный по природе, как Премудрый, не находился в неведении относительно способа исцеления людей»<sup>66</sup>. И далее уточняет: «Поэтому Он сделал явным смысла [Своей] Премудрости в способе исцеления, став человеком без изменения или какого-либо преобразования»<sup>67</sup>.

Если бы Он был только Богом и не был одновременно человеком, то, по утверждению святителя Кирилла Иерусалимского, «Он не воспринял бы человечества, и мы пребывали бы чуждыми спасению»<sup>68</sup>. Как сказал святитель Григорий Богослов, «что не воспринято, то неисцелимо (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον)»<sup>69</sup>. Буквально то же высказывание мы находим и у преподобного

63. Тексты этих чинопоследований можно найти в: Требник: в 2-х ч. Ч. 1. М., 2014.

64. Прочитируем лишь некоторые примеры из вечерни и утрени воскресной службы:

«Согрешением первозданного, Господи, лютее уязвимомся, раною же исцелихомся Твоею, еуже за ны уязвился еси, Христе» (Тропарь 6-й песни канона на утрени в Неделю 1-го гласа // Октоих 2008. Л. 25. Греч. текст: Ὁκτῶηχος. 1998. Σ. 142);

«Спасл еси уязвленного языком, завистию человекоубийцы во Едеме вольным угрызением: вольною бо страстию исцелили еси» (Тропарь 7-й песни крестовоскресного канона на утрени в Неделю 2-го гласа // Октоих. 2008. Л. 110 (на обороте). Греч. текст: Ὁκτῶηχος. 1998. Σ. 202);

«Раною бо Твоею мы вси исцелехом» (4-я стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни службы Недели 3-го гласа // Октоих. 2008. Л. 175. Греч. текст: Ὁκτῶηχος. 1998. Σ. 211);

«Недугующее исцели еси наше естество, Владыко, скорейшую их Девы сию соединив цельбу, Твое пречистое Слове Божество» (Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих. 2008. Л. 184 (на обороте). Греч. текст: Ὁκτῶηχος. 1998. Σ. 225);

«Исцели еси сокрушение человечества, Господи, Божественною Твоею кровию обновивый то» (Тропарь 1-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих 2008. Л. 259 (на обороте). Греч. текст: Ὁκτῶηχος. 1998. Σ. 249).

65. Ср.: «... Недугующия исцели, Врачу душ и телес» (молитва главопреклонная после «Отче наш» на Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста (Служебник. М., 1995. С. 155)).

66. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 61 // PG 90, 629C; CCSG 22, 89.

67. Там же.

68. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 12, 1.

69. Григорий Назианзин, *свт.* Богословские послания 1, 32 (101).



Иоанна Дамаскина<sup>70</sup>, который еще прибавляет: «Он воспринял все для того, чтобы все освятить»<sup>71</sup>. И в самом деле, Христос излечивает «подобное подобным», то есть исцеляет человека, став человеком, облекшись в человеческую природу в ее цельности. «Недуг нашей природы ... такой, что большего не могло бы и быть, нуждался в наивеличайшем лечении. А оно состояло в том, что Творец стал равен нам, творениям, что Бог стал человеком, как мы», — пишет святитель Софроний Иерусалимский<sup>72</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин замечает, что Христос «исцеляет» нас «тем, что Он получил от нас и подобно нам»<sup>73</sup>. В другом месте он уточняет: «Со всей человеческой природой соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил в нашей природе, изначала сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, душу, мыслящую и разумную, также и их свойства ... Он весь воспринял всего меня и полностью соединился со мной, чтобы спасти меня полностью, ибо то, что не было воспринято, не может быть и исцелено»<sup>74</sup>. «Он воспринял все, чтобы все исцелить»<sup>75</sup>, — повторяет далее преподобный Иоанн Дамаскин.

Христос, следовательно, стал для всех всем тем, чем мы являемся: телом, душой, духом<sup>76</sup>, — и воспринял на Себя все, что составляет нашу человеческую природу.

Христос, рожденный от Девы, за исключением первородного греха, воспринял на Себя человеческую природу в том состоянии, в котором Бог ее создал, воспринял точно такую, какой изначально обладал Адам: природу, устремленную к добру и лишенную всякого побуждения ко греху, но притом лишенную страстей, нетленную<sup>77</sup> и бессмертную<sup>78</sup>. Так написал святитель Григорий Богослов на праздник Рождества, когда Церковь празднует воплощение Христово: «Сколько торжеств мне в каждом из таинств Христовых! Во всех них главное одно — мое совершенствование, воссоздание и возвращение к первому Адаму»<sup>79</sup>.

Человеческая природа, воспринятая Словом, была, сверх того, совершенной и обожествленной своим ипостасным союзом с Божественной природой,

70. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 18.

71. Там же. 3, 20.

72. Софроний Иерусалимский, *свт.* Беседа на Иоанна Крестителя // PG 84, 3822В.

73. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 1.

74. Там же. 3, 6.

75. Там же. 3, 20.

76. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Богословские послания 1, 32 (101, 51).

77. Здесь имеется в виду нетление по произволению: «Слово, в воспринятом Им человечестве, изъято от свободной воли, тленной, изменчивой, непостоянной...» (Larchet J.-Cl. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* Paris, 1996. P. 239), что не противоречит дальнейшему утверждению о тленности человеческой природы Спасителя в смысле добровольного восприятия непогрешительных страстей. Подробнее об этом см.: Там же. P. 231–249. — *Примеч. ред.*

78. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

79. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 38, 16.

всецело пронизана энергиями Божественной природы, но сохранила в неприкосновенности свои естественные свойства<sup>80</sup>. Святитель Григорий Богослов, преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин говорят о взаимопроникновении, осуществляемом в Лице Христа между Его двумя природами<sup>81</sup>, неслиянными, но нераздельными, едиными, но не смешивающимися. «Хотя мы говорим, — толкует преподобный Иоанн Дамаскин, — что природы Господа проникают одна в другую, однако знаем, что проникновение произошло от Божественной природы. Ибо она через все проходит, как желает, и проникает, а через нее — ничто; и она уделяет плоти свои собственные совершенства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной плотским страстям»<sup>82</sup>. Воипостазировав человеческую природу и воссоединив ее с Божественной природой, Христос Своим воплощением уничтожил первую из трех преград, отделяющих человека от Бога, каковыми являются природа, грех и смерть<sup>83</sup>. Он возвратил человеческой природе способность принятия в себя нетварной Божественной благодати, которой она была лишена по причине первородного греха.

Однако Христос присоединяет к этому усвоению природы человечества усвоение по икономии<sup>84</sup>. Из любви к людям Он добровольно умяляет Себя настолько, что отказывается, в некотором отношении, от природы, уже бесстрастной, нетленной, бессмертной и обоженной, чтобы воспринять падшую человеческую природу, которой обладают люди, претерпевающие последствия первородного греха. Иными словами, Он взял на Себя страстную, тленную и смертную природу. Однако если Он несет на Себе последствия греха и в этом смысле становится, по словам апостола, грешным для нас<sup>85</sup>, Он не несет на Себе самого греха<sup>86</sup>. «[Заклание] является непорочным и неподдельным, — объясняет святитель Григорий Богослов, — потому что врачует от позора, недостатков и осквернений, произведенных повреждением. Ведь хотя Он взял на Себя наши грехи и понес болезни (Ис. 53, 4; Мф. 8, 17), но Сам не подвергся ничему, требующему излечения, поскольку был искушен во всем подобно нам, кроме греха (Евр. 4, 15)»<sup>87</sup>.

80. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 17.

81. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Богословские послания 1, 31 (101); Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 345D–348A.

82. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 7. Ср.: Там же. 3, 3.

83. Ср.: Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 3.

84. Эту концепцию излагает, в частности, *прп.* Максим Исповедник (см. наше исследование: *Larchet J. Cl. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 318–319*).

85. *Τὸν μὴ ὑνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.* Ср. Синодальный пер.: *Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех* (2 Кор. 5, 21). — *Примеч. ред.*

86. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

87. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45, 13.

Таким образом, Христос несет на Себе человеческие страсти, но без удобопреклонности ко греху<sup>88</sup>. Иными словами, Он несет на Себе «естественные и неукоризненные страсти»<sup>89</sup>, но не страсти греховные<sup>90</sup>.

Он добровольно воспринял голод, жажду, усталость, боязнь, страх, слезы, боль, страдание в самом ужасном виде и, наконец, смерть — иначе говоря, все несовершенства и ограничения, произошедшие от греха, чтобы иметь возможность освободить нас от них, все болезни, слабости и немощи нашей природы, чтобы быть в состоянии нас от них вылечить. Преподобный Макарий Великий заметил в связи с этим: «[Он Сам] дает нам целительные средства и исцеляет раненых, являясь внешне как бы одним из раненых»<sup>91</sup>. Преподобный Антоний уточняет: «Ради нашего безумия принял Он одеяние безумия, ради нашей слабости принял внешность слабости, ради нашей бедности принял образ бедности, ради смерти, ставшей отныне нашей, Он облекся в смерть»<sup>92</sup>. Таким образом, утверждение святых отцов, приведенное выше, согласно которому то, что не воспринято, не может быть уврачевано, прилагается не только к человеческой природе, воипостазированной Христом в целокупности тела, души и духа, но и к природе с падшим способом существования, в которую Христос ради нашего исцеления изволил облечься.

Если Христос воспринял и последствия греха, то Он исполнил это ради уничтожения их в Себе Самом. Он смог совершить это, ибо, оставшись чистым от всякого греха, не подчинился ему и не обнаружил в Себе никакого входа для зла<sup>93</sup>, ибо во всех искушениях и испытаниях, которым Он добровольно Себя подверг, Он сохранил все Свои человеческие способности неизменно устремленными к добру, Свою человеческую волю покорной воле Божественной. Святитель Кирилл Александрийский пишет: «Душа... поскольку стала душой Того [Слова], Которое не знает прегрешений, постольку отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха»<sup>94</sup>. «Сделав собственной человеческую душу, Он явил ее сильнее греха, окрасив ее, словно бы некоей краской, крепостью и неизменностью Своей собственной природы»<sup>95</sup>, — замечает святитель Кирилл несколькими строками выше.

88. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

89. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 20; Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 42 // PG 91, 1316D; Софроний Иерусалимский, *свт.* Соборное послание // PG 87, 3173C.

90. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 9; Софроний Иерусалимский, *свт.* Беседа на Иоанна Крестителя 4 // PG 87, 3328B.

91. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 26, 25.

92. Ср.: Антоний Великий, *прп.* Послания 3, 3.

93. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

94. Кирилл Александрийский, *свт.* Диалог о Воплощении Единородного // SC 97. P. 230.

95. Там же.

Святые отцы особо настаивают на том, что Христос всегда соблюдал Свою человеческую волю в неуклонном согласии со Своей Божественной волей. Иными словами, поскольку Его Божественная воля полностью совпадает с волей Отца, пославшего Его, Он являет в Своем человечестве постоянное и всецелое послушание Отцу. Посредством этого Он исцелил нашу природу, ибо именно в неповиновении Адама Богу состоял прародительский грех, именно в силу отделения человеческой воли от воли Божественной возникли все губительные последствия. В результате такого первоначального отступления человеческая природа уклонилась от своей естественной цели и стала вести неправильное существование, в котором она лишилась благодати и истинной жизни.

Но как неповиновение Адама отделило человека от Бога, так совершенное послушание Христа Своему Отцу примиряет человека с Богом, восстанавливает его развращенную природу, воссоединяет человека с Творцом. «Сам [Христос] как человек в Себе Самом и через Себя Самого подчинил человеческое Богу Отцу»<sup>96</sup>, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин. Святитель Григорий Нисский воспевае подобным же образом исцеление нашей природы, совершённое воплотившимся Словом: «Здоровье души [наступает], когда Божественная воля легко действует в нас, а отпадение от благой воли есть болезнь души, ведущая ее к смерти. Поскольку мы стали немощными, ибо через вкушение яда преслушания оставили добрый образ жизни, который вели в раю, и от этого же над нашей природой возобладали вредоносная и смертельная болезнь, постольку пришел истинный Врач, изгоняющий зло его противоположностями по закону врачевания: и вот люди, угнетенные недугом из-за отделенности от Божественной воли, вновь освобождены от всякого зла благодаря соединению с волей Божией»<sup>97</sup>. Ту же мысль похожими словами выражает и преподобный Иоанн Дамаскин: «[Христос] делается послушным Отцу, врачую наше непослушание»<sup>98</sup>. Святитель Кирилл Александрийский пишет: «Как во Адаме человеческая природа впала в болезнь тления через непослушание... так во Христе она снова исцелилась, поскольку стала послушной Богу и Отцу и не сотворила греха»<sup>99</sup>.

Исцеление человеческой природы совершалось воплощенным Словом на протяжении всего Его земного поприща посредством всех Его спасительных деяний.

Чистый Сам по Себе, Он Своим Крещением очистил человеческую природу, возродил и просветил ее, освободив от господства сил зла и от неведения Бога<sup>100</sup>.

96. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 18.

97. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней 4, 1.

98. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 1.

99. Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Послание к Римлянам 5, 18 // PG 74, 789.

100. См. текст чина вечерни и утрени праздника Богоявления в: Миняе. Месяц январь. М., 2002. С. 215–247.

Приняв искушения в пустыне сообразно Своим природным страстям и победоносно противопостав этим искушениям и воспрепятствовав злу как-либо подступиться к Нему<sup>101</sup>, Он избавил человека от тиранической власти искусительных сил<sup>102</sup>, а также от страстей, вызванных жадой наслаждений<sup>103</sup>.

По Своей воле приняв страстные муки и претерпев их Своей человеческой, подверженной страданиям природой, Он одолевает их благодаря Своей Божественной бесстрастной природе и освобождает человека от порабощающей власти, которую они получили над ним<sup>104</sup>, а также от страстей, порождаемых болью<sup>105</sup>. Притом освобождает не только от тех страстей, которые прямо направлены на избежание боли во что бы то ни стало, но и от тех страстей, которые стараются облегчить боль с помощью поиска наслаждений<sup>106</sup>. Как воспевают Церковь, «возшел еси, страсти моя исцеляя, на Крест страстию Пречистыя плоти Твоя, в нуже волею облекся еси»<sup>107</sup>. Таким образом, Христос, исцеляя человека от страстей, помогает ему возвратиться к правильному употреблению своих способностей, иными словами, восстанавливает их изначальную устремленность к Богу. Об этом пишет преподобный Максим Исповедник: «Сотворивший человека ... Сам сделался страстью, дабы исцелить наши страсти Своим страданием. Так, сверхъестественно уничтожив во плоти наши страсти, Он обновил наши способности в Духе»<sup>108</sup>.

Среди всех деяний спасительного домостроительства воплощенного Слова центральное место занимают Его страдания, смерть и воскресение. Воистину благодаря им Он разрушает две последние преграды — грех и смерть<sup>109</sup> — и полностью примиряет нас с Богом<sup>110</sup>, восстанавливая в нас полноту здоровья нашей первоначальной природы, подавая нам нетление и бессмертие. «Все это, — пишет святитель Григорий Богослов, говоря о страстных муках, смерти и воскресении Христа, — было неким Божиим детоводительством по отношению к нам и врачеванием нашей немощи, возводящим ветхого Адама в то состояние, из которого он ниспал, и приводящим к древу жизни»<sup>111</sup>.

Таинство искупления остается в своих существенных основаниях непостижимым для человека. Никакое объяснение не может доставить сколько-нибудь

101. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 3, 20.

102. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 21.

103. Там же.

104. Ср.: Там же. 61 // PG 90, 629С.

105. Там же. 21

106. Ср.: Там же. 61 // PG 90, 629С.

107. Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих. 2008. Л. 260 (на обороте). Греч. текст: 'Οκτώηχος. 1998. Σ. 251.

108. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве 3, 14.

109. Ср.: *Николай Кавасила, св.* Жизнь во Христе 3.

110. Ср. Рим. 5, 10; 2 Кор. 5, 18.

111. *Григорий Назианзин, свт.* Слова 2, 25.

соответственного понимания. Смерть Христа на Кресте в особенности предстает, по словам преподобного Максима Исповедника, как «суд над всяким судом»<sup>112</sup>. Вот почему это таинство надлежит, по указанию святителя Григория Богослова, «почитать молчанием»<sup>113</sup>. Потому и святые отцы имеют обыкновение приближаться к нему именно через апофатический подход, прибегая к образам, которые нужно всегда оценивать как относительные и не полностью соответствующие предмету.

Отметим, впрочем, что в общей перспективе, усвоенной западным христианством, Искупление понимается в категориях по существу нравственных и правовых, понимается как «удовлетворение» или «вознаграждение»: в жертве Христа усматривается долг, который Сын возмещает Отцу ради того, чтобы смягчить Его гнев или «удовлетворить» Его правосудие. Такое понимание всегда было чуждо восточным отцам и Преданию Православной Церкви. «Не очевидно ли, — вопрошает святитель Григорий Богослов, отвергая подобное понимание Искупления, — что Отец принимает жертву не потому, что требовал или испытывал нужду, но по домостроительству и потому, что человеку надлежало освятиться человечеством Бога, чтобы Он освободил нас, победив тирана собственной силой, и возвратил к Себе через Сына, являющегося Посредником, Который совершает все согласно воле Отца, будучи послушен Ему во всем?»<sup>114</sup> Следовательно, это не юридическое «удовлетворение», которое Христос осуществил Своей смертью, но онтологическое восстановление человеческой природы, воспринятой Им. И если один только Сын Божий может искупить человека и если для этого Он должен умереть по плоти, то никак не потому, что только Он один может быть соразмерен долгу человечества, которое согрешило по отношению к Богу, и одна только Его смерть способна оплатить этот долг. Один только Бог обладает достаточным могуществом для исцеления рода человеческого от зол и бед. Только в принятии смерти и как *Единый, имеющий бессмертие* (1 Тим. 6, 16), Он способен избавить человечество от смерти, поскольку то, что не было воспринято, не может быть уврачевано, как подчеркивают святые отцы.

Как тленность является, по мнению большинства святых отцов Церкви, болезнью, вызванной у человека последствиями его греха, болезнью «природной» и неизбежной более, чем наказанием, наложенным Богом, так и само Искупление, совершенное Христом, понимается отцами как добровольное восприятие Словом, ставшим плотью, общей участи человечества, страдающего и смертного. Искупление совершено с целью разрушить властью Его Боже-

112. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию 42 // PG 90, 408D, CCSG 7, 289; 61, 633D, CCSG 22, 5; 63, 684A, CCSG 22, 173; 685B, CCSG 22, 177.

113. *Григорий Назианзин, свт.* Слова 45, 22.

114. Там же.

ственности последствия греха, духовные болезни, тление и смерть и вернуть человека к новой жизни или восстановить саму его природу в полноте здоровья.

Итак, неудивительно, что страстные муки и спасительная смерть Христа рассматриваются в терапевтических терминах, а их благотворное воздействие на род человеческий — в терминах исцеления. «Крест Христов, — пишет святитель Афанасий Великий, — явился исцелением для естества»<sup>115</sup>. Мысль о том, что «Его раны были нашим исцелением», неоднократно встречается у преподобного Антония Великого<sup>116</sup> со ссылкой на пророчество Исаии: *Ранами Его мы исцелились* (Ис. 53, 5). Ориген выражается похожим образом: «Мы все очищаемся Его смертью, которая дана нам как лекарственное средство против враждебных действий и греха»<sup>117</sup>. Церковь на утрени празднования Воздвижения Креста воспевает Крест, посредством которого люди «получили исцеление души и тела от всякой болезни»<sup>118</sup>.

Принимая добровольно смерть, являющуюся в одно время и началом и последствием греха, Христос, поскольку Он одновременно был как тленным и смертным по Своему человечеству, так и нетленным, бессмертным и повелителем смерти по Своему Божеству, разрушает для всех людей тление, смерть, грех и его последствия. Приняв добровольно смерть по Своему человечеству, Спаситель, поскольку Он Бог, не оставил никакого места смерти.

Когда тело Спасителя было положено во гроб, оно было тленным, ибо Христос воспринял тленность. Однако, поскольку оно было телом Воплощенного Слова и Божественная Ипостась Слова не была отделена от Него, но оставалась в единении с Ним<sup>119</sup>, оно было жилищем, недоступным для тления.

Когда душа Спасителя сходила во ад, она, поскольку оставалась ипостасно единой с Божественным Словом<sup>120</sup>, не оставила никакой возможности силам, пытавшимся овладеть ею.

Представ перед смертью, тлением и силами ада как простой смертный, Он разрушил их как Бог.

Прибегая к символическому языку в невозможности для человека рационально выразить эту победу Христа, святые отцы часто говорят, что смерть, тление и диавол угодили в западню. Так, преподобный Иоанн Дамаскин пишет:

115. Афанасий Великий, *свт.* Слово против язычников 1.

116. См.: Антоний Великий, *прп.* Послания 2, 2; 3, 2; 4, 2; 5, 2 («Его ранами мы все исцелились», ср. 1 Пет. 2, 24); 5 bis; 5, 3.

117. Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 1, 32.

118. Εἰς τοὺς Αἰῶνας Στήθερόν Προσοίσιον // Μηνιαῖον τοῦ Σεπτεμβρίου. Ἀθήναι, 1970. Σ. 184. Ср. слав. текст: «Вземают исцеления души же и тела, и всякия болезни» (стихира на хвалитех утрени Воздвижения Честного Креста // Миней. Сентябрь. М., 1978. С. 379). — *Примеч. ред.*

119. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 27.

120. Там же.

«Смерть приступает и, поглощая приманку тела [Христову], пронзается крючком Божества; вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает и выводит всех тех, которых некогда поглотила. Как привнесением света уничтожается тьма, так и тление прогоняется натиском жизни»<sup>121</sup>. Преподобный Максим Исповедник показывает, как Христос, искушаемый в пустыне, запутывает диавола в его собственных сетях, представ перед ним простым человеком, вынуждая его нападать, — тем самым святой использует тот же образ, который употребил преподобный Иоанн Дамаскин, дабы показать, как Христос превозмог смертью владычество зла<sup>122</sup>. Преподобный Максим Исповедник показывает, как посредством того же самого Христу удается обратить процесс падения: «Как прежде [змеи] поглотил человека, прельстив надеждой на обожествление, так потом, прельщенный той же человеческой плотью, должен был изрыгнуть того, кого поглотил. И был явлен преизбыток Божественной силы: она одолела крепость победителя, послужив оружием для слабой природы побежденного. Отныне именно Бог Своей человеческой природой побеждает диавола, а не диавол — человека обещанием Божественной природы»<sup>123</sup>.

Со смертью Христа окончательно умирает ветхий человек, древний Адам, падший и больной образ существования человечества, подверженный неограниченной власти диавола, греха и смерти. *Ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху* (Рим. 6, 6). *Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею* (Евр. 9, 26). *Дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2, 14), *и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2, 15). Так же пишет святитель Афанасий: «Случилось так, что сразу удивительным образом произошло и то и другое: когда смерть, относящаяся ко всем, исполнилась в Господнем теле и когда смерть и тление были уничтожены сопребывающим Словом»<sup>124</sup>.

В смерти Христа грех, тление, смерть и власть диавола разрушены; ветхий человек умерщвлен, древняя жизнь, связанная с грехом и подверженная смерти, уничтожена, диавол закован в цепи и его могущество обессилено. Однако этот существенный и необходимый момент спасения сам по себе не достаточен: *Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна* (1 Кор. 15, 17). Только с воскресением Христовым спасение совершается во всей полноте: только благодаря воскресению человек окончательно обретает бесстрастие, нетление

121. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 27.

122. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы к Фалассию 64 // PG 90, 713AB; CCSG 22, 217–219.

123. Там же.

124. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 20.



и бессмертие<sup>125</sup> и может присоединиться к новой жизни. По словам апостола, *мы погреблись с Ним Крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни* (Рим. 6, 4). И святитель Григорий Богослов говорит: «Христос из гроба — освободитеcь от уз греха. Врата ада отверзаются, и смерть истребляется, и ветхий Адам отлагается, и новый совершается: *кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17)»<sup>126</sup>. В воскресшем Христе человек возвратился к жизни и *живет для Бога* (Рим. 6, 10).

Искупительное дело Христа — не создание, но воссоздание, обновление человеческой природы, восстановление изначального Адама *по образу и подобию Божию* (Быт. 1, 26), возврат человека к подлинному бытию и способу существования, к настоящей жизни и своему истинному предназначению. Человек в своей природе, восстановленной в единстве с Божественной природой в Лице Христа умершего и воскресшего, избавляется от всех болезней и обретает в цельности своего бытия полноту здоровья. Во Христе он вновь становится нормальным человеком. Он снова находит все свои способности в их первоначальном состоянии, то есть соответствующими их природе, которая, напомним, заключается в их устремленности к Богу. Авва Дорофей говорит о Христе: «Он воспринял саму нашу сущность, начаток самого нашего состава и стал новым Адамом *по образу Создавшего его* (Кол. 3, 10), ибо восстановил естественное состояние и возвратил способностям их первоначальную целостность»<sup>127</sup>. Многие святые отцы также подчеркивают, что Спаситель, воплотившись, привел природу обратно к самой себе и вернул ей здоровье изначального состояния, которое познал Адам в раю. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо через преступление мы ниспали из естественного состояния в противоестественное. Господь же снова возвел нас из противоестественного состояния в естественное»<sup>128</sup>. То же отмечает и авва Исаия: «*И Слово стало плотью* (Ин. 1, 14), то есть сделалось совершенным человеком, подобным нам... *во всем, кроме греха* (Евр. 4, 15), чтобы посредством Своего святого тела возвратить нас в первоначальное естественное состояние. Явив человеку Свое милосердие, Бог возводит его опять в рай»<sup>129</sup>.

В то же время воскресший Христос делает восстановленное в Себе человечество полностью совершенным, то есть обоженным. После того как Христос умалется добровольно настолько, насколько возможно — вплоть до смерти

125. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 28.

126. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45, 1.

127. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 4.

128. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 7.

129. Авва Исаия, *прп.* Слова 2, 2.

и сошествия во ад, Он вновь восходит оттуда вместе с исцеленным и избавленным от всех бед человечеством, которое Его воскресением приобретает вечную жизнь. Своим вознесением Он возносит это обоженное человечество к престолу Своего Отца и сажает одесную Него<sup>130</sup>.

Спасение, совершенное Спасителем, простирается на всех людей и на все времена. Христос же однажды... явился для уничтожения греха (Евр. 9, 26). Он приобрел вечное искупление (Евр. 9, 12). Освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа (Евр. 10, 10). Подобно тому как Адам оставил человеческую природу полностью больной, Христос, новый Адам, исцелил, спас и обожил всю человеческую природу полностью и на все времена.

Между тем спасительность Его деяний приложима не только к природе, воссоздаваемой Им в Себе. Она приложима и к каждому человеку, который обращается к Нему. По словам святителя Афанасия Великого, «Сын Божий, живой и действенный, каждый день трудится и совершает спасение всех»<sup>131</sup>. Это спасение Он совершает, делая каждого лично непосредственным участником исцеления всей природы, проявляя внимание к недугам каждого и одаряя каждого Своим милосердием в соответствии с его нуждами и по мере желания получить от Него исцеление. Святой Николай Кавасила пишет так: «Он [Христос] есть Ходатай, через Которого нам даны от Бога все блага, а лучше [сказать], непрестанно даются. Ведь Он не удалился, однажды походатайствовав и передав нам все, о чем ходатайствовал, но постоянно ходатайствует, и не некоторыми словами или прошениями, как поступают послы, а делом. Что же это за дело? Соединить нас с Самим Собой и передать нам Свою благодать через Самого Себя, каждому по достоинству и по мере очищения»<sup>132</sup>.

Подчеркивая постоянство действий врачующего Христа, преподобный Иоанн Карпафийский пишет: «Великий Врач страждущих близок, понесший наши немощи и ранами Своими исцеливший нас<sup>133</sup> и исцеляющий. Предстоит Он и теперь, налагая спасительные лекарства»<sup>134</sup>. В свою очередь, преподобный Максим Исповедник подчеркивает, что Небесный Исцелитель дает каждому подобающее ему лекарство: «Ни врачи, исцеляющие тело, не предлагают всем одно и то же лекарство, ни Бог, врачующий болезни душ, не знает один только способ лечения, пригодный для всех [душ]. Но Он совершает исцеления, уделяя каждой душе необходимое. Давайте же возблагодарим за излечение»<sup>135</sup>.

130. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 1–2.

131. Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 31.

132. Николай Кавасила, *св.* Изъяснение Божественной литургии 44, 1.

133. См.: Ис. 53, 4–5; Мф. 8, 17.

134. Иоанн Карпафийский, *прп.* Слово подвижническое 1 (21).

135. Максим Исповедник, *прп.* Десять глав о добродетели и пороке 5 // PG 90, 1188B (20).

Итак, Христос рассматривается как целитель не только человеческой природы вообще, в плане богословия Искупления всего человечества, но и восхваляется и призывается в качестве врача отдельными людьми, чающими получить от Него исцеление тех или иных болезней своих или ближнего, о чем свидетельствуют многие святоотеческие<sup>136</sup> и литургические тексты. Вообще Он нередко

136. Ср.: *Климент Римский, сщмч.* Первое послание к Коринфянам 59, 4; *Игнатий Антиохийский, свт.* Послание к Ефесеянам 7, 2; *Иустин Философ, мч.* Вторая апология 13; Послание к Диогнету 9, 6; *Ириней Лионский, свт.* Против ересей 3, 5, 2; *Феофил Антиохийский.* К Автолику 1, 7 («Если ты хочешь, можешь исцелиться; отдай себя Врачу, Он вновь отверзнет твои душевные и сердечные очи. Кто этот врач? Это Бог, лечащий и оживляющий Словом и Мудростью»); *Климент Александрийский.* Педагог 1, 1, 2 («Слово... утешая, исцеляет страсти»); 1, 4 («как Исцелитель... Он обещает исцеление главных страстей, которые в нас»); 3, 1–2; 3, 3 («Точно так же, как для больных телом нужен врач, для слабых душой нужен Педагог, дабы исцелить наши страсти»); 6, 1 («Вот, Слово — наш Педагог, который... лечит в нашей душе противоестественные страсти. Ведь в собственном смысле искусством врачевания называется помощь в телесных болезнях; это искусство преподается благодаря человеческой мудрости. Но Отеческое Слово — это единственный Врач человеческих недугов; Он Целитель... большой души»); 6, 2 («Врачебное искусство, согласно Демокриту, облегчает болезни тела, а душу от страстей освобождает мудрость. Наш благой Педагог — Мудрость, Слово Отца, — сотворив человека, заботится обо всем творении, излечивает тело и душу, Он все-совершенный Врач человечества»); 6, 4 («Он исцеляет саму душу заповедями и милостями»); 51, 1 («Слово, проникнутое человеколюбием, одновременно врачует страсти и очищает грехи»); 83, 2 («Так как в этой жизни мы больны... мы нуждаемся в Спасителе. Он возлагает лекарства, не только смягчающие, но и обостряющие боль»); 83, 3; 88, 1; 100, 1 («Итак, Слово было названо Спасителем в том смысле, что Он избрал ради здравия [εὐαίσθητα] и спасения людей разумные лекарства... возвещая то, от чего должно воздержаться, и принося больным все противодействующие средства спасения»); 100, 2; 3, 70, 1; 98, 2 («Он... Врач нашего тела и души и всего человека»); Протрептик 1, 8, 2; 10, 91, 3; Кто из богатых спасется? 29, 3; Строматы 1, 27; *Тертуллиан.* Скорпиак 5; Против Маркиона 3, 17; *Ориген.* Против Цельса 3, 61; Беседы на Книгу Левит 8, 1; Беседы на Книгу пророка Иеремии 18, 5; Беседы на Книгу пророка Иезекииля 1, 2; Беседы на Первую книгу Царств 28, 6; Беседы на Книгу Чисел 27, 12 («Кто Господь? Тот, Кто исцеляет все недуги... Ведь в душе множество болезней... Когда, Господи Иисусе, исцелишь меня от всех них? Когда исцелишь меня, чтобы я сказал: *Благослови, душе моя, Господа, исцеляющего все недуги твои* (Пс. 102, 3)»); Беседы на святого апостола Луку 13, 2–3; *Антоний Великий, прп.* Послания 2, 2; 3, 2; 4, 2; 5, 2; 6, 2–3; *Афанасий Великий, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 18; 44; Слово против язычников 1; *Методий Олимпийский, сщмч.* О Воскресении 42; *Василий Великий, свт.* Письма 46, 6 («Великий Врач душ готов уврачевать твою страсть» и т. д.); Беседа 7. К обогащающимся 1 («Великий врач душ хочет сделать тебя совершенным»); *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные 2, 6 («Твои раны не могут превозмочь основополагающий врачебный опыт. Только вручи самого себя с верой, поведая Врачу о страдании»); 10, 5; 12, 1, 6–8; *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 72 («Если Господь по пришествии Своем стал Врачом и Исцелителем слепых, расслабленных и глухих... насколько более позаботится Он о слепоте рассудка и души и исцелит глухоту нерадивого сердца»); 100 («[... душа, нищая духом,] радуется одному только доброму Врачу и доверяется Его исцелению. ... Господь по пришествии Своем лечит и исцеляет ее, восстанавливая некую ее красу, бесстрастную и нетленную»); *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 4, 25 («Подобно тому как, пребывая на земле, [Господь] изобильно по Своей благости, как благой и единственный Врач, приходящим и просящим у Него помощи и исцеления подавал все, в чем они нуждались, таким же образом и в духовном»); 4, 27 («Ведь Он пришел из-за грешников, чтобы... они исцелились верой в Него... Он милосердный, животворящий, исцеляющий неизлечимые страсти»); 15, 30 («Христос, придя к человеку, одержимому страстями, исцелил его»); 15, 47; 26, 23 («Врачом назван потому, что Он подает небесное и Божественное лечение и исцеляет страсти души»); 26, 25; 26; 30, 9 («Истинный Лекарь,

называется «прекрасным Врачом», «величайшим из врачей», «весьма искусным Врачом», «искуснейшим из всех врачей», «истинным Исцелителем», «единственным Исцелителем», «Князем среди врачей» и т. д., поскольку Он способен исцелить все болезни и души и тела в самом основании, то есть Ему подвластны самые глубокие причины болезней, а не только их внешние проявления или симптомы. Он может исцелить раз и навсегда, потому что никакая болезнь не может устоять перед Его методами лечения, результат которых всегда безусловен, в отличие от всех видов лечений, предлагаемых людьми, производящих только несовершенное, неполное и временное воздействие, а главное, обнаруживающих неспособность духовно излечить человека в целокупности.

который один может уврачевать наши души»); 44, 4; 46, 2; Беседы (Собрание III) 7, 7, 2 («истинный врач — Христос»); 24, 3–4; 25, 3, 2–3; 27, 2, 4 («[Господь] ... истинный врач»); Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 25; 8, 18, 14, 37; 38, 13; 45, 9; 13; 26; Григорий Нисский, *свт.* Против Евномия 3; Беседы о молитве Господней 4, 2 («Истинный Врач страданий души»); Евагрий Понтийский. Послания 42; О различных лукавых помыслах 10; Апофегмы Ам 180, 12; 16, 18; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 7, 30; 19, 12 («Для тех, кто искренне ищет лечение, целительные средства не могут не быть поданы Тем истиннейшим Врачом душ» и т. д.); О правилах общежительных монастырей 12, 8; Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 17 (Он действует «как [муарый] врач, который не предписывает недугующим все сразу и в одно и то же время»); Беседа на слова: «Тесны врата ...» 2; Беседы о покаянии 4, 4 («Непрестанно будем прибегать к Богу, и волящему, и способному избавить нас от несчастий»); 7, 6; Толкование на Псалмы 6, 3; Увещения к Феодору падшему 1, 4; Беседы на Книгу Бытия 1, 1 («Общий Владыка нас всех желает, дабы мы во всякое время были омыты от грехов»); 30, 6 («Врач душ наших»); Беседы о бессилии диавола 1, 5 («Бог есть истинный Врач, единственный врач телесный и душевный»); 6; Беседы на Евангелие от Матфея 13, 1 («как мудрый Врач»); 28, 4 («этот божественный Врач»); 29, 2; Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 6 («Врач душ»); Прение схоластика с аввою Марком 20; Феодорит Кирский, *блж.* История сирийских монахов 14, 3; Десять глав о Промысле 10 // PG 83, 749С; Исцеление эллинских болезней 5, 4; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 53; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 59 (150) («Те, кто приближается к нашему великому Врачу, Им просвещаются, и Он врачует их от всех их духовных страстей»); 61 (152); 62 (153); 107 (198); 109 (200); 199 (113) («Иисус есть Врач душ и телес»); 532 (529) («великий Врач, понесший на Себе наши страсти»; «великий небесный и духовный Врач, лечащий души и тела»); 553 (550); Иоанн Газский, *прп.* Ответы 170 (94); 212 (139); 463 (460); 464 (461); 617 (623) («Учитель и Врач душ Господь Иисус»); Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 3; 4; 7; 11, 113; Иоанн Карпафийский, *прп.* Слово подвижническое 1 (21) («величайший Врач страждущих»); Иоанн Мосх, *блж.* Луг духовный 144 («Величайший Врач душ, Христос Бог наш близко, и Он хочет излечить нас»); Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 5; 25 («Он совершает это, помогая нам, как тот врач, который отсекает члены тяжело болящего и возвращает его здоровье»); 48 («Да будет прославлено имя нашего Владыки, Который горькими лекарствами подает нам сладкое здоровье»); Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 39 («Как Врач благой и человеколюбивый, [Господь] врачует всякого из усердствующих»); 44 («Врач душ Своими решениями подает лекарство против находящейся в душе причины страстей»); 3, 82; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 1; Симеон Новый Богослов, *свт.* Нравственные слова 7, 263–276 («Пораженные ранами и различными болезнями... мы призываем Его... чтобы Он пришел уврачевать наши израненные сердца и дать здоровье нашим душам, лежащим на греховном и смертном одре»); Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 22 («врач наших душ»); 23; Илия Экдик. Цветослов мысленный 33; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 52; 4, 14; 88; 6, 101; 103; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1; 40, 2 («Пусть они уверуют во Христа... как в единственного Врача...»).

Вот почему всякий человек, отчаявшийся в медицине, созданной людьми, или не нашедший врача, способного избавить его от его болезней, может быть уверен в том, что во Христе он получит исцеление от всякой болезни, поразившей его, каковы бы ни были ее характер и тяжесть. Более того, обретет здоровье, достоинство которого неизмеримо превзойдет то, которое он мог бы найти при помощи человеческих средств. Толкуя стих, в котором пророк Давид, призывая Бога как Исцелителя, восклицает: *Помилуй меня, Господи, ибо я немощен; исцели меня, Господи, ибо потряслись кости мои* (Пс. 6, 3), святитель Иоанн Златоуст проводит, исходя из такого понимания, параллель между человеческой и Божественной медициной: «Часто в болезнях, которые лечатся врачами, недугующий сторонится медицины и лекарств, не получая от них ничего, потому что его природа ослаблена, искусство оказывается бессильным, а лекарства потеряли силу под влиянием рокового стечения обстоятельств. А у Бога такое невозможно: если будешь с Врачом, то рана непременно исцелится, ведь это не несостоятельное человеческое искусство, но Божественная сила, которая побеждает и природы, и болезни, и пороки, и всякое зло. Поэтому сей [пророк Давид], горько плача, прибегнул к Богу как к Врачу»<sup>137</sup>. И преподобный Макарий Египетский говорит в том же смысле: «Господь, показывая немощь тогдашних врачей, говорил: Конечно, вы скажете мне присловие: врач! исцели Самого Себя (Лк. 4, 23), имея в виду: “Я не такой, как те, которые не могут исцелить даже самих себя. Я — истинный врач... способный излечить всякую болезнь и всякую немощь (Мф. 10, 1) души. Я — Агнец<sup>138</sup> непорочный, принесенный в жертву однажды<sup>139</sup>, и могу исцелить приходящих ко Мне”. Ведь истинное врачевание души бывает только от Господа»<sup>140</sup>.

Христос, Врач милосердный и сострадающий, стремится дать исцеление всем людям, никого из них не лишая спасения. Он направляет все Свои усилия и являет величайшее терпение даже в отношении тех, кто не признает Его, оскорбляет словами, мыслями или делами. Тем, кто жил в безумии греха и кто был болен страстями, не помяная прошлое, Он дарует Свое прощение и призывает всех «ко спасению, которое возвращает целостность уму»<sup>141</sup>. «Бог угрожает нам наказаниями и посылает их, — замечает святитель Иоанн Златоуст, — не для того, чтобы отомстить за Себя, а чтобы привлечь нас к Себе. Ведь и врач не сетует и не обижается на оскорбления, наносимые ему больными, но всячески старается остановить их бесчинства, имея в виду не свою, а их пользу. И если

137. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Псалмы 6, 3.

138. В греч. тексте *прѡβατѡν* (овца). — *Примеч. пер.*

139. Ср. 1 Пет. 3, 18.

140. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 44, 3.

141. Климент Александрийский. Протрептик 12, 118, 5.

они покажут хоть немного благоразумия и здравомыслия, то он радуется и веселится и тем сильнее употребляет лекарства — не для того, чтобы отомстить им за прежнее, но чтобы доставить больше пользы и довести их до совершенного выздоровления. Так и Бог, когда мы впадаем в крайнее безумие, говорит и делает всё не из мести за прежнее, но желая избавить нас от недуга»<sup>142</sup>.

142. *Иоанн Златоуст, свт. Увещения к Феодору падшему* 1, 4.

## ГЛАВА 2

# ВРАЧЕВАНИЕ ТАИНСТВАМИ

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Именно в Своей личности Христос совершил исцеление человеческой природы и даровал ей подлинное, всецелое и окончательное здоровье. Люди могут воспользоваться благами, которые Он стяжал для восстановленной в Нем человеческой природы, только при условии единства с Ним. Единство это может осуществиться лишь в Церкви, которая является богочеловеческим Телом Христовым. Совершаться оно может только действием Святого Духа.

Именно в таинствах через действие Святого Духа, призываемое Церковью, и посредством видимых знаков, которые составляют последования таинств, мы входим в онтологическую связь с Самим Христом и, становясь членами Церкви, сливаемся с Ним. В таинствах мы становимся членами Его Тела<sup>1</sup>, делаемся *причастниками Христу* (Евр. 3, 14), спасителю и обожителю нашей природы. Иными словами, принимая таинства, мы прежде всего становимся очищенными и исцеленными по благодати Святого Духа: эта цель является главной в «восстанавливающих» таинствах Покаяния и Елеопомазания болящих.

Впрочем, таковой является цель и других таинств, в особенности Крещения, исцеляющего человека от последствий первородного греха, и Причащения, традиционно воспринимаемого как целительное средство. Вот почему большинство таинств на том или ином уровне рассматриваются Церковью как способы лечения. На этом уровне, как и на других, Церковь является, по выражению святителя Иоанна Златоуста, «как бы духовной лабораторией, где готовят лекарства, чтобы мы нашли исцеление язв, наносимых нам миром»<sup>2</sup>.

1. См. Еф. 3, 6; 5, 30.

2. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 2, 5.

Это лечебное предназначение таинств позволяет принимающему их иметь в виду еще одну цель — восприятие обоживающей благодати. Если верно, что в Церкви мы спасаемся и обоживаемся именно во Христе, то соединяемся мы со Христом в Духе Святом, и именно в Нем Христос подает нам спасительную и обоживающую благодать. Именно Духа подает нам Отец через Сына, именно Его ниспосылает нам Сын от Отца, именно Дух, соединяя нас со Христом, соединяет нас с Отцом. И Его мы тоже можем принимать в таинствах: особенно в Миропомазании, которое специально направлено на то, чтобы сообщить Духа Святого крещаемому, а также во всех других таинствах, в частности в Крещении и Евхаристии. Таким образом, таинства облачают нас не только во Христа, но и в Духа и через них соединяют нас с Отцом.

Через таинства нам сообщается единая благодать Отца, Сына и Духа, которая делает нас причастными жизни Троицы. И поэтому таинства рассматриваются не как изолированные действия, каждое из которых подает нам особую благодать, а скорее как различные аспекты единого таинства, в котором Троическое Божество сообщает человечеству благодать спасения и обожения.

Это — одна из причин, по которой Православная Церковь не определяла точного числа таинств<sup>3</sup>. Тем не менее можно считать самыми важными Крещение, Миропомазание (которому в Западной Церкви соответствует конфирмация), Евхаристию, Исповедь, Елеопомазание, Браковенчание и Хиротонию (рукоположение в священный сан). Среди них основное место занимают Крещение, Миропомазание и Евхаристия: это таинства посвящения в христианство, и в них заключено все Божественное домостроительство<sup>4</sup>. В Православной Церкви Миропомазание совершается сразу же после Крещения (и поэтому термин «крещение» чаще всего используется для обозначения обоих этих таинств вместе), и принявший Крещение и Миропомазание, став отдельным членом полноты Церкви, тут же, как бы ни был юн, принимается в евхаристическое общение, благодаря чему посвящение в христианскую веру составляет единое целое.

## 2. КРЕЩЕНИЕ

Крещение — первое и самое основополагающее из таинств, так как через него человек в Церкви прививается ко Христу и получает от Духа то, что Христово дело спасения принесло человечеству: с одной стороны, он освобождается от

3. См. об этом: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 253–255; Evdokimov P. L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1965. P. 262–265.*

4. См.: *Григорий Палама, свт. Гомилли 60, 3.*



последствий первородного греха, очищается от грехов, освобождается от рабства диаволу; с другой стороны, он, восстановленный в своей природе, возрождается к вечной жизни.

А. Первая функция Крещения делает его целительным средством<sup>5</sup>, главным из Таинственных целительных средств, таким, которое предшествует всем остальным хронологически и онтологически. Оно есть «единственное средство (фармаков), могущее исцелить», как говорят о нем Климент Александрийский<sup>6</sup> и святой Николай Кавасила<sup>7</sup>. А святитель Григорий Богослов обращается к тому, кто это таинство еще не принял, такими словами: «Зачем просить такие средства, которые тебе нисколько не помогут?.. Исцели себя сам, пока необходимость тебя не вынудила к этому; сжался над собой: ты — единственный врач твоей немощи, добудь себе лекарство, которое тебя по-настоящему спасет»<sup>8</sup>.

Принимая Крещение, человек на самом деле исцеляется от всех патологических последствий первородного греха. Эта врачевательная функция Крещения открывается нам на протяжении всего чинопоследования.

Обряды изгнания диавола из крещаемого, которые предваряют Крещение<sup>9</sup>, уже знаменуют собой изгнание и удаление бесовских сил, властвовавших над падшей природой. И священник призывает: «Господи Саваоф, Боже Израилев, исцеляй всякий недуг и всякую язю»<sup>10</sup>.

Когда священник переходит к освящению воды в купели, он просит Бога, чтобы этой воде «освятитися силою и действием и наитием Святаго Духа», чтобы снизошло на нее «чистительное Пресущественныя Троицы действо» и чтобы она стала «грехов разрешением, недугов исцелением, демонов всегубительством», «ослабой уз». Переходя затем к освящению елея, которым будет помазан крещаемый, священник просит Бога, чтобы он был благословлен «силою, и действием, и наитием» Святаго Духа, чтобы он явился «исцелением всех зол».

Затем, помазывая крещаемого во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, поочередно грудь, плечи, уши, руки и ноги, он просит о том, чтобы это помазание было «во исцеление души и тела». После помазания священник трижды погружает крещаемого в освященную прежде воду, произнося: «Крещается раб Божий (или раба Божия) *имярек*, во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго

5. См., например: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 42, 9; 12; 34; Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 2, 2; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 43.

6. Климент Александрийский. Педагог 1, 6, 29, 5.

7. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 52.

8. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 40, 12. Ср.: Там же. 40, 9.

9. См.: Требник. М., 2014. С. 26–31.

10. 3-я закликательная молитва.

Духа, аминь»<sup>11</sup>. Это тройное погружение, помимо своего очевидного троического значения, знаменует собой и осуществляет в форме обряда приобщение крещаемого к смерти Христа, три дня покоившегося во гробе телом и на три дня сошедшего во ад душой<sup>12</sup>. Ибо, по учению апостола Павла, *все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились* (Рим. 6, 3).

Поскольку крещаемый прививается Духом Святым ко Христу, победителю греха, всех недугов и падшей природы, диавола, тления и смерти, постольку он оказывается по-настоящему очищенным от грехов, излеченным от недугов, которые унаследовал от ветхого Адама, окончательно освобожденным от подчинения врагу рода человеческого и от рабства греху, избавленным от власти тления и смерти. Через причастие смерти Христа в нем умирает ветхий человек, исчезает ветхий Адам, грешное тело делается бессильным<sup>13</sup>. Крещение — это лекарство, так как оно делает человека причастным тому лекарству, которым стала для человеческой природы смерть Христова. Вот почему святой Николай Кавасила замечает: «Много таких, кто во все времена искал лекарство роду человеческому, но только смерть Христа вернула нам истинную жизнь и здоровье. Вот почему если хочешь возродиться этим новым возрождением, жить этой блаженной жизнью и приготовиться к обретению здоровья, остается только взять это лекарство, поданное Христом»<sup>14</sup>.

Б. Первая функция Крещения неразрывно связана со второй и полагает ее своей целью. Крещаемый умирает со Христом, чтобы воскреснуть в Нем и вести новую жизнь, которую Его воскресение стяжало для человеческой природы. *Итак мы погреблись с Ним крещением в [Его] смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием Его смерти, то должны быть соединены и подобием [Его] воскресения* (Рим. 6, 4–5).

Это таинство делает участвующего в нем неразрывно причастным смерти и воскресению Христа<sup>15</sup>. Позволяя человеку умереть в его ветхом состоянии, оно вместе с тем позволяет ему возродиться к новой жизни. Его рождение совпадает с моментом смерти<sup>16</sup>. Потопляя ветхого Адама и его недуги, вода

11. А не «аз крещу», ибо, как утверждает свт. Иоанн Златоуст, «крестит не священник, а Бог» (Беседы на Евангелие от Матфея 50, 3).

12. Ср.: Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 35; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 2, 4; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Коринфянам 40 // PG 61, 347.

13. См. Рим. 6, 6.

14. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 86.

15. Рим. 6, 3–5; Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 9; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 2. Ср.: Там же. 2, 6.

16. См.: Там же. 2, 4.

Крещения, благодатью Святого Духа, позволяет новому человеку в то же время подняться на поверхность в полном здравии. «Я в одночасье избавляюсь от своих преступлений и тотчас же обретаю здравие», — восклицает святой Николай Кавасила<sup>17</sup>.

Это взаимопроникновение жизни и смерти и эта цель проявляют себя на протяжении всего чинопоследования Крещения: в молитвах на освящение воды и елея и в самом обряде погружения, но прежде всего в помазании, сообщающем Духа Святого. Помазывается сначала грудь «во исцеление души и тела», затем уши «в слышание веры», после руки для воссоединения с Творцом («руце Твои сотвориште мя и создасте мя») и ноги, чтобы крещаемому «ходить по стопам заповедей [Его]». Затем, в ходе собственно Крещения, каждое из трех погружений, делающих крещаемого причастным смерти Христа, завершается поднятием из воды. Поднятие делает крещаемого причастным Христову воскресению, возносит к новой жизни, нетленной и бессмертной, дарованной Христом человечеству.

В Крещении человек становится подлинно новой тварью<sup>18</sup>; он всецело возрождается и обновляется<sup>19</sup>. Человек был мертв и низведен грехом в небытие, а Крещение возвращает ему жизнь и бытие<sup>20</sup>. Он был рабом греха и находился под властью врага, а Крещение его освобождает<sup>21</sup>. Он был погружен во мрак неведения Бога, а теперь получает Духа просвещения<sup>22</sup>. Врата рая вновь отверзнутся ему<sup>23</sup>. Человек возвращает себе исконное состояние Адама<sup>24</sup>, делается близким Богу, вновь обретает то доверительное общение с Богом, которое было в раю<sup>25</sup>. Он приобретает даже больше, ибо облачается во Христа<sup>26</sup>, становится причастен Ему напрямую<sup>27</sup> и подобен Ему<sup>28</sup>, в то же время он получает Духа Святого и через Него встречается с Отцом<sup>29</sup>, Которому становится приемным

17. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 43.

18. Ср. 2 Кор. 5, 17.

19. Ср. Тит. 3, 5.

20. См.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 103.

21. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 8; 13. Ср.: Рим. 6, 6–14.

22. Наименование φωτισμός часто дается таинству Крещения у святых отцов (см., например: Иустин Философ, мч. Первая апология 6; Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 3; 4; 6; Григорий Нисский, свт. Против отлагающих Крещение // PG 46, 432A; Большое огласительное слово 32; Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 3, 1.

23. Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 36.

24. Там же. 15, 35; Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 55, 48–49.

25. См.: Григорий Нисский, свт. О святом Крещении // PG 46, 600A.

26. См. Гал. 3, 27.

27. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 1.

28. Ср.: Там же; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 3, 5; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 172 и далее.

29. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 18.

сыном<sup>30</sup>. Он породняется с Богом<sup>31</sup>. Он становится причастным Божественной жизни, полноте Троической благодати, которая ему подается<sup>32</sup>.

Таким образом, видно, почему Крещение является лекарством из лекарств для падшего человека. В нем он освобождается от состояния противоестественного, ниже человеческого, до которого его низвел грех, чтобы стать подлинным человеком и вновь обрести нормальное состояние, истинное бытие. Крещение, по словам святого Николая Кавасилы, есть не что иное, как рождение во Христе и принятие наших истинных бытия и природы<sup>33</sup>. Новая жизнь, подаваемая в Крещении, в отличие от жизни предшествующей, — это «жизнь, соответствующая нашей природе», как подчеркивает святой<sup>34</sup>. Святитель Григорий Нисский также отмечает, что те, кто делает свою жизнь гармоничной через очищение Крещением, «движутся к тому, что составляет их глубинную сущность»<sup>35</sup>. Святой Николай Кавасила в другом месте еще раз пишет, что крещение «наделяет людей подлинной жизнью и подлинным существованием»<sup>36</sup>.

Действительно, через Крещение не только образ Божий, замутненный грехом, начинает сиять вновь<sup>37</sup>, становясь даже «отпечатленным более четко, чем прежде»<sup>38</sup>, но и подобие Божие, каким человек обладал до грехопадения, тоже дается ему вновь<sup>39</sup>.

Таким образом, человек опять становится самим собой и обретает здоровье своей исконной и подлинной природы, вновь получает возможность вести по настоящему здоровое, нормальное существование, сообразное своему предназначению, которое заключается в жизни ради Бога и обоживании Им и в Нем.

Человек избавляется от власти, влияния и ложных внушений бесовских сил. Он вновь начинает владеть собой вместо того, чтобы быть одержимым и не принадлежащим самому себе, ему всецело возвращается его свобода. «Возрожденные святым Крещением, мы освободились и стали хозяевами самих себя. И если только мы совершенно добровольно не подчиняемся врагу, то он никоим образом не может оказывать на нас никакого влияния», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>40</sup>.

30. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 15, 35; 36.

31. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 36.

32. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 85; О святом Крещении 15; 16; 17; 30.

33. См.: Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 8; 10; 15; 103.

34. Там же. 2, 49.

35. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 35.

36. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 103.

37. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 89.

38. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 30.

39. Ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 13; Тертуллиан. О Крещении 5, 7; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 11.

40. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 5, 442 и далее.

Свободный от греха и просвещенный Святым Духом<sup>41</sup>, человек исцеляется от ошибочного и бредового знания, порождаемого страстями, и приобретает новое знание<sup>42</sup>, Божественное, истинное<sup>43</sup>. «Крещение возвращает нас к свету и отдаляет от лукавства тьмы», — утверждает святой Николай Кавасила<sup>44</sup>, который отмечает также: «Оно открывает глаза души перед Божественным сиянием»<sup>45</sup>. Блаженный Диадох Фотикийский пишет: «Как раньше господствовала над душою прелесть, так после Крещения господствует над ней истина»<sup>46</sup>. Обретая истинное знание, человек одновременно с этим обретает истинную жизнь<sup>47</sup>, так как жизнь состоит в том, чтобы знать единого истинного Бога<sup>48</sup>.

Вся жизнь крещаемого преображается<sup>49</sup>. Он целиком становится новым творением<sup>50</sup>. «Божественная благодать, — замечает в связи с этим святитель Иоанн Златоуст, — переустроила души, обратила их и сделала другими — такими, какими они не были»<sup>51</sup>. Все существо человека преобразуется, приводится в высший богоподобный порядок и получает смысл, сообразный с его предназначением. «Спасительный день Крещения становится для христиан днем именин, потому что тогда они оказываются созданы и образованы и потому что наша бесформенная и неопределенная жизнь приобретает очертания и устойчивость», — пишет святой Николай Кавасила<sup>52</sup>. Человек отныне не призван влачить болезненное существование, к которому был приговорен, рождаясь во грехе. Он получает доступ в другой мир и в другое бытие: он становится подданным Царствия Небесного, врата которого открывает перед ним Крещение<sup>53</sup>. Через таинство он получает «новые части тела и органы чувств», которые отныне приготавливают его к вечности<sup>54</sup>.

«Через Крещение, — пишет святой Николай Кавасила, — мы отрекаемся от одного состояния, чтобы получить другое»<sup>55</sup>. «Новое рождение делается

41. Ср.: Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 15, 35; 1; 59; Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 1, 3; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 14–15; Евр. 10, 32.

42. Ср. Кол. 3, 10.

43. Ср.: Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 87–89.

44. Там же. 2, 15.

45. Там же. 2, 101.

46. Диадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово, 76.

47. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 101.

48. См. Ин. 17, 3.

49. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 42, 3.

50. См. 2 Кор. 5, 17.

51. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 4, 14.

52. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 14.

53. Ср. Ин. 3, 3; 5.

54. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 51.

55. Там же. 2, 37.

для нас печатью, охранением и светом новой жизни», — пишет преподобный Иоанн Дамаскин<sup>56</sup>. Для нового человека все *древнее прошло, теперь все новое* (2 Кор. 5, 17). И «эта новизна жизни не знает старости, она не подвержена болезни, не станет добычей уныния, не увянет со временем, она ничему не уступит, и ничто над ней не одержит верх», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>57</sup>.

### 3. МИРОПОМАЗАНИЕ

Миропомазание (μύρωμα) неотделимо от Крещения и в Православной Церкви, в соответствии с очень древней традицией, совершается сразу же после него. На самом деле Миропомазание служит его дополнением — до такой степени, что святитель Симеон Солунский пишет: «Тот, кто не получил святого Миропомазания, не крещен в полной мере»<sup>58</sup>.

Через Миропомазание крещаемый получает Духа Святого<sup>59</sup>. Оно является своего рода Пятидесятницей. «Миропомазание, — подчеркивает святой Николай Кавасила, — есть начало энергии и деятельности»<sup>60</sup>. Через него крещаемый получает от Святого Духа энергию, необходимую для того, чтобы благодать, сошедшая на него при Крещении, могла принести плод. Также крещаемый получает силу для активного развития поданных ему духовных даров. Если Крещение сообщает человеку бытие и жизнь, подавая жизнь и бытие во Христе<sup>61</sup>, то «Миропомазание совершенствует новообращенного, сообщая ему энергии и [способность к] деятельности по отношению к этой жизни»<sup>62</sup>, позволяет ему возрастать в меру совершенного, взрослого человека, то есть обожженного во Христе. Божественное действие, явленное в этом таинстве, по словам Дионисия Ареопагита, есть «основание всякого совершенствования и всякого освящения»<sup>63</sup>.

Обряд заключается, по существу, в помазании новокрещеного святым миром, которое, будучи прежде освященным, «после эпиклезы»<sup>64</sup> уже не является чистым и простым маслом», но есть «дар Христа и Духа Святого, присутствием

56. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 9.

57. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 6, 21.

58. Симеон Солунский, *свт.* О Таинствах 43 // PG 155, 188A.

59. См., например: Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения тайноводственные 3, 1–3; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 3, 6; 8.

60. Там же. 2, 5.

61. Там же. 1, 19.

62. Там же. 3, 1.

63. Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 4, 3, 12. Ср.: Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения тайноводственные 3, 3.

64. Призывание к Богу Отцу о ниспослании Духа Святого. — *Примеч. ред*

Божества Его бывающий действительным»<sup>65</sup>. Священник производит помазание, изображая крестное знамение поочередно на лбу новокрещеного, на его глазах, ноздрях, губах, ушах, груди, руках и ногах, при каждом помазании произнося слова: «Печать дара Духа Святого». Таким образом, каждая способность человека воспринимает благодать, которая позволяет ей обратиться к Богу и во всей полноте действовать в соответствии с Его волей, дарует присутствие Духа, Его животворящей, освящающей, просвещающей и обоживающей энергии. Разумеется, этот дар получают не только помазанные органы, но и все остальные телесные силы, и в особенности душа, ибо, как говорит святитель Кирилл Иерусалимский, «этим видимым веществом тело помазуется, а душа освящается»<sup>66</sup>. Помазание различных частей тела имеет значение не исключительно для каждой из них: оно означает, что животворящую, просвещающую и обоживающую благодать получает человек во всей своей полноте и что она действует во всем его естестве. Святитель Кирилл Иерусалимский говорит также: «Этот священный дар есть духовная печать телу и спасение душе»<sup>67</sup>.

Человек, облеченный через помазание в доспехи и оружие Духа Святого<sup>68</sup>, может уверенно идти по жизненному пути, не опасаясь ни нападений врага<sup>69</sup>, ни иного зла, и может говорить вместе с апостолом Павлом: *Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе* (Флп. 4, 13)<sup>70</sup>. Исцеленный от духовной немощи и от всякой болезненной слабости, порожденной грехом, возвращенный к жизни в своих устремлениях, укрепленный в воле и во всех остальных способностях, вновь направленных к Богу, человек преисполняется рвения и пыла<sup>71</sup>, чтобы действовать по воле Божией на пути добродетели, где его природа обретает полное исцеление, осуществляясь сообразно своему предназначению.

#### 4. ИСПОВЕДЬ

В таинстве Исповеди (ἑξομολόγησις) прощаются грехи, которые были совершены после Крещения, и кающийся примиряется с Церковью. Согрешивший — в покаянном настрое, который свидетельствует о раскаянии в содеянных грехах и о намерении исправиться, — исповедует Богу свои грехи в присутствии священника и получает от Бога, у Которого священник испрашивает прощения,

65. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения тайноводственные 3, 3.

66. Там же.

67. Там же. 3, 7.

68. Там же. 3, 4.

69. Там же.

70. Там же.

71. Ср. Рим. 12, 11.

оставление грехов<sup>72</sup>. Кроме того, он получает от священника духовные советы, сообразные его состоянию, а порой епитимью<sup>73</sup>, цель которой помочь вернуться на оставленный путь добродетели.

То, что сразу же поражает при рассмотрении учения и христианской практики таинства Исповеди, — это свойственный им врачевательный характер. Не только святые отцы, но и все церковное Предание и богослужбные и литургические тексты именно в медицинских терминах говорят о форме и результатах таинства, а также о роли совершающего его священника. «Внемли убо: понеже бо пришел еси во врачевницу, да не неисцелен отыдеши», — говорит священник кающемуся в предвещающей молитве<sup>74</sup>. Отец Иоанн Мейендорф, рассуждая о византийском периоде, пишет: «Исповедь и покаяние интерпретировались прежде всего как формы духовного исцеления»<sup>75</sup>. Это логически вытекает из того, что «в восточной христианской антропологии сам грех — это прежде всего болезнь»<sup>76</sup>.

О том же говорит отец Лэн Антральго: «В середине III века грешник и грех воспринимаются так, как если бы речь шла о больном и болезни. Тексты, свидетельствующие об этом, многочисленны и впечатляющи»<sup>77</sup>. Согласно «Дидакалии», епископ (которому надлежало на протяжении первых веков принимать исповедь и отпускать грехи) должен быть как «сведущий и страдающий врач»<sup>78</sup>. «Апостольские постановления», которые являются по сути компиляцией «Дидакалии», «Дидахе» и «Диатаксиса» (или Апостольского предания), составленной в IV веке, развивают ту же концепцию. В частности, там встречаются следующие советы: «Нам нужно помогать больным: тем, кто в опасности, и тем, кто колеблется, — и, насколько возможно, исцелять их проповедью Слова и избавлять их от смерти. Поистине, не здоровые имеют нужду во врачех, но больные (Мф. 9, 12)»<sup>79</sup>. «Пусть епископ... принимает и врачует тех, кто кается в грехах»<sup>80</sup>. «Пусть он исцеляет [овцу], которая больна... Пусть он перевязывает того, кто ранен, то есть того, кто заблуждается, пода-

72. А. Алмазов пишет: «На Востоке всегда было понятно, что разрешение грехов выражается через молитву, и даже при употреблении декларативной формулировки подразумевалось, что отпущение грехов приписывается Самому Богу» (Цит. по: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 260*).

73. «Покаянное упражнение».

74. Полный текст молитвы см.: Требник, М., 2014. С. 82.

75. *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 261*.

76. Там же.

77. *Entralgo L. (P). Maladie et culpabilité. Paris, 1970. P. 86*. Для более подробного освещения этого вопроса в период с I по IV в. см.: *Janini J. La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a San Gregorio de Nisa // Revista española de teología. 1947. № 7. P. 337–362*.

78. Апостольские постановления 2, 20, 7.

79. Там же. 2, 14, 11.

80. Там же. 2, 24, 2.



влен или сокрушен во грехах так, что хромает в пути, пусть перевязывает его словами ободрения, пусть облегчает его от ошибок и подает ему надежду»<sup>81</sup>. И обращаясь к епископу: «Церковь Божия — это безмятежный покой. Отпускающая грехи, возвращая грешников обратно здоровыми и безукоризненными... будучи опытным и сострадательным врачом, исцеляй всех тех, кто удручен своими грехами... Поскольку ты врач (*iátrós*) Церкви Господней, обеспечь соответствующий уход каждому больному, всячески ухаживай за ними, исцеляй и вновь приводи их в добром здравии в Церковь»<sup>82</sup>. «Будучи сострадательным врачом, заботься обо всех грешниках, прибегай к спасительным приемам, чтобы помогать им, не только отсекая, прижигая или прикладывая едкие вещества, но также и накладывая шины и повязки, прописывая мягкие и заживляющие лекарства, смачивая ободряющими словами. Но если рана глубока, лечи ее при помощи пластырей, чтобы припухлости спали до уровня здоровой части. Если она заражена, тогда очисти ее при помощи едких веществ, то есть укорами. Если она вздута, вскрой ее едким пластырем — угрозой осуждения. Если язва гниет, прижги ее и удали нарыв, прописав посты»<sup>83</sup>.

Последние советы очень схожи с советами святителя Киприана Карфагенского, обращенными к священнику, когда святитель просит его в отношении больных душой быть таким же энергичным и непримиримым, каким бывает врач в отношении нарывов на теле: «Священник Господа должен применять целительные средства. Плох тот врач, который с кротостью лечит вздувшиеся абсцессы и кто позволяет яду распространяться во внутренние части тела. Рана должна быть открыта и надрезана, и после удаления разлагающихся частей к ней должно применить энергичное лечение. И даже если больной протестует, кричит и жалуется оттого, что не может вытерпеть боль, впоследствии он поблагодарит врача, как только почувствует себя в добром здравии»<sup>84</sup>. Многие другие святые отцы в подобных же терминах описывают таинство и роль принимающего исповедь священника. Тем, кто согрешил, святитель Иоанн Златоуст советует: «Входите в Церковь, кайтесь там: там пребывает врач, который исцеляет, а не судья, который приговаривает. Там не требуют кары за грехи, но даруют отпущение»<sup>85</sup>. Преподобный Анастасий Синаит, со своей стороны, советует «найти опытное, способное исцелить нас духовное лицо, чтобы ему исповедоваться»<sup>86</sup>.

Принимающий исповедь, подобно врачу, должен бдительно следить за тем, чтобы в каждом случае применялось надлежащее средство. Мы видели, как

81. Апостольские постановления 2, 20, 3–4.

82. Там же. 2, 20, 10–11.

83. Там же. 2, 40, 7–8.

84. Киприан Карфагенский, *свт.* О падших 14.

85. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 3, 4.

86. Анастасий Синаит, *прп.* Вопросы и ответы // PG 89, 372.

«Апостольские постановления» его наставляют: «Поскольку ты — врач Церкви Господней, обеспечить каждому из больных соответствующий уход»<sup>87</sup>. Это тем более важно, что, как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «иногда лекарство для одного представляет собой яд для другого, а иногда то, что прописывают одному и тому же человеку, служит ему лекарством, если употреблено в подходящее время, а данное не вовремя, оно становится ядом»<sup>88</sup>. Вот какие примеры он приводит: «Я видел неумелого доктора, который, смиряя глубоко подавленного больного, сумел только повергнуть его в отчаяние. И я видел умелого доктора, который оперировал гордое сердце скальпелем смирения и освободил его от всей заразы»<sup>89</sup>. Поэтому необходимо учитывать «индивидуальные особенности: как волю того, кто совершил грех, так и место, где он его совершил, а также духовную зрелость того, кто согрешил, и многие другие обстоятельства»<sup>90</sup>.

Трульский Собор (692 г.) делает акцент на этой необходимости, используя в формулировке постановления термины, относящиеся к сфере медицины. Это явным образом свидетельствует о том, что концепция греха как болезни, а священника как врача — не просто особенность стиля, присущая кому-то из отцов в отдельности, но точка зрения всей Церкви, и, по существу, эта концепция принадлежит к самому способу восприятия природы такого рода явлений. [Правило 102 Трульского Собора гласит:] «Надо, чтобы принявший от Бога власть решить и вязать рассматривал природу греха и твердое решение согрешившего обратиться и таким образом применял соответствующее недугу лекарство — из опасения, как бы он, в том или в другом утратив меру, не нанес ущерба здоровью больного. Ибо не прост недуг греха, но сложен и многообразен и производит множество поросят зла, с помощью которых зло широко рассеивается и продолжает распространяться, пока не будет остановлено вмешательством врача. Вот почему тот, кто занимается наукой исцеления души, должен прежде рассматривать расположение согрешившего и размышлять, к здравью ли он направляется или, напротив, собственным образом жизни привлекает к себе болезнь и насколько печется о проявлении благоразумия в своей жизни и исправлении. И если он врачу не сопротивляется и душевная рана через приложение предписанных лекарств заживляется, то в этом случае надо оказать ему милосердие в должной мере. Действительно, Бог так же, как и принявший тяготы пастырского попечения, совершает всё, чтобы овцу заблудшую возвратить, и уязвленного змеей уврачевать, и чтобы не гнать его по стремнинам отчаяния,

87. Апостольские постановления 2, 20, 11.

88. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 20.

89. Там же. 26, 21.

90. Там же. 15, 57.

не толкать его еще более к разрушению жизни и к пренебрежению необходимостью держать себя в узде, но [совершает всё] единственно ради того, чтобы бороться против зла врачебными средствами: или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких, и чтобы к заживлению раны подвизаться, рассматривая плоды покаяния и мудро направляя человека, который призван к высшему просвещению. Надо, чтобы мы знали и то, что относится к области строгих правил, и то, что употребляется обыкновенно. Однако с теми, кто не принимает сильной меры, должно следовать традиции, как нас поучает святитель Василий»<sup>91</sup>.

Исповедь проявляет себя как действенное врачевательное средство несколькими способами и на нескольких уровнях.

Прежде всего, исповедание грехов само по себе действует освобождающе. Грех, покуда он не признан и не открыт кому-то другому, укореняется в душе, развивается и распространяется подобно заразе, подтачивая и отравляя внутреннюю жизнь, всюду вызывая значительные повреждения. Для человека он является тяжким грузом, слишком тяжким для того, чтобы нести его в одиночку, тем более что его последствия часто проявляются такими расстройствами, которые сложно распознать и с которыми невозможно совладать. Он является главным источником тревоги, то есть уныния, особенно из-за чувства вины, которое его, как правило, сопровождает, а также потому, что он открывает путь бесовскому воздействию и поддерживает его: бесы, пользуясь этой благодатной почвой, сеют в душе смуту всеми средствами. Часто грех приводит к тому, что человек разочаровывается в себе, пессимистически смотрит на себя и свое существование: грех порождает в нем состояние подавленности и упадка духа и может даже довести до отчаяния.

Встречаясь со священником в момент таинства, кающийся получает возможность избавиться от изолированности, выйти из нездорового уединения, которое является благоприятной почвой для развития недугов. Говоря с духовником о том, что его беспокоит, он вскрывает нарыв, тайно разрушавший его. Этот простой поступок — пойти к кому-то, осмелиться открыть ему себя со всем смирением и, презрев всякий стыд, обвинить себя перед ним, полностью преодолев самолюбие, уже является важным шагом к выходу из болезненного мира греха.

С другой стороны, для человека рассказ о мучающих его недугах обладает освобождающим эффектом. *Когда я молчал, ослабели кости мои от вседневного вопля моего, ибо день и ночь тяготела на мне рука Твоя; я сделался страдальцем, когда вонзился в меня терн. Беззаконие мое я познал и греха моего я не скрыл,*

91. Правило 102 Трульского Собора.

сказал: «Исповедуюсь Господу в беззаконии моем», и Ты прости нечестие сердца моего, — говорит Псалмопевец (Пс. 31, 3–5).

Исповедуя духовные немощи, кающийся заставляет их покинуть его, объективирует их и отказывается от них. Он рубит связи, которые соединяли его с грехами и делали чуждым самому себе. Грехи перестают населять его внутренний мир и паразитировать на его душе, становясь для него посторонними. Тем самым весь бесовский замысел разрушается: бесы уже не могут действовать тайно, царство тьмы, князьями которого они являются, внезапно озаряется светом, их власть исчезает, ибо их пути раскрыты. Они изгоняются из души вместе с грехами, которые их питали.

Врачевательное применение таинства Исповеди в его традиционной форме, как оно сохранилось в Православной Церкви, еще шире: оно заключается не в сухом перечислении списка грехов, составленном более или менее искусственным образом. Кающийся исповедуется спонтанно, живо и непосредственно в своих грехах и недостатках, передавая обстоятельства, в которых совершен грех, с тем чтобы духовник мог лучше понять и дать ему советы, наиболее соответствующие ситуации. Но кроме того, он говорит священнику обо всем, что его беспокоит, свободно и естественно рассказывает обо всех проблемах, всех частных трудностях, с которыми он может сталкиваться в повседневной жизни, извещает о том, что его тревожит, наводит тоску, преследует, он открывает священнику свои заботы, мучения, стремится как можно лучше передать состояние души, поверяет свои слабости, раскрывается как личность, представляет ему всю свою жизнь со всеми недостатками и изъянами.

Такая открытость облегчается уверенностью кающегося в том, что Господь будет милостив к нему, — об этом говорится в предваряющих исповедь молитвах, которые читает священник, — а также внимательным отношением, которое должен проявить священник, и сопереживанием с его стороны. Духовник должен показать себя очень чутким ко всему, что он слышит, и в то же время никоим образом не осудить того, кто открывается ему. Он должен предоставить ему полную свободу самовыражения и отнестись к нему с большой кротостью и терпением. Духовники, преодолевшие стадию «благожелательного нейтралитета», которая обычно характеризует светского психотерапевта, являют при выслушивании грехов глубокое сопереживание, по-настоящему разделяют трудности и страдания того, кого выслушивают, и выражают духовную любовь к исповедующемуся, как отец к блудному сыну<sup>92</sup>, по образу Христа, помиловавшего доброго разбойника<sup>93</sup>. Эта любовь — отнюдь не подавляющая и не захватывающая, она полна кротости и сдержанности, отрадной материнской

92. Ср. Лк. 15, 11–32.

93. Ср. Лк. 23, 39–43.

благодати Утешителя, она помазует целительным бальзамом сердце, израненное и разбитое грехом.

Такое поведение священника — полное терпеливого и смиренного внимания, не судящее, но понимающее и являющее собой абсолютную доступность для ближнего, который воспринимается как страждущий брат, поведение, полное истинного сострадания, — позволяет установить максимально глубокие и тесные отношения в атмосфере любви. Это сразу же создает атмосферу доверия, необходимую для того, чтобы врачевание было действенным, и делает возможным общение высокого уровня, которое позволяет кающемуся не иметь страха или ложного стыда, дабы возможно полно раскрыть свою душу и в наилучших условиях принять лекарства, соответствующие его состоянию.

На первых порах роль принимающего исповедь состоит главным образом в том, чтобы слушать, но, кроме этого, он может, если представляется случай, задавать вопросы, уточнять что-то, разъяснять некоторые детали, если это кажется ему необходимым для того, чтобы лучше понять кающегося и подобрать наилучшее лечение. В любом случае священник должен делать это тактично и сдержанно, в духе любви — это даст понять, что его намерением является только помощь пришедшему. Он будет избегать вторжения в его душу, взламывания замков, не будет вторгаться в его сокровенные мысли, проявлять пустое любопытство, но станет проявлять абсолютное уважение к его свободе. Такое поведение священника необходимо, если ему кажется, что кающийся что-то скрывает, о каком-то грехе или патологическом состоянии рассказывает не полностью, умалчивает о чем-то или колеблется рассказывать. Молитва, предваряющая исповедь, побуждает кающегося не скрывать ничего: «Не усамяся, не убойся, и да не скроеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа»<sup>94</sup>.

Однако некоторые грехи могут оставаться неосознанными. И тогда перед священником встает задача распознать страстные поступки или состояния души, которые кающийся не хочет или не может видеть в самом себе и поэтому не исповедует. Ведь некоторые страсти — гордость и особенно тщеславие, — а также бесовское воздействие могут затмить совесть. Тогда духовник может понять нераскаянное состояние исповедующегося косвенным образом, через некоторые его слова, определенные интонации, умолчания, колебания, а также через поведение или мимику или сообразуясь с тем, что он знает о прошлом этого человека, о его личности. Священник может понять это и напрямую, читая в сердце кающегося, если он, как это бывает с некоторыми святыми духовниками, получил от Бога дар сердцеведения.

94. Требник. М., 2014. С. 81–82.

В любом случае различие, которое проявляет священник, каким бы оно ни было тонким и какую бы степень ни имело, является Божественным даром, связанным с его служением и более или менее развитым в зависимости от его собственной духовной зрелости. Духовник не всегда напрямую делится с кающимся о том, что узнает такими путями, особенно в тех случаях, когда рискует ранить его. Он может намекнуть на это или, по крайней мере, это учесть скорее в тот момент, когда будет давать наставления. И тогда кающийся неожиданно для себя получит советы, не имеющие отношения к тому, что он говорил во время исповеди, и вне связи с тем состоянием, которое, по его мнению, ему присуще.

Именно на этом этапе исповеди, когда священник дает духовные советы тому, кто только что признался в своих прегрешениях, традиция видит в священнике врача, а в его словах — лекарство. Ведь ему предстоит теперь описать и изложить, какое лечение будет необходимо применить, чтобы устранить недуги, которые ему были открыты или которые он обнаружил сам.

Священник должен не излагать общее учение, но определить прежде всего то, что лучше всего подходит находящемуся рядом с ним, с учетом его личных особенностей, его повседневных проблем и т. д., а также с учетом типа имеющейся патологии. Поэтому желательно, чтобы священник хорошо знал кающегося и мог следить за развитием его внутреннего состояния, чтобы иметь возможность судить корректно как о его частном случае, так и о позитивном или негативном прогнозе его недуга. Вот почему верующим рекомендуется исповедоваться всегда у одного и того же священника.

Между принимающим исповедь и кающимся устанавливаются личные взаимоотношения не только потому, что они не являются анонимными в силу описанных выше причин, но еще и потому, что на этом этапе исповеди возникает диалог. Кающийся может отреагировать на то, что говорит священник, обсудить некоторые моменты для более глубокого прояснения, для лучшего понимания ситуации и лучшего выбора лечения. В этом диалоге — который оказывается более глубоким и эффективным, если происходит в климате доверия, простоты и любви, предшествовавшем исповеданию грехов, — священник предстает не как наставник, излагающий с высоты своей кафедры абстрактное догматическое учение, а как отец, который ниспосланными от Духа Святого рвением, мудростью и любовью подбадривает, побуждает, утешает и предостерегает либо со строгостью, либо с кротостью. Эта беседа сопровождается молитвой и в силу этого, а также в силу дара, ниспосланного священнику в таинстве Рукоположения, обладает не умозрительной, а действенной ценностью. Так священник, по образу Иоанна Крестителя, подготавливает в душе кающегося путь Господу, делая

прямыми Его стези<sup>95</sup>, заполняя овраги и сглаживая горы и холмы, выпрямляя все, что исказил грех.

Во время исповеди кающийся должен воодушевляться покаянием. Это состояние, включающее в себя одновременно и сожаление о том, что человек удален от Бога, и твердое намерение в будущем исправиться, делает его особенно восприимчивым к советам, которые дает священник, желая его исцеления. Этой восприимчивости способствует также авторитет, сопряженный со священным саном принимающего исповедь, а порой и его личная святость.

Поэтому слова, которые произносит священник, являются не просто словами: их ценность возрастает оттого, что произносятся они в храме и во время службы, а священник говорит не от своего имени, а от имени Церкви и по наитию Духа открывает слово Божие и Его врачующую благодать. Это сообщает беседе сугубую силу и действенность, в особенности если кающийся полностью открывается им и проявляет твердую волю к исцелению.

Перед священником кающийся уже не одинок, не потерян, не блуждает где-то из-за собственных грехов: советы священника вновь дают настоящие и четкие нормы, которые помогут ему восстановиться и знать без страха ошибиться, что нужно делать для обретения и сохранения утраченного здоровья. Эти советы позволяют человеку главным образом вернуть себе правильное понимание вещей и правильный образ жизни, согласные с волей Божией, напоминают ему о духовной цели, к которой он должен стремиться, о норме совершенства, которой призван соответствовать каждый христианин, а также укажут пути, которые помогут ему достичь этого. Эти советы, в основном практические, подскажут, например, как бороться с той или иной болезненной склонностью, которой страдает кающийся, как дать отпор тому или иному порыву, как бороться со страстью, как лучше упражняться в той или иной добродетели, как обойти трудность, которая регулярно встречается на его пути или которая внезапно появляется в тех или иных обстоятельствах.

Епитимия — покаянное упражнение, которое назначает священник, — несет такую же врачевательную функцию, что и советы. Павел Евдокимов пишет, что она «вовсе не есть наказание, ибо здесь полностью отсутствует юридический момент “сатисфакции”. Это лекарство, и духовник ищет органическую связь между больным и врачевательным средством. Цель — поставить кающегося в такие условия, чтобы грех на него больше не воздействовал. Святитель Иоанн Златоуст говорит: “Мы спрашиваем не о том, часто ли перевязывалась рана, но помогла ли перевязка. На то, когда снимать повязку, укажет состояние больного”. Поэтому речь идет не о материальных фактах, которые нужно искупить, а об их источнике, который требуется иссушить»<sup>96</sup>.

95. См.: Мф. 3, 3; Ис. 40, 3.

96. *Evdokimov P. L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1965. P. 291.*

В момент разрешения грехов прощение по молитве священника подает Христос, отпуская грехи «вольные и невольные, яже в ведении и не в ведении, яже во дни и в ночи, яже во уме и в помышлении»<sup>97</sup>, и кающийся примиряется и воссоединяется с Церковью<sup>98</sup>.

В разрешении грехов проявляется и действует врачующая благодать Христа, Который разрушает и устраняет все недуги кающегося и восстанавливает его душу, возвращает ей здоровье и благодать, данную при Крещении и отринутую грехом.

Момент отпущения грехов необходим для настоящего и глубокого исцеления: одно лишь исповедание грехов приносит облегчение некоторым больным, но грех, несмотря на то, что он в какой-то мере является вытесненным вовне и объективированным, все еще сохраняет некоторую силу, и только разрешение от грехов, разрушая грех Божественным прощением, делает его совершенно не способным вредить. Недостаточно сказать врачу, что ты болен, и рассказать, какими недугами страдаешь, чтобы тем самым исцелиться от болезни. И ободряющих слов врача, как и советов, тем более недостаточно, даже если это является важным элементом лечения. Только когда зло в самом своем корне разрушается лекарством, совершается исцеление. Разрешение грехов удостоверяет человека в том, что его прошлые недуги уже не существуют, дает ему гарантию того, что Бог простил все эти грехи. И тогда кающийся внутренне освобождается, обретает мир и духовную радость.

Кающийся во время исповеди вдохновляется не только сожалением о содеянных грехах, он также хочет вновь обрести невинное состояние своей природы, восстановленное в Крещении, но утраченное вследствие греха, он хочет вновь идти по путям Господним в полной чистоте, поэтому таинство Исповеди по сути своей обращено в будущее. Оно позволяет человеку, освобожденному от оков греха, уже не зависеть от совершённого в прошлом зла и позволяет ему полностью овладеть собой. Оно возвращает человеку все силы, которые были ему даны при Крещении и Миропомазании, обновляет все его естество, позволяет вновь стать в Боге хозяином своей судьбы и в новизне жизни возобновить путь, который ведет его к полному здоровью во Христе и к принятию полноты обоживающей благодати. Таинство Покаяния — это как Крещение на другом уровне, обряд обновления, который умерщвляет то, что вновь возникает от «ветхого человека», и делает его прошлые нездоровые поступки преодоленным прошлым, чтобы вновь жил новый человек Крещения.

Получив отпущение грехов, кающийся должен поцеловать крест — знак победы Христа над грехом, болезнью и смертью, и Евангелие — знак новой жизни во Христе.

97. Из молитв на сон грядущим. — *Примеч. ред.*

98. См.: Требник. М., 2014. С. 88.



В оставлении грехов кающийся примиряется и воссоединяется со Святой Церковью Христовой. Грех отделял его от Тела Христова, от благодати, от общения со святыми, от церковной общины. Таинство отменяет эти преграды, эти патологические разрывы отношений с Богом и с братьями, и исторгает кающегося из его смертельной замкнутости. Он может снова стать полностью причастным таинству алтаря<sup>99</sup> и «таинству брата»<sup>100</sup> и вновь занять подобающее место среди чад Божиих. Обретая источник благодати, от которого он ранее отвернулся, кающийся может в Духе продолжать богочеловеческое возрастание *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13) — прообраза его природы, образца и основы здоровья и святости.

## 5. ЕВХАРИСТИЯ

Евхаристия предстает величайшим из таинств<sup>101</sup>. «Нельзя ни представить себе что-то большее, ни что-то прибавить к этому»<sup>102</sup>. Поистине, она есть «таинство, вбирающее в себя полноту Божественного дарения»<sup>103</sup>, и в этом таинстве мы получаем уже не «дары Духа Святого, сколь бы изобильны они ни были, но Самого Благодетеля, сокровище, содержащее в себе всю полноту милостей»<sup>104</sup>. «Здесь речь идет об обладании Воскресшим»<sup>105</sup>, «мы обладаем Им Самим, а не чем-то от Него»<sup>106</sup>. Это таинство является завершением всех прочих, таким, к которому устремлены все остальные таинства<sup>107</sup>.

Приобщаясь Тела и Крови Христовых, в которых *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9), человек принимает Самого Бога в свою душу и тело<sup>108</sup>. Евхаристия не просто уподобляет человека Христу, как другие таинства, но соединяет его со Христом в действительности: *Ядый мою Плоть и пий мой Кровь во Мне пребывает, и Аз в нем* (Ин. 6, 56). Тело и Кровь Христовы распространяются по всем нашим членам, «так что мы становимся христоносителями»<sup>109</sup>. «Так, по словам блаженного Петра, мы бываем *причастниками Божеского*

99. Таинству Причастия. — *Примеч. ред.*

100. Выражение, приписываемое свт. Иоанну Златоусту, которое означает любовь к ближнему и общению, единение с ним. — *Примеч. ред.*

101. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 60.

102. Там же. 4, 3.

103. Феодор Студит, прп. Антирретик 4, 9 // PG 99, 340.

104. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 1.

105. Там же.

106. Там же. 4, 8.

107. Там же. 4, 67.

108. Там же. 4, 26.

109. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 4, 3.

*естества* (2 Пет. 1, 4)», — учит святитель Кирилл Иерусалимский<sup>110</sup>. Через это таинство «Бог смешивается с нашей тленной природой, чтобы обожить человечество, делая так, чтобы оно разделяло Его Божество», — отмечает святитель Григорий Нисский<sup>111</sup>, который пишет также: «Как малая закваска, по слову апостола<sup>112</sup>, заставляет подниматься все тесто, так тело, вознесенное Богом к бессмертию, единожды войдя в наше тело, изменяет его и преобразует в Свою собственную сущность»<sup>113</sup>.

Это таинство подает человеку пищу, которая соответствует второму рождению<sup>114</sup>, благодаря ему он восстанавливает свою подлинную природу. Оно совершенно во всех отношениях, замечает святой Николай Кавасила, «и нет у верных ни одной нужды, которой бы оно полностью не соответствовало»<sup>115</sup>.

Вот почему святые отцы видят в нем не просто лекарство<sup>116</sup>, но лекарство всех лекарств, способное исцелить все недуги, сопряженные с грехом. «Нет болезни, которая не отступила бы перед силой этого средства», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>117</sup>. «Мы вкусили того, что разобщает нашу природу, и неизбежно нуждаемся в том, что воссоединяет разобщенные элементы. Это средство, проникая в нас, изгоняет, благодаря своему обратному действию, пагубное влияние яда, прежде вошедшего в наше тело. Каково же это средство? Не что иное, как это прославленное тело, которое оказалось сильнее смерти, став для нас источником жизни», — отмечает святитель Григорий Нисский<sup>118</sup>. Святой Николай Кавасила характеризует Евхаристию как «единственное лекарство от недугов нашей природы»<sup>119</sup>. «Нам необходимо прибегать к этому лекарству не один раз, а постоянно... нужно, чтобы врач постоянно расточал нам свои заботы, дабы [нас] исцелить», — говорит он<sup>120</sup>. «Да будут ми святая сия во исцеление... души и тела», — обращается ко Христу верующий перед причастием в молитве, составленной святителем Василием Великим<sup>121</sup>. То же прошение звучит в первой благодарственной молитве по причащении. И еще в одной молитве, автором которой является святитель Иоанн Златоуст, при-

110. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения тайноводственные 4, 3.

111. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 37.

112. Ср. 1 Кор. 5, 6.

113. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 37.

114. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 13.

115. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 4, 34. Ср.: Там же. 4, 1; 3; 7.

116. Ср.: Игнатий Антиохийский, *свт.* Письмо к Ефесянам 20, 2; Климент Александрийский. Портретик 10, 106, 2; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 4, 35; 55; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 8, 18; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 7, 30.

117. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

118. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 37.

119. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 4, 23.

120. Там же. 4, 35.

121. Молитва перед Причастием 5-я.

частник говорит Христу о своем желании вернуть своим душе и телу полное здравие<sup>122</sup>. Преподобный Иоанн Газский пишет о причащении Святых Таин: «Грешников, которые приступают к ним как раненные, нуждающиеся в помощи, — вот кого исцеляет Господь»<sup>123</sup>.

Тело и Кровь Господни, принятые причастником, обладая свойством распространяться по всему телу и душе и тесно сливаться с ними<sup>124</sup>, тем самым проявляют свою врачевательную силу во всем естестве человека. Они очищают душу и тело причастника<sup>125</sup> от всякого греха и всякой скверны<sup>126</sup>, исцеляют его от всех духовных болезней, которые могли поразить его после Крещения из-за небрежного отношения к принятым в Крещении дарам. Покаяние и борьба с грехами, разумеется, сами по себе уже являются лекарством, но они оказываются неэффективными, если не дополняются этим основополагающим лечением — Евхаристией<sup>127</sup>.

Святые Дары, по замечанию святого Николая Кавасилы, имеют силу «исправлять [в нас] образ [Божий], как только он исказится»<sup>128</sup>, «восстанавливать красоту нашей души»<sup>129</sup>, «исцелять нашу материю, которая вот-вот истлеет»<sup>130</sup>, и «исправлять нашу уклоняющуюся волю»<sup>131</sup>. Они собирают воедино разделенное человеческое естество, разрушенное грехом, и восстанавливают его целостность. «Мы вкусили того, что разобщает нашу природу, и мы неизбежно нуждаемся в том, что воссоединяет разобщенные элементы», — пишет святитель Григорий Нисский, напоминая о лекарстве Евхаристии<sup>132</sup>. Кроме того, Святые Дары, как сказано в молитвах перед святым Причащением и после него, обладают силой полностью рассеивать ложные умозаключения человека<sup>133</sup>, его дурные помыслы<sup>134</sup>, а также препятствовать возникновению и развитию всех дурных привычек<sup>135</sup>. Они хранят его от всякого зла и от бесовских нападков<sup>136</sup>. Они стоят на страже его души и тела<sup>137</sup>.

122. Например, молитвы перед Причастием 2-я и 7-я.

123. *Иоанн Пророк, прп.* Ответы 464 (461).

124. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3.

125. Молитва перед причастием 2-я.

126. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 4, 13; *Николай Кавасила, св.* Жизнь во Христе 4, 51.

127. *Николай Кавасила, св.* Там же. 4, 23.

128. Там же. 4, 35.

129. Там же. 4, 52.

130. Там же. 4, 35.

131. Там же.

132. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово 37.

133. См.: молитвы перед Причастием 5-я, 9-я; молитва после Причастия 3-я.

134. См.: молитвы перед Причастием 5-я, 7-я, 9-я.

135. Ср., например: молитвы перед Причастием 2-я, 3-я, 9-я.

136. Там же.

137. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 4, 13.

Эта пища, насыщающая душу и тело<sup>138</sup>, поддерживает их<sup>139</sup>, укрепляет<sup>140</sup> и утверждает<sup>141</sup>. Кроме того, она умиротворяет духовные способности<sup>142</sup>. Если разобщенность с Богом сделала человека смертным, то это таинство восстанавливает общение и возвращает его к жизни<sup>143</sup>. Оно является для него даже единственным источником жизни<sup>144</sup>. «Возрождать тех, кто изнемог и погиб из-за греха, подобает только таинству престола», — пишет святой Николай Кавасила<sup>145</sup>. Подавая человеку Того, Кто есть начало всякой жизни и вообще самой жизни, эта пища в высшей степени оживотворяет его естество: через это таинство человек принимает Самого Бога<sup>146</sup>, саму Божественную жизнь. «Неосомненно, материальная пища тоже поддерживает жизненные силы, — объясняет святой Николай Кавасила, — но не так, как евхаристический хлеб: ибо, не имея жизни в себе, она сама по себе не сообщает нам жизнь... тогда как Хлеб жизни имеет жизнь в Себе Самом, и именно Им живут те, кто Ему приобщается». В первом случае «материальная природа усваивается тем, кто принимает ее в себя... В приобщении все наоборот: именно Хлеб жизни изменяет, преобразует и уподобляет Себе того, кто его вкушает»<sup>147</sup>. Таким образом, причастие позволяет человеку жить вечно<sup>148</sup>, делая его нетленным<sup>149</sup>. Вот почему Климент Александрийский называет его «лекарством (φάρμακον) бессмертия»<sup>150</sup>, а священномученик Игнатий Богоносец<sup>151</sup> описывает его как «противоядие, чтобы не умереть, но жить в Иисусе Христе вовеки»<sup>152</sup>.

## 6. ЕЛЕОПОМАЗАНИЕ

Таинство Елеопомазания, называемое еще Елеосвящением, — это таинство, специально предназначенное для больных.

138. Иустин Философ, мч. Первая апология 66; Ириней Лионский, св. Против ересей 5, 2, 2–3; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3.

139. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.

140. Молитва перед Причастием 9-я; Ириней Лионский, св. Против ересей 5, 2, 2–3.

141. Ириней Лионский, св. Против ересей 5, 2, 3.

142. Молитва перед Причастием 9-я.

143. См. Ин. 6, 57.

144. См. Ин. 6, 52.

145. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 12.

146. Ср. Ин. 6, 56.

147. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 37.

148. Ср. Ин. 6, 51–58; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.

149. Ириней Лионский, св. Против ересей 5, 2, 3; Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.

150. Климент Александрийский. Протрептик 10, 106, 2.

151. Игнатий Богоносец, свт. Послание к Ефессянам 20, 2.

152. Там же.

Уже в Евангелиях мы встречаем повествования о помазании и о связанных с ним многочисленных исцелениях, совершенных апостолами. *Многих больных мазали маслом и исцеляли*, — повествует евангелист Марк (6, 13). И святой апостол Иаков упоминает о нем и советует прибегать к нему в Церкви такими словами: *Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5, 14–15). Церковь сохранила эту апостольскую практику, подавая таинство Соборования не только умирающим, но и всем больным, которые об этом просят, даже если их состояние не является тяжелым, и совершать его можно неограниченное число раз. Оно обращено преимущественно к тем, кто болен телесно, но его целью является также исцеление больных духовно, поэтому мы вправе здесь о нем говорить. Впрочем, многие древние евхологии предписывают участие в таинстве Елеосвящения всем, кто присутствует при совершении службы.

В идеале таинство совершается собором семи священников — теми самыми старцами (πρεσβύτεροι) Церкви, о которых упоминает апостол Иаков. Служба состоит из трех больших частей, которые мы опишем лишь вкратце, коснувшись самых значимых моментов<sup>153</sup>.

Первая часть — «чин молебного пения» (παράκλησις) о тех, кто будет принимать таинство.

Вторая часть посвящена благословению святого масла, которое будет использоваться для помазания. Помолившись «о еже благословитися елею сему силою и действием и наитием Святаго Духа», семь священников поочередно произносят эту молитву: «Господи, милостию и щедротами Твоими исцеляя сокращения душ и телес наших... освяти елей сей, якоже быти помазующимся от него во исцеление, и в пременение всякия страсти, скверны плоти и духа, и всякаго зла».

Третья значимая часть службы посвящена помазанию больного каждым из священников.

Каждое помазание предваряется чтением отрывка из апостольских посланий и отрывка из Евангелия; для этих четырнадцати чтений Церковью были отобраны повествования, в которых речь идет о болезни и исцелении как с точки зрения больного, так и с позиции тех, кто его окружает<sup>154</sup>.

153. Подробное описание и полный текст службы можно найти в: Требник. М., 2014. С. 150–237. В случае, если невозможно собрать семь священников, таинство могут совершать трое, двое и даже один. Кроме того, бывает необходимость в сокращенной службе (см.: Там же. С. 238–252).

154. Перед первым помазанием: Иак. 5, 10–16 и Лк. 10, 25–37; перед вторым помазанием: Рим. 15, 1–7 и Лк. 19, 1–10; перед третьим помазанием: 1 Кор. 12, 27–13, 8 и Мф. 10, 1; 5–8; перед четвертым: 2 Кор. 6, 16–7, 1 и Мф. 8, 14–23; перед пятым: 2 Кор. 1, 8–11 и Мф. 25, 1–13; перед шестым: Гал. 5, 22–6, 2 и Мф. 15, 21–28; перед седьмым: 1 Фес. 5, 14–23 и Мф. 9, 9–13.

Затем каждый священник, который будет помазывать, произносит молитву. Семь различных молитв, которые прозвучат, являются центральным местом службы. Призывая милосердие и сострадание, которые Господь всегда являл людям, в них просят о том, чтобы Он сохранил жизнь больного, смягчил его страдания, исцелил и укрепил его тело, но в то же время, и прежде всего, чтобы простил ему грехи, духовно укрепил его, спас и освятил, возродил все его существо и обновил во Христе его жизнь. В каждой молитве особо выделяется один из этих моментов, но во всех утешение души соединяется с утешением тела, а духовное исцеление — с исцелением физическим, подчеркивается фундаментальная важность первого, но не отказывается в значимости и второму.

Затем происходит помазание, которое сопровождается молитвой: «Отче Святой, врачу душ и телес, пославый Единородного Твоего Сына Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (имярек) от обдержания его телесных и душевных немощи, и оживотвори его благодатию Христа Твоего... Яко Ты еси источник исцелений, Боже наш».

Затем все семь священников вместе возлагают раскрытое Евангелие на голову болящего и произносят покаянную молитву, в которой просят у Бога оставления его грехов. Вообще вся служба пронизана покаянным настроением, которое объясняется прежде всего тем, что целью таинства является не только исцеление телесных недугов, но и, как мы подчеркивали, исцеление недугов духовных и прощение грехов, что созвучно наставлениям апостола Иакова и соответствует двойному значению глагола *σφῆν*, который он употребляет: *Молитва веры исцелит/спасет болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5, 15).

## ГЛАВА 3

# СУБЪЕКТИВНЫЕ УСЛОВИЯ ИСЦЕЛЕНИЯ И ЗДОРОВЬЯ ВО ХРИСТЕ

### 1. ВОЛЯ К ИСЦЕЛЕНИЮ

По замечанию преподобного Симеона Нового Богослова, Крещения «самого по себе недостаточно для нашего спасения»<sup>1</sup>. То же самое можно сказать и о других таинствах — как по отдельности, так и вместе взятых. Человек, принявший их, в действительности становится новой тварью, подобной Христу, лишь при условии, что он всем своим существом раскроется навстречу поданной ему Духом благодати, что он обратит все свои способности и свою жизнь к Богу. Иными словами, объективные условия нашего исцеления и обожения, каковыми являются таинства, должны дополняться условиями субъективными: нашим свободным участием, нашим добровольным личным соработничеством. Как пишет святой Николай Кавасила, таинства подают нам жизнь во Христе, но при некотором участии человека<sup>2</sup>. Тому же святому принадлежат слова: «Жизнь во Христе состоит в соработничестве Божественного, зависящего собственно от Бога, и человеческого, то есть нашей доброй воли, нашего усилия, нашего рвения»<sup>3</sup>.

Господь, уважая человеческую свободу, не мог бы навязать человеку Свою благодать и преобразить его, если бы тот не избрал и не пожелал этого всем своим существом. Он не мог бы вытеснить его Собой и действовать вместо него. «Человек, — пишет преподобный Макарий Великий, — от природы обладает произвольной деятельностью и той, которой требует от него Бог. Так, Писание требует, чтобы человек прежде всего размышлял, чтобы по размышлении он возлюбил и, наконец, чтобы он действовал добровольно. Что касается

1. Симеон Новый Богослов, *прп. Нравственные слова* 10, 448.

2. Ср.: Николай Кавасила, *св. Жизнь во Христе* 1, 66; *Изъяснение Божественной Литургии* 1, 2.

3. Николай Кавасила, *св. Жизнь во Христе* 1, 16.

решений, принимаемых рассудком, поддержки труда и исполнения дела, то это подает Божественная благодать тому, кто хочет и кто верит. Итак, воля человека — это вспомогательное средство, связанное с его существом. Без этой воли Сам по Себе Бог не делает ничего (хотя и может) из уважения к свободной воле человека. Действенность помощи Божией зависит от воли человека»<sup>4</sup>.

Иными словами, хотя исцеление и спасение возможны единственно во Христе и даруются нам только в Церкви Духом Святым, они предполагают согласие и активное соработничество человека. Как говорит преподобный Макарий Великий, требуется, чтобы человек «привел свою собственную волю в согласие с благодатью»<sup>5</sup>. Исцеление и спасение осуществляются в синергии<sup>6</sup> Божественной благодати и человеческого усилия. Преподобный Макарий Великий утверждает, что если душа «не действует сообща с благодатью Духа, который обитает в ней, тогда она постыдным и позорным образом совлекается своего достоинства и лишается жизни, так как становится... неспособной к общению с Небесным Царем»<sup>7</sup>. Во всех таинствах, и особенно в Крещении, Бог подает человеку Свою благодать без всяких ограничений. А человеку надлежит не только сохранить ее, но и усвоить, сделать частью себя и заставить плодоносить в себе, открывшись ей, дав ей проникнуть в себя и преобразить себя, подчинив себя ей, приведя все свое естество и все свое существование в согласие с ней<sup>8</sup>. Так, блаженный Диадок Фотикийский отмечает, говоря о Крещении: «Мы возрождаемся посредством воды... вследствие чего очищаемся и духовно и телесно, если приступаем к Богу с полным расположением»<sup>9</sup>.

С одной стороны, человек должен стараться сохранить полученную им благодать. Вот что пишет святой Николай Кавасила: «Передача нам этой жизни изначально зависит исключительно от силы Христовой, но для того, чтобы сохранить эту переданную жизнь и оставаться живыми, требуется еще и наше соработничество. Необходимо человеческое содействие и наше личное усилие, чтобы сохранить нетронутой благодать, чтобы сберечь ее»<sup>10</sup>. Это не означает, что благодать Крещения может быть отнята от человека: она пребывает неотъемлемо с тем,

4. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 37, 10.

5. Там же. 15, 5.

6. Об этом понятии, его месте и его значении в православной богословской и аскетической традиции см.: *Lossky V. Théologie mystique de l'Église de l'Orient*. Paris, 1944. P. 194–196; *Lot-Borodine M. La déification de l'homme*. Paris, 1970. P. 216–222. Сам термин «синергия» часто используется святыми отцами, например прп. Макарием Египетским, прп. Марком Подвижником, св. Николаем Кавасилой.

7. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15, 2.

8. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 16; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 7.

9. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 78.

10. Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 1.



кто ее воспринял, кем бы он ни стал, как это подчеркивал, в частности, преподобный Серафим Саровский<sup>11</sup>. Но человек может утратить ее. Вот как объясняет это преподобный Макарий Великий: «Что же означают слова Духа не угашайте (1 Фес. 5, 19)? Последний неугасим и светел, но ты, ты угас по отношению к Духу, когда воля твоя небрежна и когда ты не согласишься с Ним»<sup>12</sup>.

С другой стороны, человек должен стараться развивать благодать. Это не означает, что благодать отсчитана человеку, что она была дана ему лишь частично. В Крещении он получает всю полноту благодати<sup>13</sup>. Но ему надлежит самому развиваться сообразно ей, в ней и благодаря ей. Вот почему святитель Григорий Нисский говорит, что «преобразование нашей жизни, которую производит перерождение, не может быть преобразованием, если ничего не изменится в нашей жизни»<sup>14</sup>, и даже говорит, что «если жизнь, которая следует за посвящением, не отличается от той, которая была прежде», если во всем нашем существе и во всей нашей жизни мы не стремимся соответствовать образу Божию, восстановленному в нас, «вода [Крещения] в этом случае — всего лишь вода»<sup>15</sup>.

Иначе говоря, то, что человек потенциально имеет в своей природе по благодати, тем он лично должен стать на деле по своей свободной воле, всем своим естеством и всей своей жизнью, ибо, как предупреждает святитель Григорий Нисский, «чем вы не стали, тем вы не являетесь»<sup>16</sup>. Блаженный Диадок Фотикийский, в свою очередь, уточняет, что если первое из благ, дарованных по благодати Крещения, — это немедленное восстановление образа Божия, то второе благо — подобие Божие — «ожидает нашего содействия, чтобы совершиться»<sup>17</sup>.

Преподобный Марк Подвижник наиболее точно и настойчиво из всех святых отцов подчеркивает это, в частности, в своем трактате о Крещении<sup>18</sup>. Он подробно говорит о том, что «святое Крещение совершенно»<sup>19</sup>: в нем человек получает совершенную благодать Духа Святого<sup>20</sup>, благодать полного очищения<sup>21</sup>,

11. Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни.
12. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 27, 9.
13. Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 15; 16; 17; 30; К тем, которые думают оправдаться делами 85.
14. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 40.
15. Там же.
16. Там же. О предыдущем различии см.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 6 // PG 90, 280CD.
17. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.
18. Напомним, что под «крещением» прп. Марк Подвижник подразумевает, как и все отцы, Крещение и Миропомазание в совокупности.
19. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 2.
20. Там же. 15; 16; 17; 30; К тем, которые думают оправдаться делами 85.
21. Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 4.

полного избавления<sup>22</sup>, всецелого освящения<sup>23</sup>. Если, уже будучи крещены, мы продолжаем грешить, жить в страстях, претерпевать последствия греха, быть духовно больными, то это не имеет никакого отношения к тому, что мы продолжаем претерпевать последствия первородного греха, ибо от него мы омыты, или к тому, что это навязано нам диаволом, так как мы освобождены от его власти. Это может иметь отношение лишь к нашему небрежению, это касается только нашей ответственности. Благодать, воспринятая нами, совершенна — это мы оказываемся несовершенными по сравнению с ней<sup>24</sup>. Благодать, которой мы обладаем во всей полноте, открывается и проявляет свое действие только соразмерно нашей вере, нашей надежде и, как правило, соразмерно соблюдению заповедей<sup>25</sup>.

В Крещении Бог даровал нам полноту Своей благодати, она пребывает в нас, но не навязывается нам. Уважая нашу свободу, Он не принуждает нас к тому, чтобы принимать ее плоды<sup>26</sup>. Человек совершенно очищается в Крещении, но остается свободным грешить. И если он грешит, то становится таким же скверным, как прежде<sup>27</sup>. Поэтому ему необходимо бороться, чтобы не возвращаться назад и не впадать вновь в грехи и страсти<sup>28</sup>. Всякий грех, совершенный после Крещения, связан не с несовершенством Крещения, а с нашим маловерием и с нашим небрежением в исполнении заповедей<sup>29</sup>. В наших прегрешениях мы должны винить только себя, а не Адама или сатану, потому что в Крещении мы были полностью освобождены от склонности ко злу, унаследованной от первородного греха<sup>30</sup>, и от всякого тиранического принуждения ко греху, производимого диаволом<sup>31</sup>. Мы располагаем полной свободой, и грехи, которые мы творим после Крещения, вызваны только злоупотреблением этой свободой<sup>32</sup>. После Крещения мы продолжаем подвергаться искушениям<sup>33</sup>, мы не можем воспрепятствовать этому, так как это исходит от диавола. И за это мы не несем никакой ответственности<sup>34</sup>, но в наших силах отвергнуть эти внушения. Перед лицом искушения мы полностью свободны<sup>35</sup>.

22. *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 8; 13; 15.

23. Ср.: Там же. 15.

24. Ср.: Там же. 16.

25. Ср.: Там же.

26. Ср.: Там же. 4; 22.

27. *Марк Подвижник, прп.* Слово о покаянии 12.

28. *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 7.

29. Ср.: Там же. 4; 11.

30. Ср.: Там же. 9; 11.

31. Ср.: Там же. 4; 13; 22.

32. Ср.: Там же. 5; 6; 8; 14.

33. Ср.: Там же. 13; 22.

34. Ср.: *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 25.

35. Ср.: Там же. 22.

Крещение дало нам силу сопротивляться и побеждать искушителя<sup>36</sup>. Ничто из того, что мы не принимаем, не может нас затронуть или остаться в нас<sup>37</sup>. Если мы уступаем искушениям, то это означает, что они нам приятны и что мы в этом совершенно свободны.

Грех вновь действует в нас только потому, что мы возлюбили его<sup>38</sup>. Это вызвано только нашим небрежением<sup>39</sup>. Действие зла, присутствующего в нас, вызвано лишь двумя причинами: оставлением заповедей и дурными поступками, добровольно совершенными после Крещения<sup>40</sup>. Полное избегание греха, следовательно, возможно при помощи благодати Крещения, оно даже уже доступно нам, но сохранение чистоты, данной нам, требует веры и надежды, сопротивления искушениям и деятельного исполнения заповедей.

Также проявление освящающей и обоживающей благодати, которая в полной мере, но прикровенно (μυστικῶς) дана нам в Крещении, требует нашего усилия. Она открывается, являет себя на деле (ἐνεργῶς), позволяет почувствовать свои плоды только соразмерно нашей вере<sup>41</sup>, нашей надежде<sup>42</sup> и нашему исполнению заповедей<sup>43</sup>. Вот почему если эта благодать не может возрастать в нас — ибо она совершенна и нет ничего, что могло бы быть к ней добавлено нашими собственными усилиями, — то мы можем возрастать в ней<sup>44</sup>. Добродетели, которые мы можем стяжать, будут не чем иным, как постепенным раскрытием этой благодати Крещения, соразмерным нашему исполнению заповедей<sup>45</sup>.

То же самое можно сказать о Евхаристии: хотя она подает крестившемуся Самому Христа во всей полноте и распространяет Его по всем членам тела и всем силам души, но при этом она не действует автоматически и в каком-то смысле магически. Здесь Господь тоже не принуждает человека, и воздействие таинства зависит от душевного расположения того, кто его принимает: само по себе оно обладает силой, но действует, только если причащающийся расположен принять его подобающим образом. В молитвах перед Причастием даже подчеркивается, что тот, кто недостойно причащается, вкушает и пьет себе

36. Ср.: *Марк Подвижник*, *прп.* О святом Крещении 11.

37. Ср.: Там же. 8.

38. Ср.: Там же. 8; 12.

39. Ср.: Там же. 9; 11.

40. Ср.: Там же. 9.

41. Ср.: Там же. 15; 16.

42. Ср.: Там же. 15.

43. Ср.: Там же. 15; 16.

44. Ср.: Там же. 17; 30.

45. Ср.: Там же. 16. Ср.: Там же. 30, где резюмирована эта концепция. *Прп. Симеон Новый Богослов*, как мы покажем далее, развивает схожее понимание, особенно в: *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Нравственные слова 13, 236–250.

в осуждение<sup>46</sup>. И те же молитвы, равно как и благодарственные после Причащения, побуждают христианина открыться всем своим существом Тому, Кого он принимает, и стать полностью восприимчивым к Его врачующему и освящающему действию, действовать так, чтобы усвоить принятый дар. Как и благодать Крещения, благодать Евхаристии подается всем причастникам во всей полноте, но проявляется в них по-разному, пропорционально их внутреннему расположению и тому, как они соблюдают заповеди<sup>47</sup>. Это объясняет, как отмечает святой Николай Кавасила, «почему люди сохраняют признаки болезней и рубцы от прежних ран: потому что они недостаточно об этом побеспокоились и потому что их подготовка не соответствовала силе врачующего средства»<sup>48</sup>.

Те же замечания применимы ко всем остальным таинствам. Преподобный Максим Исповедник обобщает: «Каждый из нас обладает явленной силой Духа соразмерно той вере, которую имеет, то есть каждый — управитель собственной благодати»<sup>49</sup>. Поэтому можно сказать словами святителя Иоанна Златоуста: «После благодати Божией все зависит от нас и нашего усердия»<sup>50</sup>.

Для того чтобы человек *ipso facto*<sup>51</sup> оказался избавлен от всех своих недугов, недостаточно существования всемогущего доктора, способного исцелить все. Нужно, чтобы человек пришел к доктору. А прежде того нужно, чтобы он пожелал обрести утраченное здоровье. Чтобы получить от Христа исцеление своих болезней, человек должен прежде всего захотеть исцелиться. Он должен и обратиться к Нему, и призвать Его из всех сил, ибо, по словам святителя Иоанна Златоуста, «Божественный Врач не исцеляет нас против нашей воли»<sup>52</sup>, а блаженный Феодорит Кирский пишет: «Врач душ не оказывает давления на тех, кто не хочет воспользоваться его лечением»<sup>53</sup>. Поэтому в первую очередь необходимо, чтобы человек не отказывался признать свое состояние, увидеть свои недуги и, осознав их, не отказывался или, по крайней мере, не пренебрегал призыванием Того, Кто может их излечить. «К тем, кто искренне ищет лекарства, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — исцеление не замедлит прийти от истинного Врачевателя душ, и прежде всего к тем, кто не закрывает глаза на собственные болезни из-за отчаяния или небрежения, но, вовсе не пытаясь утаить свои раны или дерзко отвергнуть лечение... прибегает

46. См.: Последование ко Святому Причащению, особенно молитву, произносимую священником перед причащением себя и мирян: «Да не в суд и не во осуждение будет мне причащение Святых Твоих Таин, Господи...» (Служебник. М., 2009. С. 166).

47. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 56.

48. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 4, 55.

49. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 54 // PG 90, 516D; CCSG 7, 455.

50. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 5, 24.

51. В действительности.

52. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 28, 4.

53. Феодорит Кирский, *блж.* Исцеление эллинских болезней 5, 4.

со смиренной и все же трезвенной душой к Небесному Врачу из-за болезней, вынужденно приобретенных по неведению, заблуждению или злополучной необходимости»<sup>54</sup>.

Для Небесного Врача нет неизлечимых болезней: человеку достаточно обратиться к Нему и всей душой положиться на Него, чтобы избавиться от недугов. «Язвы твои не превышают опытности твоего Врача. Предай только себя Ему с верой, поведай этому Врачу твою болезнь», — советует святитель Кирилл Иерусалимский<sup>55</sup>. О том же говорит святитель Василий Великий: «Великий Врач душ готов исцелить твой недуг... Если ты предаешь себя Ему, Он не замедлит»<sup>56</sup>. Преподобный Макарий Великий тоже упоминает об этом минимальном условии исцеления — об обращении к врачу: «Если бы слепой не закричал, если бы кровоточивая не приблизилась к Господу, они бы не исцелились»<sup>57</sup>. Он подчеркивает, что всякий человек — даже тот, кто больше всех ослаблен болезнью, — в состоянии выполнить по меньшей мере это условие: «Если кого-то поразила болезнь или горячка, то тело распростерто на ложе и не может делать ничего из земных дел, но в то же время язык говорит об этих делах и ум не пребывает в покое... он принимается искать врача и отправляет своих друзей искать его. Так же душа впадает после нарушения заповеди в болезнь страстей и остается совершенно без сил. Но если она приближается к Господу, верит, что получит от Него помощь, и отвергает свою прежнюю отвратительную жизнь, даже если душа лежит в болезни греха, не будучи способна совершать дела жизни по-настоящему, она всегда хранит власть предать себя на пожизненное наказание, умолять Господа и искать истинного врача»<sup>58</sup>.

Подводя итог, можно сказать, что от желающего исцелиться не требуется многих усилий<sup>59</sup>. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что простого желания выздороветь, простого движения нашей воли достаточно для того, чтобы получить от Христа здоровье для нашей души. И это должно было бы побудить нас заботиться о лечении, но мы склонны все свои попечения направлять скорее на наше тело, болезни которого все же, с духовной точки зрения, менее тяжки, а лечение подразумевает куда больше хлопот: «Телесные недуги не всегда легко лечить, но всегда с легкостью можно помочь болезням души. Для телесных болезней требуются лекарства и деньги, а исцеление души не требует ни хлопот, ни трат. Сколько труда стоит закрыть мучительные раны на теле... Для души ничего этого не нужно. Достаточно хотеть, желать — и все приводится

54. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 19, 12.

55. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 6.

56. Василий Великий, *свт.* Письма 46, 6.

57. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 20, 8.

58. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 27, 2, 4.

59. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 27, 25–29.

в порядок... Господь захотел, чтобы мы могли исцелить эту часть нас самих, самую драгоценную, самую необходимую, легко, без трат и без боли... Когда речь идет о теле, тогда никто ничего не сберегает: совершают расходы, зовут врачей, выносят самые жестокие страдания, и, однако, в этих недугах нет ничего постыдного. Душу же мы презираем, и это тогда, когда она не нуждается в деньгах, когда нам никого не приходится беспокоить и выносить какую-то боль, когда решения, акта воли достаточно, чтобы вернуть душе все ее здоровье»<sup>60</sup>.

Однако воля к исцелению должна проявляться не только в том, чтобы призвать врача, но и в том, чтобы применять предписанные им лекарства. «Если тот, кто болен, отправится за доктором, нужно, чтобы он соблюдал предписания врача», — отмечает преподобный Варсонофий Великий<sup>61</sup>, говоря также: «Всякий, кто идет к доктору и не соблюдает в точности назначений врача, не может освободиться от недуга»<sup>62</sup>. Святитель Иоанн Златоуст равным образом настаивает на том, что больному нужно действовать сообща с врачом и способствовать тому, чтобы лекарства подействовали, а в случае с духовными недугами быть со Христом и всем своим существом желать того, чего хочет Он для нашего выздоровления: «Когда речь идет об исцелении тела, различают три вещи или, скорее, четыре или пять: врача, его искусство, больного, его болезнь, силу лекарств. От соотношения этих вещей зависит характер борьбы. Если врач, врачевательное ремесло и лекарства имеют помощь в виде воли больного, то они побеждают болезнь. Если, напротив, больной отказывается помогать им, то он сам себя отдает во власть болезни. Иногда даже он сражается заодно с болезнью против врача, лекарств и медицины — и тогда он убивает себя. В настоящем случае то же самое или, скорее, здесь нечто куда более выдающееся... Когда врачом является Бог, тогда лишь бы вы были с Ним — и ваша язва будет неминуемо излечена»<sup>63</sup>. Итак, «если наш Великий и Небесный Врач дал нам лекарства... то где искать причину нашего поражения, как не в слабости нашей воли?» — спрашивает преподобный Варсонофий Великий<sup>64</sup>.

Когда человек изъявляет желание исцелиться и лично прибегает к божественному врачеванию, тогда это проявляется, в частности, в пяти важнейших состояниях, обуславливающих его жизнь во Христе и позволяющих принять, усвоить и заставить плодоносить врачующую и спасительную благодать, подаваемую Духом Святым в церковных таинствах: это вера, покаяние, молитва, надежда и исполнение заповедей.

60. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 8, 3.

61. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 59 (150).

62. Там же. 61 (152).

63. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Псалмы 6, 3.

64. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 61 (152).

## 2. ЛЕКАРСТВО ВЕРЫ

Вера является началом новой жизни, которую человек призван вести в Боге. Она — самая мощная движущая сила, на которую он может положиться, чтобы вести такую жизнь<sup>65</sup>.

Мы видели, что вера — одно из состояний, которые крестившийся должен испытывать, чтобы суметь сохранить воспринятую благодать и чтобы она в действительности проявлялась в нем<sup>66</sup>. Для того, кто не принял Крещения или после Крещения вновь впал в недуг, вера — первое условие исцеления. Больной человек должен не только обратиться ко Христу, но еще и поверить в Него. Через веру он признает Его как единственного Врача, способного по-настоящему исцелить его недуги, взывает к Нему и имеет решимость принять от Него исцеление и спасение.

Такое отношение предполагает, что падший человек должен приложить усилие для преодоления небрежного и безразличного отношения к своему падшему состоянию и духовным недугам, а также для преодоления сопротивления собственных страстей, которые противостоят врачующей и спасительной благодати Божией. Блаженный Августин открывает нам, что сопротивление Богу-Врачу мешает человеку избавиться от тех зол, которые мучили его до обращения: «Моя больная душа, которая не могла обрести исцеления, кроме как в вере, отказывалась исцеляться: она сопротивлялась Твоим рукам, Боже мой»<sup>67</sup>.

Обращая в своей вере желание и волю ко Христу, человек возвращает желанию естественный для него объект, а воле — ее нормальную цель. В самом акте веры происходит исцеление способностей человека, которые грех сделал нездоровыми, извратив их применение.

Однако вера, хотя постоянно подразумевает желание и особенно волю<sup>68</sup> — настолько, что ее можно определить как «добровольное согласие души»<sup>69</sup>, — является в каком-то смысле знанием. Она, по словам апостола Павла, есть *осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). Она есть определенное знание о духовных явлениях, полученное заранее и не напрямую, как это и должно происходить, пока не придет прямое знание/опыт<sup>70</sup>, который будет плодом этой веры<sup>71</sup>, когда христианин возрастет в достаточной мере. Она есть знание, которое человек приобретает путем добровольного принятия разумом

65. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 30.

66. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 15; 30.

67. Августин Иппонский, *блж.* Исповедь 6, 4.

68. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 83.

69. Феодорит Кирский, *блж.* Исцеление эллинских болезней 1, 91.

70. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 4; Феодорит Кирский, *блж.* Там же. 92; 94; 116.

71. Ср. Ин. 11, 40; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 25.

и всеми способностями души той истины, которая открыта Духом Святым в словах Христа, в свидетельстве апостолов, пророков, святых<sup>72</sup>.

По мере того как вера направляет человека к Богу и соединяет его с Ним, она освобождает его и оберегает от болезненной привязанности к самому себе, то есть от самолюбия<sup>73</sup>.

Но особенно врачевательное воздействие веры проявляется в том знании, которым она является и которое вместе с тем она сообщает человеку: как неведение для человека есть первая причина грехопадения и его недугов, так знание, которое он приобретает в вере, есть начало исцеления. Вера исцеляет его от того, что преподобный Иоанн Карпафийский называет «недугом неверия»<sup>74</sup>. Заболев из-за неведения Бога, человек обретает здоровье, вновь познавая Его через веру. «Для здоровья души достаточно знания о Боге», — учит один из святых отцов<sup>75</sup>. Об этом же пишет святой Иустин Философ: «Как благом для тела является здоровье, так благом для души — знание о Боге»<sup>76</sup>. Если человек после пребывания в неведении и в заблуждении, «ведомый верой в Господа, видит, как познать единого истинного Бога, это ли не есть исцеление и спасение?» — вопрошает преподобный Пахомий Великий<sup>77</sup>.

Снимая с разума человека один из главных покровов, мешающих ему видеть<sup>78</sup>, вера в определенной степени избавляет его от неведения и непременно — от всякого ошибочного знания о Боге, если вера истинна<sup>79</sup>. Верой, по замечанию блаженного Феодорита Кирского, все ложные знания, которые были в душе и являлись настоящим очагом инфекций, устраняются, уступая место Божественному знанию<sup>80</sup>. И тогда все мыслительные способности человека оказываются очищены верой, оздоровлены и возвращены к мудрости, которая свидетельствует об их нормальной работе. Поэтому блаженный Феодорит Кирский замечает, что Господь Своим наущением «сделал исполненными премудрости народы, которые прежде были похожи на сумасшедших и безумных»<sup>81</sup>.

Познав верой Того, Кто есть истина<sup>82</sup>, человек обретает подлинную свободу<sup>83</sup>. Познав Бога вновь, он обретает подлинное знание о себе самом, он вновь

72. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 79.

73. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28.

74. Иоанн Карпафийский, прп. Увещательные главы 46.

75. Апостегмы 10, 141.

76. Иустин Философ, мч. Фрагмент 9 (ed. J. C. T. Otto. P. 258).

77. Первое житие преподобного Пахомия Великого 47.

78. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 33, 90 и далее.

79. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 42.

80. Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 1, 85–88.

81. Там же. 4, 3.

82. Ср. Ин. 14, 6.

83. Ср. Ин. 8, 32.



знает, «чей он сын»<sup>84</sup> и «какова его природа»<sup>85</sup>. Он признает себя образом Божиим, призванным стяжать Его подобие. Он признает духовное измерение, которого был лишен из-за греха, а в нем — свое целостное человечество.

Через веру он осознает истинный смысл своего существования. Он избавляется от иллюзий и заблуждений, порожденных его незнанием жизни, также избавляется от чувства абсурдности, от тоски<sup>86</sup>, то есть отчаяния, которое мог бы почувствовать вследствие этого. Он «оставляет волны неустойчивой и изменчивой жизни, с тем чтобы войти в жизнь неизменную»<sup>87</sup>, и тогда обретает мир<sup>88</sup>, устойчивость — первоочередные условия здоровья. Человек неизбежно подвержен болезни, если он сомневается. В том, кто «колеблется в вере, торжествует болезнь», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>89</sup>. Вера полагает предел болезненному сомнению, неопределенности, колебаниям, нерешительности и неуверенности, которые делают человека подобным *морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой, не твердым во всех путях своих* (Иак. 1, 6,8). Когда вера крепка, глубока, целостна, всеобъемлюща, совершенна, тогда она исцеляет от двоедушия — недуга, который поражает тех, кто, обладая еще несовершенной верой, раздваивается в своих намерениях и действиях, обладает душой, поделенной между Богом и миром, а не предающей себя сразу с полным доверием Христу<sup>90</sup>.

84. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 38.

85. Там же.

86. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на 115-й Псалом.

87. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 39.

88. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на слова: «Знай, что в последние дни наступят времена тяжкие».

89. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 526 (523).

90. Двоедушие (διψυχία) — это не болезнь павшего человека вообще, а болезнь верующего, чья вера, как мы уже говорили, слаба, несовершенна. Иными словами, она является проявлением того, что прп. Исаак Сирин называет «больной верой» (см.: Слова подвижнические 12; 26). По этой причине мы не рассматривали и даже не упоминали ее в предыдущей главе, посвященной патологии павшего человека, и предпочли сказать о ней в этой главе, посвященной вере, которой она непосредственно касается. Достаточно сложно рассмотреть эту болезнь подробно, так как отцы упоминают о ней достаточно редко и никогда не дают точного ее описания. Термин διψυχος встречается в Послании апостола Иакова в двух местах (1, 8 и 4, 8), а также в Псалме 11, 1. Слова διψυχία, διψυχος, διψυχεῖν можно встретить, в частности, у мужей апостольских: в «Дидахе» (4, 4), в Послании к Варнаве (19, 5), в Посланиях свт. Климента Римского (Первое послание к Коринфянам 11, 2; 13, 2; Второе послание к Коринфянам 11, 2; 19, 2) и прежде всего в «Пастыре» Ерма (διψυχία: Видения 2, 2, 4; 3, 7, 1; 10, 9; 11, 2; Заповеди 9, 1; 6; 7; 9; 12; 10, 1, 1; 2, 2. διψυχος: Видения 3, 4, 3; Заповеди 5, 2, 1; 11, 13; 12, 4, 2; Подобия 1, 1; 7, 7, 1; 2; 9, 18, 3). Также они встречаются в святоотеческих творениях более поздних периодов: у свт. Иоанна Златоуста (Толкование на Псалом 11, 2), прп. Варсонофия (Ответы 72 (141); 846 (греческая нумерация)), Кирилла Скифопольского (Житие святого Иоанна Отшельника 23), прп. Иоанна Лествичника (Лествица 26, 26; 102), прп. Симеона Нового Богослова (Огласительные слова 28, 236; Нравственные слова 10, 900). Это понятие в латинизированной форме встречается также у прп. Иоанна Кассиана Римлянина (О правилах общежительных монастырей 7, 15, 2, “duplex cor” и “duplex animus”). На основании кратких упоминаний, содержащихся в этих различных фрагментах, можно сказать,

Поскольку вера научает человека знанию не только о себе самом, но и о всякой вещи, постольку она становится для него надежным проводником<sup>91</sup>. Она поддерживает его во всем и помогает ему идти верным путем во всех обстоятельствах<sup>92</sup>, избегать всяких заблуждений, «не быть одолеваемым всеми ветрами, как это бывает с ненадежной судьбой некрепко утвердившихся людей»<sup>93</sup>. Она, по словам святых отцов, «крепкая опора и надежная гавань»<sup>94</sup>. Она есть броня<sup>95</sup>, защищающая человека и делающая его сильным. Благодаря ей человек может преодолевать самые сложные препятствия, даже перемещать горы<sup>96</sup>. Для того, кто ею обладает, *ничего не будет невозможного* (Мф. 17, 20). «Она не оставляет нашу душу под тяжестью какого-либо из нынешних недугов и облегчает ее страдания надеждой на будущее», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>97</sup>. «С ней даже самое большое несчастье не сможет повергнуть нас в отчаяние»<sup>98</sup>. Вслед за святителем Иоанном Златоустом эту способность веры порождать надежду подчеркивают преподобный Варсонофий Великий<sup>99</sup>, преподобный Исаак Сирий<sup>100</sup>, священномученик Петр Дамаскин<sup>101</sup>.

Если душевные силы человека были разделены и разобщены грехом, то вера, обращая их вновь ко Христу как к единственному центру притяжения и воссоединяя все существо человека (а не только желание, волю и рассудок) с Его Лич-

что двоедушие представляется отцам как болезнь глубоко «дурная и безумная» (*Ерм. Пастырь. Заповеди 9, 9*). Она делает человека сумасшедшим (*δοῦνυτος*) (Там же. 18, 9), заставляет его безотчетно действовать неверным образом (*Климент Римский, сиѡмч. Второе послание к Коринфянам 19, 2*) и терпеть неудачу в своих действиях (*Ерм. Пастырь. Заповеди 10, 2, 2*), ведет его прочь от пути истинного (Там же. Видения 3, 7, 1); болезнь двоедушия ослабляет ум и истощает его (Там же. 11, 2); она держит человека в лени и небрежении (*Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 900–901*); она мешает ему общаться с Богом (Там же), удерживает его в состоянии между жизнью и смертью, не позволяет ему быть живым в полной мере (*Ерм. Пастырь. Подобия 8, 7, 1*); двоедушие, как правило, связано с тщеславием (Там же. Заповеди 11, 13; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 26*); оно родственно печали (*Ерм. Пастырь. Заповеди 9, 2, 1*); оно мешает человеку бороться, как должно, ради Бога (*Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 15, 2*); оно обрекает человека на несчастье (*Климент Римский, сиѡмч. Первое послание к Коринфянам 13, 2; 23, 2*). В свете этих различных характеристик ясно видно, что сближение двоедушия с шизофренией, каким бы заманчивым оно ни казалось на первый взгляд, не позволяет преодолеть рамки этимологического сходства, поскольку διψυχία означает буквально «двойная душа», а шизофрения — «разделившаяся душа» или «разделившееся сердце», ибо разрыв, о котором идет речь и в том и в другом случае, располагается на радикально различных уровнях, несмотря на то что в обоих случаях можно говорить о «разделившейся личности».

91. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 115-й Псалом.

92. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 11.

93. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова: «Знай, что в последние дни наступят времена тяжкие...»

94. Там же.

95. Ср. 1 Фес. 5, 8.

96. См.: Мф. 17, 20; 21, 1; 1 Кол. 13, 2.

97. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 4.

98. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 115-й Псалом 3.

99. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 231 (228).

100. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 22; 33; 58.

101. Петр Дамаскин, *сиѡмч.* Книга 1.

ностью, возвращает душе целостность и перестраивает ее. Благодаря «решительной устремленности души человека к Единому, всё, что было в нем неупорядоченного, обустроивается»<sup>102</sup>. Все душевные способности обретают в Боге, к Которому человек прилепляется верой, свое нормальное предназначение и здоровье, действуя в гармонии и мире, расцветая в согласии со своей природой.

Если грех умертвил человека, то вера его воскрешает<sup>103</sup> к жизни, которая не будет иметь конца, к той истинной жизни, которую Христос вернул человечеству и которая подается Духом Святым. Ужас перед смертью перестает сковывать и парализовать его. Он перестает быть «живым трупом», становясь живым для вечности. Благодаря вере ветхий человек уступает место новому, вновь рожденному от Бога<sup>104</sup>.

Именно вера является для человека условием спасения и вратами к нему<sup>105</sup>, ибо через нее он всем своим существом становится причастен спасительному делу Христа, соединяется с Его Личностью, открывается для Его благодати и становится ее соработником. И поэтому благодаря вере и пропорционально ей<sup>106</sup> больной человек получает от Христа прощение грехов, исцеление от всех болезней и истинное здоровье<sup>107</sup>. Тому, кто верует в Него, Христос подает исцеление от душевных и телесных болезней. «Если мы верим в Того, Кто пришел исцелить все множество болезней и немощей, то [мы должны верить и в то, что] Он способен исцелить не только телесные болезни, но и болезни внутреннего человека», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>108</sup>.

Теперь ясно, что вера является как бы одной из «связей между здоровьем и спасением», как это подчеркивает Климент Александрийский<sup>109</sup> и как утверждают многие святые отцы, в ясных терминах описывая ее врачевательную функцию и смысл. Тертуллиан рассматривает веру как превосходное противоядие<sup>110</sup>. Блаженный Августин, исповедуя грехи прошлого, признает: «Я мог быть исцелен, поверив»<sup>111</sup>, и отмечает, что Бог «приготовил лекарство веры и щедро раздал его от земных болезней, наделив могучей действенной силой»<sup>112</sup>. Блаженный Феодорит Кирский высказывается в том же смысле: «Бог, подавая веру,

102. Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 2, 3, 8.

103. Ср.: Ин. 3, 15-36; 8, 24; 11, 25-26; 17, 3; Рим. 1, 17; Евр. 10, 38.

104. См. 1 Ин. 5, 1.

105. Ср.: Мк. 5, 34; 10, 52; Лк. 7, 50; 8, 12; 8, 48; 8, 50; 17, 19; 18, 42; Рим. 3, 22; 3, 25-28; 3, 30; Гал. 2, 16; 3, 24; 3, 26; Еф. 2, 8; 1 Пет. 1, 5; 1, 9.

106. Ср.: Мф. 8, 13; 9, 29; Мк. 11, 22-24; Деян. 14, 9.

107. Ср.: Мф. 9, 2; 9, 22; Мк. 2, 5; Лк. 5, 20; 17, 19; 18, 42; Деян. 3, 16; 10, 43; 15, 9; 26, 18.

108. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 526 (523).

109. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.

110. Тертуллиан. Скорпиак 15.

111. Августин Иппонский, *блж.* Исповедь 6, 4.

112. Там же.

приходит на помощь тем, которые желают получить исцеление»<sup>113</sup>. Ориген говорит, что уже блаженные пророки «прикасались к Слову верой, хотя эманация нисходила к ним от Него, чтобы их исцелить»<sup>114</sup>. И преподобный Варсонофий Великий утверждает, что «наша совершенная вера отражается в исцелении»<sup>115</sup>.

Однако следует знать, что у веры есть немало ступеней и что существует огромное расстояние между ее первыми проявлениями и ее совершенством, между усилием верить в то, что недоступно взору, и чувством полной уверенности<sup>116</sup> и еще более — между первым откликом на слово Божие, в котором человек получает внешнее и весьма частичное знание, и созерцанием Бога, которое святыми отцами уподобляется вере в совершенной ее степени<sup>117</sup>. Между этими двумя крайними точками существуют все степени экзистенциальной приверженности Богу, которая помогает исполнять заповеди, тоже обнаруживает веру и даже закладывает основу для веры единственно истинной<sup>118</sup>.

Тот, кто верит, но остается духовно нездоровым, имеет одну лишь нагую веру, то есть без поступков по заповедям. У такового веры недостаточно для того, чтобы получить от Бога исцеление, как это подчеркивает преподобный Макарий Великий: «Всякий, кто не приближается к Господу и не умоляет Его с полной убежденностью веры, не получает исцеления. Действительно, почему, в то время как [слепой и кровоточивая] были исцелены сразу же благодаря своей вере, мы до сих пор не сделали поистине зрячими и еще не исцелились от своих тайных страстей?.. Именно из-за того, что нам недостает веры, из-за наших колебаний, это потому что мы не любим [Господа] всем сердцем и не верим в Него по-настоящему, мы не получили еще духовного исцеления и спасения. Так уверуем же в Него, приблизимся к Нему по-настоящему, чтобы Он быстро совершил в нас подлинное исцеление»<sup>119</sup>.

### 3. ЛЕКАРСТВО ПОКАЯНИЯ

Крещение очищает человека от всех грехов. После принятия Крещения в нем не остается ничего непрощенного, неочищенного, неисцеленного. Однако Крещение устраняет грех, а не возможность грешить. Оно упраздняет тиранию дьявола и бесов, но не препятствует ни им искушать человека, ни человеку

113. Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 1, 87.

114. Ориген. Против Цельса 1, 48.

115. Варсонофий Великий, прп. Ответы 526 (523).

116. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 30.

117. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 40.

118. Ср.: Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 39; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.

119. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 20, 8.

подчиняться их воле. То, что получает человек в результате Крещения, — это возможность не подчиняться им теперь против собственной воли<sup>120</sup>, уметь сопротивляться их внушениям и не быть ими затронутым<sup>121</sup>. Но наша автономия и свобода воли при этом не подавляются. «После Крещения ни Бог, ни сатана не совершают насилия над волей»<sup>122</sup>. Свободные творить добро в согласии с воспринятой в таинстве благодатью, мы свободны также и обратиться ко злу<sup>123</sup>. Ибо, как объясняет святой Николай Кавасила, «сила Крещения не осуществляет давления на нашу волю, не порабощает ее. Она не мешает быть плохим даже тем, кто находится под ее влиянием. Так здоровый глаз не способен видеть, если человек хочет оставаться в темноте»<sup>124</sup>.

Господь, сотворив Адама свободным и попустив, чтобы тот подвергся искушению от змия, так же оставляет свободным и новокрещеного и позволяет бесам искушать его, чтобы он стяжал спасение не помимо своей воли, а явил бы в борьбе с искушениями всю истинность своего намерения получить исцеление во Христе, а также всю степень своей привязанности к Богу<sup>125</sup>, чтобы человек стал свободным соработником в деле исцеления, своего спасения, своего обо-жения, чтобы мог лично и по доброй воле усвоить полученные дары.

Если бы человек всем своим существом стремился сохранить и усвоить дарованную в таинствах благодать, никогда не отступая с этого пути, он пребывал бы в состоянии здоровья и чистоты, которое было возвращено Крещением его природе<sup>126</sup>. Святые отцы утверждают, что для человека а priori<sup>127</sup> невозможно вести такую жизнь, при которой он не совершил бы никакого греха и исполнял бы все заповеди Христовы<sup>128</sup>, но что на самом деле далеко не многие из принявших Крещение по-настоящему осознают сущность принятой благодати. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет о Крещении: «Мало того, чтобы мы признали благодать, признали просвещение, признали причастность, то есть мало подобного рождения! Нет, едва ли сыщется один на тысячу, даже на десять тысяч, таких, кто признал ее в мистическом созерцании, тогда как другие все являются мертворожденными детьми, не ведающими того, кто привел

120. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 89; Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 22.

121. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 8; 10; 12; 22; 23.

122. Там же. 4.

123. См.: Там же. 6; 14; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 78; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 5; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 89.

124. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 2, 60.

125. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 6; 13.

126. Ср.: Там же.

127. Заранее, до опыта. — *Примеч. пер.*

128. Ср.: Там же; Слово о покаянии 10; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 10, 211–234; Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 4–5.

их в мир»<sup>129</sup>. А святой Николай Кавасила подобное говорит о Миропомазании: «То, что Миропомазание подает христианам всегда и в наше время, — это дары, столь полезные для души: дары благочестия, молитвы, любви, чистоты и другие, хотя это ускользает от многих верующих, хотя им неведома действенность этого таинства, хотя, по слову Деяний<sup>130</sup>, они даже и не подозревают, что есть Дух Святой, не отдавая себе отчета в восприятии даров»<sup>131</sup>.

Таким образом, если проявления таинств не видны в тех, кто их принял, если люди не обрели в таинствах того здоровья, которое они подают, но остаются охваченными различными недугами, то это потому, что они не имели в отношении этих таинств должного духовного расположения к усвоению дарованной благодати, что они недостаточно приготовились принять ее или не проявили достаточно рвения, чтобы ее сохранить, не сохранили себя в состоянии чистоты и здоровья, которое было им подано, добровольно уступили диавольским наущениям и совершенно сознательно обратились ко греху<sup>132</sup>, и все это потому, что они оказались во всех отношениях небрежными к исполнению заповедей<sup>133</sup>, которое одно и позволяет благодати, прикровенно воспринятой в Крещении, проявлять себя.

Это постоянная тема поучений преподобного Марка Подвижника, который, в частности, пишет: «Очищение, произведенное Крещением, осуществленное мистически, оказывается действенным при исполнении заповедей... Нами владеет грех из-за нашего небрежения по отношению к заповедям Того, Кто нас очистил»<sup>134</sup>. Те, кто подвержен страстям, «были освобождены Христом, но они сами отдали себя в рабство порокам, пренебрегая исполнением всех заповедей, и таким образом вновь стали зависимыми»<sup>135</sup>.

Для того чтобы грешный человек никогда не забывал о благодати Крещения и никогда не терял чистоты, здоровья и всех полученных в таинстве даров, но, напротив, мог бы их вновь обрести, Господь дал ему целительное средство покаяния (μετάνοια). Как объясняет святитель Иоанн Златоуст, «есть путь назад, если мы этого хотим, и возможно вернуться к прежней красоте и сиянию, если только мы приложим к этому наше содействие... Душа, согрешив и впав в мерзость и стыд вследствие множества грехов, может весьма скоро вернуться к исходной красоте, если мы принесем серьезное и искреннее покаяние»<sup>136</sup>.

129. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 50, 157–163.

130. Ср. Деян. 19, 2.

131. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 3, 10.

132. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении (во многих местах); Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 1, 34; 2, 103–104; 3, 14.

133. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 4, 23; 5, 23; 26; Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении (во многих местах).

134. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 4.

135. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 5. Ср.: Там же. 9.

136. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 5, 24. Ср.: Там же. 6, 23.

Преподобный Симеон Новый Богослов пишет точно так же: «Тот, кто после Крещения загрязнил себя неподобающими действиями и беззакониями... нуждается в покаянии, чтобы обрести для самого себя то самое Божественное достоинство, которое он утратил из-за греха»<sup>137</sup>. Тот же святой говорит, что Господь даровал людям средство (φάρμακον) покаяния, «чтобы те, кто из лени или небрежения лишают себя вечной жизни, возвратились к ней вновь через покаяние с более яркой и ослепительной славой»<sup>138</sup>. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы дают такое же наставление: «В лоне Божиим, то есть в бане святого Крещения, мы получаем полностью совершенный дар, Божественную благодать. И если в дальнейшем из-за дурного употребления мирских вещей, из-за заботы о насущном и из-за тумана страстей мы скрываем эту благодать, как того не следовало бы, то нам еще возможно через покаяние и исполнение Божественных заповедей тут же обрести, вновь стяжать этот радостный, сверхъестественный свет и видеть его самое светлое проявление»<sup>139</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник по этой причине счел возможным написать, что «покаяние есть восстановление Крещения»<sup>140</sup>, и многие из святых отцов даже рассматривают эту духовную практику как «второе Крещение»<sup>141</sup>. «Покаяние, — отмечает преподобный Исаак Сирин, — было дано людям после Крещения. Покаяние — поистине второе рождение, которое приходит от Бога. То, что мы получили в залог через Крещение, мы получаем в Покаянии как дар»<sup>142</sup>. Это не означает, что оно может заменить собой Крещение или подать какой-то дар, которого Крещение не сообщило бы, каким-то образом дополняя его. Крещение, как мы уже подчеркивали, дает человеку все, что ему нужно для исцеления и спасения, а Покаяние само по себе, без Крещения, не в состоянии исцелить или спасти человека<sup>143</sup>. Роль Покаяния после Крещения состоит в том, чтобы позволить христианину отвратиться от греха и страстей, в которые он повторно впадает, очиститься от них и вновь исцелиться, тем самым восстановив благодатное состояние, поданное в таинстве, оживить в себе эту благодать и позволить ей вновь плодоносить в себе. В покаянии человек не находит

137. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 30, 129 и далее.

138. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 2, 7, 305 и далее. Ср.: Там же. 13, 222 и далее. См. также: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 9.

139. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 6.

140. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 2.

141. См., например: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 17; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 39, 17; 40, 31; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 8. Эта тема особенно разработана у *прп.* Симеона Нового Богослова. См., например: Огласительные слова 32, 59 и далее; 73 и далее; Главы богословские, умозрительные и практические 1, 36; Гимны 55, 33. См. также: Никита Стифат, *прп.* Житие святого Симеона Нового Богослова (ed. I. Hausherr. P. 125).

142. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 72.

143. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 23, 82 и далее.

ни второго крещения, ни тем более того Крещения, которое он уже принял, так как он его никогда не терял, но обретает его плоды, которые растратил по нерадению, небрежению, из-за обращения к грехам и страстям.

Разумеется, покаяние касается не только того, кто принял Крещение и согрешил. Оно обязательно всякому человеку, в каком бы состоянии он ни находился, тому, кто хочет оставить грех и обратиться к Богу. Итак, оно имеет отношение как к тому, кто еще не принял Крещения и призван Богом ко спасению, так и к тому, кто уже преуспел на пути спасения, но при этом еще не достиг совершенства. Поэтому практически все люди и всегда нуждаются в покаянии<sup>144</sup>. Оно является существенным условием исцеления падшего человека и одной из важнейших точек опоры для его возвращения к здоровью и для его спасения. Поэтому и проповедь Евангелия, возвешение Благой Вести о спасении, началось с проповеди покаяния, которая является началом и характерной чертой учения святого Иоанна Крестителя<sup>145</sup>. С нее же, по свидетельству евангелистов Матфея и Марка, начинается проповедь Христа, обращенная к народу: *Покайтесь (μετανοεῖτε), ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4, 17)<sup>146</sup>. В Евангелии от Луки Христос упоминанием о покаянии завершает свою миссию в этом мире перед Вознесением.

В Священном Писании мы видим, что Предтеча, Христос и апостолы постоянно проповедают покаяние и представляют его как основное делание ко спасению<sup>147</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов видит в покаянии первую заповедь<sup>148</sup>. Согласно многим святым отцам, каяться в грехах — это духовное делание, которое должно возобладать над всяким другим, то, чему человек должен прежде всего и даже почти исключительно посвятить себя, дело, к которому можно свести все, что он должен со своей стороны совершить ради исцеления и спасения<sup>149</sup>. Авва Фалассий пишет: «Христос является Спасителем всего мира, и для спасения Он дал людям покаяние»<sup>150</sup>. А вот как начинает трактат о покаянии преподобный Марк Подвижник: «Господь наш Иисус Христос... промышляя о спасении всех достойным Бога образом, как Он Сам ведает, в различных наставлениях ввел закон свободы и указал единственную надлежащую для всех цель, когда говорил: *Покайтесь* (Мф. 4, 17), чтобы мы могли понять тем

144. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 55.

145. Ср. Мф. 3, 8; Мк. 1, 4–5; Лк. 3, 3.8.

146. Ср. Мк. 1, 15.

147. Ср. Мф. 3, 2; 11; 4, 17; Мк. 1, 4; 15; 6, 12; Лк. 3, 3; 8; 5, 32; 13, 3; 5; 15, 7; 10; 24, 47; Деян. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 11, 18; 13, 24; 17, 30; 19, 4; 20, 21; 26, 20; Рим. 2, 4–5; 2 Кор. 7, 10; 2 Тим. 2, 25; Евр. 6, 1; 2 Пет. 3, 9.

148. *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительные слова 14, 44–45.

149. См., например: Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 161; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 34; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 7, 79.

150. *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 2, 76.



самым, что все разнообразие заповедей может быть сведено к одной заповеди о покаянии»<sup>151</sup>.

Покаяние — это внутреннее состояние, в котором человек признает свои ошибки или, более общими словами, свою греховность, отстраняется от нее, просит в этом у Бога прощения и, призывая Его на помощь, проявляет свою волю больше не грешить в будущем, не оставаться отделенным от Бога, а вернуться к Нему, изменив поведение. Святые отцы видят в покаянии процесс обращения, при котором важнее не столько сам грех, сколько возвращение к Богу. Важно не то, что было, а то, что будет, не болезнь, а здоровье, не разобщение с Богом, а воссоединение с Ним. Этот позитивный смысл покаяния хорошо виден, например, в определении преподобного Иоанна Кассиана Римлянина: «Оно заключается в том, чтобы больше впредь не совершать грехов, в которых нам пришлось покаяться или о которых сожалеет наша совесть»<sup>152</sup>, а также в ответе аввы Пимена монаху, который спрашивает его, что такое «раскаяние в грехе»: «Более не совершать его в будущем»<sup>153</sup>. Основная цель покаяния в том, чтобы произошло изменение, возвращение (на это указывает сама этимология слова *μετάνοια*). Именно прекращая грешить, отрекаясь от страстей ради жизни по Богу в добродетели, человек проявляет истинный смысл покаяния, который преподобный Иоанн Лествичник определяет как «примирение с Господом через совершение добрых дел, противоположных тем грехам, в которые мы впали»<sup>154</sup>.

Покаяние начинается для человека прежде всего с признания своих грехов. Это необходимое условие для их преодоления, исцеления от них и спасения. Преподобный Ефрем пишет в связи с этим, что «начало спасения — познать самого себя»<sup>155</sup>. Такое знание достигается в первую очередь через методичную практику исследования совести. Авва Нистерой учит, что человек «должен каждый вечер и каждое утро говорить себе: “Что мы сделали из того, что хочет Бог, и чего мы не сделали из того, чего Бог не хочет?” И делать так всю жизнь»<sup>156</sup>. «Таким должно быть покаяние», — заключает другой старец, давая такое же наставление и ссылаясь на практику аввы Арсения<sup>157</sup>. Авва Дорофей Газский, напоминая о поучениях отцов-пустынников, рекомендует «спрашивать себя каждые шесть часов, чтобы знать, как мы их провели и в чем согрешили»<sup>158</sup>.

151. Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 1.

152. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 20, 5.

153. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 122. Повторяется в: Варсонофий Великий, *прп.* Ответ 122 (213).

154. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 2.

155. Ефрем Сирийский, *прп.* Слово на: «Познай самого себя» (Втор. 15, 9) (ed. J. S. Assemani. Rome, 1732. Т. 1. Р. 254).

156. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Авва Нистерой 6.

157. Апофтегмы N 264. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 395 (392).

158. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 117.

Преподобный Иоанн Лествичник предлагает взвешивать все и подводить итог каждый час, чтобы ничего не забыть<sup>159</sup>. На самом деле, как мы увидим, это испытание себя должно быть постоянным и сопровождать каждое действие и каждый помысел и стать для того, кто желает исцеления и спасения, постоянной заботой. «Покаяние, — пишет преподобный Иоанн Лествичник, — это непрестанное вынесение себе приговора. Это состояние души, всецело занятой заботой о себе и совершенно равнодушной ко всем другим заботам»<sup>160</sup>.

Это осознание греха является основным моментом покаяния, необходимым условием духовного возрастания и важнейшим этапом процесса исцеления. В действительности оно позволяет человеку не подчиняться слепо греху, отстраниться от него, разобщиться с ним, больше не рассматривать реальность с точки зрения греха и своего падшего «я», выйти из своего патологического эгоцентризма. Простое осознание греха как такового уже обладает очистительной и освобождающей силой. «Блажен ты, — пишет преподобный Варсонофий Великий одному брату, — если всецело отдаешь себе отчет в своих грехах. Ибо всякий, кто отдает себе в них отчет, приходит в великий ужас и избавляется от них»<sup>161</sup>.

Грех в покаянии является не объектом абстрактного признания. На самом деле покаяние предполагает скорбное переживание человеком состояния своей греховности. Именно в этом смысле преподобный Иоанн Лествичник говорит, что оно есть «сильно ощущаемая душевная рана»<sup>162</sup>. В таком состоянии, как говорит Псалмопевец, ум должен быть сокрушенным, сердце — сокрушенным и смиренным<sup>163</sup>. Это и есть сердечное сокрушение, без которого, как учит преподобный Варсонофий Великий, «никто не может исцелиться от страстей»<sup>164</sup>. Однако эта боль не имеет отношения к той, что порождается сожалением — болезненным состоянием, при котором грешник замыкается на своем грехе, устремлен взором на свой грех и остается пассивным по отношению к нему. В состоянии сожаления человек продлевает свой грех, но уже в другом виде, делается больным, но уже иным образом. Он концентрируется на совершённом грехе и не может от него отстраниться. В покаянии же, напротив, грешник смотрит на Бога. Он ощущает боль не по причине самого греха, он печален не из-за своего раненого «я»: если он страдает, то потому, что грех отделил его от Бога, потому что его греховное состояние оставляет его вдалеке от Него. Покаяние, таким образом, исключает любое патологическое чувство вины, которое могло бы вводить в тоску и парализовать того, кто его испытывает.

159. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 126.

160. Там же. 5, 2.

161. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 498 (496).

162. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 2.

163. См. Пс. 50, 19.

164. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 256 (253).

Человек, признавая свой грех в Покаянии, в то же время просит за него у Бога прощения и проявляет свою волю к воссоединению с Ним<sup>165</sup>. Покаяние вовсе не ограничивается констатацией промаха и заикливанием на нем, оно является поступком, преодолевающим грех. Таким образом, оно — основной двигатель духовного возрастания и продвижения человека на пути к здоровью. В нем человек отвращается от своего прошлого — прошлого ветхого человека, чтобы устремиться в будущее — будущее человека нового, каким он призван стать. Благодаря покаянию он непрестанно преодолевает свое несовершенство, преодолевает самого себя, обращаясь к Богу, *забывая заднее и простираясь вперед*, как заповедует апостол Павел (Флп. 3, 13). Получить исцеление и спасение человек может только если не остановится на том, что он сделал как падший человек, а устремится к тому, чем он должен быть по замыслу Божию.

Преподобный Варсонофий Великий говорит, что человек продвигается потому, что благодаря покаянию видит свое отставание на духовном пути<sup>166</sup>. С практической точки зрения это продвижение определяется уменьшением числа совершаемых грехов и ослаблением и редуцированием страстей. Климент Александрийский отмечает, беря на свой счет слова одного из старцев: «Покаяние свидетельствует о великой проницательности: ведь когда мы раскаиваемся в том, что совершили, тогда мы больше этого не делаем и не говорим и, умерщвляя свою душу из-за грехов, делаем благо»<sup>167</sup>.

Часто движение вперед бывает медленным, но со временем выравнивается, если человек терпеливо хранит покаянный настрой. Авва Дорофей Газский утверждает, что «если спрашивать себя каждый день», как он рекомендует, «стараясь каяться в грехах и исправляться, то мы начинаем меньше грешить: например, восемь раз вместо девяти. Таким образом, продвигаясь мало-помалу с Божией помощью, мы препятствуем страстям укрепиться в нас»<sup>168</sup>. Исследуя себя каждое мгновение, систематически принося покаяние в грехах и каждому из страстных помыслов противопоставляя покаяние, человек может постепенно, с Божией помощью, победить все живущие в нем страсти и таким образом исцелиться от всех духовных недугов.

Следует подчеркнуть, что покаяние должно быть направлено не только на отдельные греховные действия и помыслы. Человек должен каяться в своем греховном состоянии вообще. Христианин, по словам святых отцов, должен постоянно поддерживать в себе памятование о грехах<sup>169</sup>. Под этим подразумевается

165. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 117; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 3.

166. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 410 (407).

167. Климент Александрийский. Строматы 2, 12.

168. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 120.

169. См., например: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 428 (425); Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 7, 4.

не воспоминание обо всех совершённых человеком грехах во всех подробностях их обстоятельств — появляется риск еще глубже погрузить помыслы в те же самые грехи, — а иметь осознание того, что он грешил и вновь восприимчив ко греху так или иначе. Иными словами, речь идет о том, чтобы признавать свою слабость, ущербность и удаленность от Бога. Осознание прошлых ошибок необходимо для того, чтобы остерегаться их и избегать в настоящем и будущем, отделившись при этом от страстей, которые производят грех, и призывая благодать Божию. Преподобный Исаак Сирин с этой точки зрения определяет покаяние как «постоянную мольбу, ежечасную мольбу... с просьбой [к Богу] об отпущении прошлых грехов», но также и как «скорбь, в которой мы стережем грехи будущего»<sup>170</sup>. Святитель Иоанн Златоуст высказывается в том же смысле: «Нужно, чтобы в нас все время присутствовала память о наших грехах, даже когда мы очистились от них... Воспоминание о прошлом — это защита будущего»<sup>171</sup>.

Таким образом, нужно каяться, даже если не замечаешь никакого особого греха. Впрочем, святые отцы обращают внимание на то, что человек, думая, что он без греха, заблуждается<sup>172</sup>. В Книге Притчей подчеркивается, что даже праведник грешит семь раз на день<sup>173</sup>. Если человек полагает, что он безгрешен, это свидетельствует только о том, что он пребывает в неведении о своем состоянии. Вот почему святые отцы советуют каяться в грехах как осознанных, так и неосознанных<sup>174</sup>. Как учит сам апостол Иоанн, *если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8).

С другой стороны, грех состоит не только в том, чтобы совершать зло, но еще и в том, чтобы не делать добра<sup>175</sup>. В собственном смысле слова, греховно всякое действие или всякий помысел, через которые человек по собственной воле отвращается от воли Божией. Но греховна также и любая небрежность в следовании ей. Преподобный Марк Подвижник отмечает: «Никто не может быть признан невинным на протяжении дней, если только никогда и ни в чем не пренебрегал заповедями» Господа<sup>176</sup>. К этому нужно добавить, что всё, что в человеке держит его в отдалении от Бога, является греховным состоянием. Поэтому человек может считать себя греховным в силу того, что он не полностью соединен с Богом, что он не воплотил в себе полного подобия Христу.

170. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 50.

171. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 7, 4.

172. См., например: Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 12.

173. Ср. Притч. 24, 16.

174. См., например: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 394 (391). В молитве, произносимой непосредственно перед причащением, мы просим у Бога прощения за грехи, совершенные «ведением или неведением».

175. Ср. Иак. 4, 17; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 30.

176. Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 12.

Следовательно, покаяние «необходимо всем»<sup>177</sup>, и святые отцы предписывают совершать его непрестанно. «Нужно знать, что на протяжении двадцати четырех часов дня и ночи мы имеем нужду в покаянии»<sup>178</sup>, — пишет преподобный Исаак Сирин. Человек во всех помыслах и всех делах должен признавать свою ущербность, понимать, что он ниже того, каким задумал его Господь, того, каким бы он был, если бы в полном единстве с Богом стяжал совершенство, к которому призван природой. Вот почему преподобный Варсонофий Великий советует: «Во всем осуждай себя как грешника и преступника»<sup>179</sup>, и еще: «Мы должны всегда быть полностью уверены, что грешим во всем: в слове, в деле и в помышлении»<sup>180</sup>.

От непрестанного покаяния рождаются скорбь (πένθος) и сокрушение (κατάνυξις), которые дают начало слезам (δάκρυα)<sup>181</sup>. Эти три состояния, которые мы рассмотрим далее, являются совершенной степенью покаяния<sup>182</sup>. Последний — дар Духа Святого, стяжать который могут немногие из людей, но при этом в святоотеческих поучениях признано фундаментальное значение этих состояний.

Покаяние рассматривается святыми отцами как первостепенное целительное средство. И очень часто они пишут об этой духовной практике в медицинских терминах<sup>183</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов тоже говорит о «спасительном средстве (φάρμακον) покаяния»<sup>184</sup>. Описание покаяния с медицинских позиций характерно для святителя Иоанна Златоуста, который говорит<sup>185</sup>, например, так: «Покаяние есть исцеление от греха»<sup>186</sup>; «грех есть язва, покаяние есть лекарство»<sup>187</sup>; «чем для тела являются язва и лекарство, тем для души — грех и покаяние»<sup>188</sup>; «будем использовать, братия, покаяние — средство, которое нас спасет; примем из рук Самого Бога это покаяние, которое

177. Марк Подвижник, *прп.* Слово о покаянии 12.

178. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 50. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 25, 58. «Я же, — поведал авва Сисой, — сплю, помня о своем грехе, и просыпаюсь, помня о своем грехе» (Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 36).

179. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 214 (141).

180. Там же. 442 (439).

181. См., например: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 4, 494 и далее; 25, 58; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 242 (239); 428 (425).

182. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

183. Помимо ссылок, данных ниже, см.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 19, 12 (цитируется ниже); 20, 8.

184. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 2, 7, 305 и далее.

185. Помимо цитат, данных ниже, см.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 5, 2; 7, 1; 2; 8, 1; 4; 9; О сокрушении 2, 1; Беседы о статуях 5, 4; Беседы о бессилии диавола 2, 5.

186. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 7, 1.

187. Там же. 7, 2.

188. Там же.

должно нас исцелить»<sup>189</sup>; «примем, братия мои, покаяние... как средство, которое разрушит наши грехи»<sup>190</sup>; «все вы — грешники, но не отчаивайтесь: я не премину предложить вам это средство, чтобы облегчить ваши недуги»<sup>191</sup>; «в подтверждение своих слов я приведу в пример не одного человека, не двух, не трех, а тысячи человек, покрытых ранами и язвами, оскверненных множеством преступлений и исцеленных покаянием»<sup>192</sup>; «если Бог видит, что грешники расположены каяться, то даже если бы они были очень отягощены преступлениями, целиком покрыты язвами, Он их врачует и исцеляет, так что не остается никакого рубца, никакого следа, никакого признака их грехов»<sup>193</sup>; «будем же убеждены в полной действенности лекарства покаяния»<sup>194</sup>.

Покаяние является лекарством, потому что через него человек получает от Бога очищение от грехов, а также исцеление от своих духовных болезней, то есть от страстей, что многократно показано в процитированных выше святоотеческих наставлениях. Покаяние, долго продолжающееся и глубоко переживаемое, позволяет человеку постепенно достичь бесстрастия<sup>195</sup> — состояния, в котором он обретает полную свободу и полное здоровье, которого невозможно достичь без покаяния<sup>196</sup>.

Через прощение грехов и исцеление от страстей, даруемых человеку в Покаянии, он может обрести внутренний мир. «Возвратимся к Богу через покаяние — и Он примирит все», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>197</sup>. Авва Дорофей Газский утверждает: «Покой наконец обретают через сокрушение сердца»<sup>198</sup>.

Человек возрождается в добродетелях в той степени, в какой исцеляется от страстей. Теперь он вновь может вести здоровое, правильное, согласное с подлинной природой существование. Преподобный Иоанн Дамаскин, подразумевая это, говорит, что покаяние «есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой»<sup>199</sup>. Кроме того, покаяние является единственным путем, позволяющим грешному человеку вновь обрести добродетели, и многие святые отцы совершенно справедливо называют покаяние первейшей из заповедей, потому что оно является условием исполнения всех прочих. Только отвра-

189. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 7, 3.

190. Там же.

191. Там же. 8, 1.

192. Там же. 8, 3.

193. Там же. 8, 4.

194. Там же.

195. См.: *Марк Подвижник, прп.* Слово о покаянии 7.

196. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительные слова 5, 1059 и далее.

197. *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 786 (795).

198. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 10.

199. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

тившись от страстей, отделив себя от зла, вымолив себе у Бога прощение грехов, болезненно почувствовав собственную скудость, вызванную разобщенностью с Богом, человек может ощутить необходимость, потребность обратиться к Божественной благодати и полностью открыться Святому Духу, источнику всех добродетелей. Только сбросив кожаные одежды греха и страстей, человек может облечься в благодать, которая образует добродетели нового и исцеленного во Христе человека. Понятно, таким образом, почему именно в покаянии, сокрушении и слезах святые отцы видят основу для осуществления всех добродетелей<sup>200</sup>.

Благодаря покаянию человек, обретая добродетели, обретает и истинную жизнь. «Плач возвращает к жизни то, что было мертво в душе»<sup>201</sup>, — говорит святитель Иоанн Златоуст. «Покаяние, — говорит он также, — воскрешает того, кто был духовно мертв»<sup>202</sup>. Отсутствие покаяния, напротив, обрекает человека на пребывание в смерти. *Если не покаетесь, все так же погибнете*, — учит Сам Христос (Лк. 13, 3,5).

Если душа, оставив прямой путь добродетели, делается искривленной, то «покаяние выправляет»<sup>203</sup> все ее силы. В частности, покаяние является основным врачевательным средством для способностей к познанию, которые стали больными из-за страстей. Принося покаяние, человек перестает быть слепцом в познании реальности и в первую очередь самого себя. Признавая себя грешником, осознавая собственную нищету, он понимает, что отделен от Бога, признает свои заблуждения перед Ним. Именно в покаянии люди, обезумевшие и ожесточившиеся (*μωροὶ καὶ ἄσύνετοι*) во грехе, «признают собственное безумие (*ἄφροσύνη*)», — отмечает святой Ерм<sup>204</sup>. При постоянной практике покаяния человеку удастся все лучше и лучше познавать себя, все тоньше и тоньше различать зло, присутствующее в нем, вплоть до мельчайших прегрешений, мельчайших изъянов<sup>205</sup>. Благодаря этому он замечает в своей душе недуги, остающиеся невидимыми и неосознанными для того, кто продолжает жить во грехе. Принося покаяние даже в грехах неосознанных<sup>206</sup> и невольных<sup>207</sup>, человек изгоняет грех и настигает недуг в самых недостижимых окопах, самых тонких и тайных<sup>208</sup>,

200. См.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 10; *Апофтегмы. Алфавитное собрание.* Пимен 121; 138; *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 197; *Ефрем Сирий, прп.* Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Rome, 1732. Т. 1. Р. 44); *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительные слова 4, 404; 409; 670 и далее.

201. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о покаянии 8, 4.

202. Там же.

203. *Евагрий Понтийский.* К монахам 53.

204. *Ерм. Пастырь.* Подобия 9, 23.

205. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 27.

206. Ср.: *Варсофоний Великий, прп.* Ответы 394 (391).

207. Ср.: *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 100.

208. *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 20, 7.

и силой Божественной благодати, которую он призывает в это время, он их вытесняет и изгоняет из души.

В покаянии человек приходит к признанию своего болезненного состояния, что является необходимым условием исцеления. Ведь для того, чтобы он мог воззвать к Божественному Врачу и получить от Него необходимый душе уход, он прежде всего должен признать, насколько нездоров. «Как бы Он согласился лечить того, кто даже не дает себя убедить в том, что лежит больной и израненный?» — вопрошает преподобный Симеон Новый Богослов<sup>209</sup>. Святитель Иоанн Златоуст советует: «Признаем искренне, кто мы есть и каковы язвы нашей души, — это способ дать ей лекарство. Тот, кто не знает своего недуга, не заботится о своей немощи»<sup>210</sup>. Мы уже говорили, что Господь, уважая свободу человека, не исцеляет его против его воли, но ждет, чтобы человек проявил желание быть Им исцеленным, призывая на помощь Его врачующую благодать. Если человек поступает так, Господь непременно исцелит его<sup>211</sup>. Именно в покаянии человек, признавая свою болезнь, призывая на помощь Небесного Врача, чтобы получить исцеление, и получает его. «Тем, кто искренне ищет целительное средство, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — исцеление не замедлит прийти от истинного Врача душ, прежде всего к тем, кто не закрывает глаза на свои болезни из отчаяния или небрежения, но, не пряча свои раны и не отвергая неразумно лечение покаянием, прибегает со смиренной и при этом трезвенной душой к Небесному Врачу»<sup>212</sup>.

Покаяние открывает путь не только к самопознанию, но равно и к истинному знанию обо всей действительности, включая самые высокие духовные явления. Тот, кто кается, действительно очищается Богом от грехов и страстей — и постепенно снимается покров, затмевающий познавательные способности человека, его разум просвещается Святым Духом по мере очищения. «Человек через покаяние вновь обретает свойственное ему сияние. Покаяние — это дверь, которая заставляет выходить из темноты, чтобы войти в свет», — отмечает преподобный Симеон Новый Богослов<sup>213</sup>, уточняя при этом: «Плод и дело покаяния состоят как раз в изгнании неведения и вместе с этим в даровании знания. Под знанием я понимаю прежде всего знание о нас самих и о том, что касается нас, а затем — о том, что нас превосходит, и о Божественных тайнах, которые невидимы и непостижимы для тех, кто не кается... Божественные истины... открываются только тем, кто кается с рвением, и кого искреннее покая-

209. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 7, 89–90.

210. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о бесилии диавола 2, 5.

211. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Зенон 7.

212. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 19, 12.

213. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 28, 127–128.



ние надлежащим образом очистило. И [открытие истины] соразмерно степени их покаяния и очищения. Именно им открываются глубины Духа ... Но для всех других эти истины остаются непостижимыми и скрытыми»<sup>214</sup>.

Из этого фрагмента видно, что знание о себе самом и о Боге, которое становится доступным человеку благодаря покаянию, — это не теоретическое знание, не абстрактное, а знание экзистенциальное, знание, вдохновленное Святым Духом, свойственное разуму, соединенному с сердцем. Кроме того, покаяние видится святым отцам как прямой путь к воссоединению в человеке этих двух способностей, единых и действующих сообща в его исконной природе, но разобщенных в греховном состоянии, что является основным болезненным разделением в его существе.

Это воссоединение — одно из важнейших условий для достижения подлинной и чистой молитвы, то есть такого делания, при котором разум работает согласно своему естественному предназначению и применяется правильным образом. Сокрушение благоприятствует молитве<sup>215</sup>, делает ее плодотворной<sup>216</sup> и в любом случае должно быть связано с ней<sup>217</sup> именно по той причине, что человек, сокрушаясь, не только очищается, но еще и делается смиренным и через болезненный опыт собственного убожества и разобщенности с Богом глубоко ощущает потребность в Нем и, таким образом, в полной мере открывается Его благодати; а также потому, что сокрушение позволяет молитве не быть только рассудочной, но захватить все существо человека, центром которого является сердце.

Обращая человека к Богу, способствуя молитве, покаяние помогает ему во всех обстоятельствах иметь помощником Бога<sup>218</sup>. Вот так человек может противостоять различным внутренним и внешним трудностям, а также встречающимся ему опасностям. Кроме того, сокрушение приводит к укреплению души. Вот почему Псалмопевец восклицает: *Слезы мои были мне хлебом день и ночь* (Пс. 41, 4).

Сокрушение увеличивает сопротивляемость человека помыслам, через которые бесы внушают ему грех. По учению святых отцов, оно является мощным оружием в борьбе с искушениями<sup>219</sup>. Также покаяние обладает способностью обессиливать бесов, вызывающих душевную смуту, и отдалять их от души. «Кто обладает подлинным плачем, сопровождаемым смирением ... тот не побеждается ни в какой битве ... они являются щитом, от которого отскакивают все горящие стрелы

214. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 304 и далее; Огласительные слова 4, 676 и далее.

215. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 17; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 53; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 26.

216. Евагрий Понтийский. Увещательные главы (hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 556); О молитве 6.

217. См., например: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 509 (506).

218. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 170.

219. См., например: Апофтегмы Eth. Coll. 13, 25.

диавола<sup>220</sup>. У кого он есть, тот не получит в битве никакого ущерба», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>221</sup>. «Диавол всегда бежит перед лицом колкого острия покаяния», — замечает святитель Иоанн Златоуст<sup>222</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник заставил бесов высказаться: «Есть только одна вещь, которая делает нашу мощь бессильной и все наши усилия тщетными... если ты не пересташь порицать себя пред Господом, ты увидишь, что мы слабы, как паутина»<sup>223</sup>. Итак, мы видим, что покаяние обладает, помимо врачевательного действия, еще и действием профилактическим. Авва Пимен говорит: «Если человек обвиняет самого себя, он защищен отовсюду»<sup>224</sup>. «Непрестанно проливаемые во имя Божие слезы хранят человека, который их стяжал», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>225</sup>. А преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что когда человек достиг бесстрастия, именно покаяние хранит его от страстей<sup>226</sup>.

Итак, видно, насколько важным на всех уровнях духовной жизни является для человека покаяние. Настолько важным, что преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Мы не будем прокляты, когда наша душа выйдет из этого мира, за то, что не творили чудес, или за то, что не проникли в тонкие истины богословия, или за то, что не возносились до созерцаний, но нам наверняка придется дать отчет пред Богом в том, что мы не плакали постоянно о своих грехах»<sup>227</sup>. Преподобный Исаак Сирин просто потрясающими словами передает мысль о том, что покаяние относится к самым высоким и самым необходимым духовным состояниям: «Тот, кто знает свои грехи, выше того, кто воскрешает мертвых молитвой. Тот, кто один час рыдает над своей душой, выше того, кто служит всему миру своим созерцанием. Тот, кому дано видеть самого себя, выше того, кому дано видеть ангелов»<sup>228</sup>.

#### 4. ЛЕКАРСТВО МОЛИТВЫ

##### а) Роль молитвы и ее целительное действие

Через веру человек узнает Христа как своего Бога и единственного Врача, способного его исцелить. Через покаяние он обращается к Нему, сожалея о своих грехах, чтобы получить прощение, приближается к Нему, признавая свое не-

220. Ср. Еф. 6, 16.

221. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 461 (468).

222. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 3, 4. Ср.: Там же. 2, 1.

223. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31.

224. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 96.

225. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 461 (458).

226. Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 4, 1054 и далее.

227. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 79.

228. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 34.

мощное состояние, чтобы получить исцеление, раскрывает пред Ним свою совесть, страдающую от собственного несовершенства, чтобы приблизиться к Нему и более не отвращаться. Молитва является как бы дополнением к этим двум состояниям: ею человек призывает помощь Божию, желая получить лечение, необходимое, чтобы исцелиться и очиститься, чтобы открыться Его благодати и соединиться с Ним.

Именно через молитву прежде всего человек может пребывать в присутствии Бога, общаться и соединяться с Ним. Она, по словам святителя Григория Паламы, «связь, которая соединяет творения с их Творцом»<sup>229</sup>. Конечно, эта связь устанавливается через принятие таинств, в особенности Крещения, Миропомазания и Евхаристии, которые возвращают человеку истинное сияние образа Божия и восстанавливают в нем Его подобие, сообщая всю полноту благодати. Но восстановление это происходит, как мы видели, потенциально или, по выражению преподобного Марка Подвижника, «прикровенно». Христианину остается лично усвоить полученную благодать, принять ее в себя, актуализировать в самом себе, возрасти в ней с ее же помощью. Молитва необходима для этого делания и даже играет основную роль<sup>230</sup>. Ведь именно с ее помощью человек может войти в личное общение с Богом, присутствующим в нем по Своей благодати, дать свободное согласие на спасительное преобразование, которое Господь созидает Своей благодатью, стать сознательным и добровольным соработником спасения и обожения, которые Бог осуществляет во Христе Святым Духом. И поэтому цель, к которой человек стремится в молитве, — не призывание Бога к себе, а приближение к Нему, и не потому, что Господь далеко, а потому что человек, отвернувшись от Бога во грехе, усвоив себе не всю благодать, сам отдаляется от Бога и остается чуждым Тому, Кто ему ближе всех на свете и даже, как пишет святой Николай Кавасила, ближе, чем его собственное сердце<sup>231</sup>. «Мы молимся Богу, — пишет святитель Григорий Палама, — не для того, чтобы привлечь Бога к себе, ибо Он повсюду, но чтобы мы сами вознеслись к Нему через призывание, с которым мы к Нему обращаемся, и чтобы возвратились к Нему»<sup>232</sup>. Дионисий Ареопагит говорит о том же, только другими словами: «Святая Троица присутствует во всем, но не всё присутствует в Ней. Когда же мы призываем Ее всечистыми молитвами... тогда и мы в Ней присутствуем»<sup>233</sup>. Итак, молитва является основой усвоения всякой благодати<sup>234</sup>.

229. Григорий Палама, *свт.* Три главы о молитве и чистоте сердца 1.

230. Ср.: Григорий Синаит, *прп.* обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.

231. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 98.

232. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 30.

233. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 3, 1 // PG 3, 680В.

234. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 32.

Господь подает Свою благодать непрестанно, но не навязывает ее. Уважая человеческую свободу, Он ожидает, что человек Его об этом попросит. Молитва — это способ обратиться с просьбой, в которой человек совершенно сознательно изъявляет свою волю. Когда человек обращается к Богу, Бог исполняет его молитву. Сам Христос и апостолы постоянно напоминают нам: *Просите, и дано будет вам... ибо всякий просящий получает* (Мф. 7, 7–8). *И все, чего ни попросите в молитве с верою, получите* (Мф. 21, 22). *Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете, ибо всякий просящий получает* (Лк. 11, 9–10). *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю* (Ин. 14, 13). *И чего ни попросим, получим от Него* (1 Ин. 3, 22). Сам Христос нам говорит, что благодать и, следовательно, дар уже присутствуют в нас, *все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите* (Мк. 11, 24). Если человек не усвоил эту присутствующую в нем благодать, то это потому, что он не открылся ей навстречу, потому что он не обратил молитву к Тому, Кто ему подал благодать и Кто в ней и благодаря ей присутствует: *Не имеете, потому что не просите* (Иак. 4, 2).

Чтобы молитва была исполнена, она должна твориться «как подобает»<sup>235</sup>: *если просите и не получаете, то потому что просите не на добро*, — говорит апостол Иаков (Иак. 4, 3).

Молитва должна твориться с верой<sup>236</sup>. Равно важным и необходимым для молитвы является покаяние, настолько, что святые отцы видят в нем основную составляющую молитвы, которую преподобный Иоанн Кассиан даже определяет как «крик грешника, тронутого сокрушением»<sup>237</sup>. То же пишет авва Евагрий: «Отличительная черта молитвы — почтительная серьезность, сопровождаемая сокрушением и болью души в исповедании своих грехов и тайными стенаниями»<sup>238</sup>. Без такого покаянного настроя молитва останется бездейственной<sup>239</sup>. Чтобы суметь приблизиться к Богу, человек на самом деле должен определить, какое расстояние их разделяет; чтобы суметь получить исцеление от недугов, нужно прежде всего их признать и пожалеть о тех грехах, которые послужили их причиной; чтобы соприкоснуться с благодатью, надо сначала пережить болезненный опыт потребности в ней. Помимо веры и покаяния условиями действенной молитвы являются: внимание<sup>240</sup>, бодрствование и трезве-

235. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 2.

236. Ср. Мф. 21, 22.

237. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 11.

238. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 42. Ср.: Ориген. Трактат о молитве 33.

239. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Послания 4.

240. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседы против аномеев 5, 6; 7, 7; Беседы об Анне 4, 6; Толкование на 4-й Псалом 2; Беседы на Евангелие от Матфея 19, 2; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 35. Это положение и следующее будут рассмотрены далее.

ние (νῆψις)<sup>241</sup>, рвение<sup>242</sup>, упорство<sup>243</sup>, смирение<sup>244</sup> и, прежде всего, чистота сердца<sup>245</sup>. Также нужно, чтобы то, о чем просишь, было согласно с волей Божией<sup>246</sup>, которой известно, в чем состоит для нас истинное благо и подлинная польза.

Молитва, будучи началом стяжания всякой благодати, является началом исцеления больного человека и его возвращения к здоровью. Именно при помощи молитвы человек обращается ко Христу-Врачу, чтобы получить от Него исцеление от недугов. Всю помощь и заботу, которые ему необходимы в болезни, он может обрести только в Боге. «Мы хорошо знаем, — пишет преподобный Варсонофий Великий, — что те, кто болен, всегда нуждаются во врачах и его средствах... Вот почему пророк восклицал: *Ты был нам прибежищем в род и род* (Пс. 89, 2). А если Он наше прибежище, то вспомним, что Он говорит: *Призови Меня в день скорби твоей; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня* (Пс. 49, 15)»<sup>247</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что время молитвы — это такое время, когда мы можем «показать свои язвы Врачу и получить полное от них исцеление»<sup>248</sup>, и так обращается к тому, кого грех сделал больным: «Не ищите прибежища у людей, не бросайте взор на преходящую помощь, но, оставив это, бегите мысленно к Врачу душ. Единственный, кто может подать лекарство ранам вашего сердца, — Тот, Кто создал каждого из нас и Кто знает все наши дела. Достаточно возопить из глубины сердца к Нему, преподнести Ему наши слезы»<sup>249</sup>. А преподобный Иоанн Лествичник советует молящемуся взять за образец для подражания «то, как умоляют хирурга больные, которым должны сделать ампутацию или прижигание»<sup>250</sup>.

Именно в ответ на молитву человек получает от Христа заботу, которая требуется при его состоянии, и исцеляется от болезней. И поэтому вовсе

241. Ср. Кол. 4, 2; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседа на Великую Седмицу; Беседы против аномеев 7, 7; Беседы на Послание к Ефессянам 24, 3; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 35.

242. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы против аномеев 5, 6; 7, 7; Беседы об Анне 4, 6; Беседы на Евангелие от Матфея 27, 5; 23, 4; Беседа на Великую Седмицу; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 31, 4.

243. Ср.: Рим. 12, 12; Кол. 4, 2; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы на Послание к Ефессянам 24, 3; Толкование на 7-й Псалом 4; Беседы на Евангелие от Матфея 23, 4; *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 9, 4.

244. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Толкование на 4-й Псалом 3; 4; Толкование на 9-й Псалом 6; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 21.

245. Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы о покаянии 4, 12; Толкование на 3-й Псалом 3; Толкование на книгу пророка Исаии 1, 5; Беседы на Евангелие от Матфея 51, 1; Беседы на Первое послание к Тимофею 8, 1; *Евагрий Понтийский.* Трактат о молитве 4.

246. Ср. 1 Ин. 5, 14.

247. *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 424 (421).

248. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия 30, 5.

249. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о покаянии 4, 4.

250. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 28, 8.

не удивительно, что святые отцы считают ее особенно сильнодействующим средством<sup>251</sup>. «Молитва — это лекарство», — пишет святитель Иоанн Златоуст<sup>252</sup>, говоря также: «Молитва — это лекарство спасения»<sup>253</sup>; «в этом наше спасение, лекарство наших душ и средство против недугов, которые в ней развиваются»<sup>254</sup>; «сила молитвы ... исцеляет болезни»<sup>255</sup>. Преподобный Исаак Сирин, в свою очередь, замечает, что «молитва — это помощь при самых тяжелых болезнях»<sup>256</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, прибегая к приему олицетворения, говорит от лица молитвы: «Приидите ко мне... и вы обретете исцеление от ваших ран»<sup>257</sup>. Что касается безграничной силы молитвы, то святитель Иоанн Златоуст постоянно подчеркивает: «Велика сила молитвы»<sup>258</sup>; «ничто, говорю вам, ничто не является таким сильным, как горячая и чистая молитва, ибо только она может освободить нас от нынешних недугов»<sup>259</sup>; «будем прибегать непрестанно к Богу, будем просить Его обо всем, ибо ничто не стоит молитвы; это она делает невозможное возможным, легким — сложное, равным — то, что усеяно препятствиями»<sup>260</sup>. Если без молитвы ничто не возможно<sup>261</sup>, то с ней человеку возможно все, так как она позволяет ему призвать *Того, Кто действующей в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего мы просим или о чем помышляем* (Еф. 3, 20).

Поскольку грех и страсти составляют корень и формы всех болезней, то человек должен просить у Бога в молитве прежде всего прощения и очищения<sup>262</sup>. Ориген отмечает, что во всякой молитве «нужно себя обвинять пред Богом в своих грехах с горьким сожалением, просить у Него исцеления от склонности, влекущей нас ко злу, и прощения всех прошлых грехов»<sup>263</sup>. И поэтому врачевательная сила молитвы проявляется прежде всего в исцелении от грехов. «Молитва, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — это противоядие от греха, средство от допущенных ошибок»<sup>264</sup>. И в другом месте он наставляет: «Каждый день мы

251. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 424 (421); Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Слова огласительные 7, 25.

252. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 7-й Псалом 4.

253. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5.

254. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 7, 25.

255. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 5, 7.

256. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

257. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 2.

258. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Ефессянам 24, 4.

259. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа против тех, которые злоупотребляют апостольским изречением: «Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно» (Флп. 1, 18), и о смирении 12.

260. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об Анне 4, 5. См. также: Беседы на книгу Бытия 49, 3; Беседы против аномеев 7, 7.

261. Ср. Ин. 15, 5.

262. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 37.

263. Ориген. Трактат о молитве 33.

264. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 27, 5.

получаем множество ран. Ко всем этим ранам будем прикладывать соответствующие им средства — молитву. Ибо Бог, если мы молимся Ему трезвенным умом, воспламенной душой, пылким сердцем, может подать нам прощение, оставление наших грехов»<sup>265</sup>. Молитва, как отмечает преподобный Иоанн Лествичник, есть «высшее средство от самых тяжких грехов»<sup>266</sup>. Святой Николай Кавасила пишет: «Мы призываем Имя Божие добрыми устами, желанием и помыслом, чтобы применить ко всему, чем мы согрешили, единое спасительное средство»<sup>267</sup>. Святой апостол Иоанн учит: *Прощены вам грехи ради имени Его* (1 Ин. 2, 12).

Если рассуждать глубже, то молитва исцеляет человека от страстей, которые являются его недугами, полностью стирает их из его естества и обращает в ничто<sup>268</sup> даже их последствия. Но следует отметить, что подобной силой обладает в первую очередь, непрестанная молитва. Это понятно из того, что, в отличие от грехов, которые являются частными актами, страсти — это перманентные состояния. «Непрестанное призывание Бога — средство, которое подавляет все страсти», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>269</sup>, отмечая, что способ воздействия этого средства нам непостижим: «Как врач наносит лекарство или припарку на рану пациента и пациент не знает, как это действует, так призванное Имя Божие уничтожает все страсти, даже если мы не знаем как»<sup>270</sup>.

Молитва является «очистительницей души»<sup>271</sup>, вплоть до самых темных и сокровенных ее уголков. Неосознанные грехи и страсти молитва может настичь и исцелить, так как она подразумевает вмешательство Того, Кто видит тайное<sup>272</sup>, Кто испытует сердца<sup>273</sup>, Кто *осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения* (1 Кор. 4, 5), Кто обладает силой разрушать любой грех и уничтожать всякий след страсти. Поэтому христианин, которого грех сделал неспособным изведать свои «сокровенные глубины», где гнездятся тайные страсти, должен наряду с покаянием в этих страстях молиться Богу о том, чтобы исцелиться от этого состояния. Вот почему преподобный Варсонофий Великий пишет: «Ночь и день я молюсь, чтобы очиститься от видимых страстей и от тех, что скрыты»<sup>274</sup>.

265. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на Великую Седмицу 5.

266. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 2. О присущей молитве силе очищать человека от грехов см., кроме прочего: Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 7, 25; Беседы о покаянии 3, 4; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 41.

267. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 6, 101.

268. См.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 7, 7; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 14; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 10, 10.

269. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 424 (421).

270. Там же.

271. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 7, 25.

272. См. Мф. 6, 18.

273. См. Пс. 7, 10.

274. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 65 (156).

Молитва не только уничтожает страсти, но и обращает в бегство тех, кто стоит у их истоков и является основным виновником смуты в душе и причиной всех недугов — диавола и бесов<sup>275</sup>, и развеивает все патологические последствия их действий<sup>276</sup>. Иисусова молитва в этом смысле обладает особой действенностью<sup>277</sup>.

Исцеляющие свойства молитвы многочисленны и ощущаются прежде всего в сфере ума (νοῦς). Благодаря ей ум, оцепеневший от греха и оставленный им словно мертвый, пробуждается<sup>278</sup>, становится проворным<sup>279</sup>, начинает оживать<sup>280</sup>, ибо «в этом его жизнь»<sup>281</sup>. Он перестает быть погруженным в чувственный мир и в мир пустых представлений, обретая самого себя<sup>282</sup>, действуя соответственно цели своей природы, ибо, как отмечает авва Евагрий, «ум по природе создан, чтобы молиться Богу»<sup>283</sup>, «молитва заставляет ум заниматься тем, что ему свойственно»<sup>284</sup>, «молитва — деятельность, которая подобает достоинству ума, иначе говоря, наилучшее и соответствующее его применение»<sup>285</sup>.

Поскольку ум в молитве действует в соответствии с природой и, когда собран, отвергает всякое представление (образ или помысел), посторонний по отношению к молитве, постольку именно в молитве сосредоточивает всю свою способность к рассуждению и мышлению<sup>286</sup> и обретает, по замечанию аввы Евагрия, «всю свою силу», «все свое здоровье»<sup>287</sup>.

И если в падшем состоянии природы он находится «во власти постоянной и крайней подвижности»<sup>288</sup>, претерпевая непрерывное движение помыслов, смущающих, возмущающих и заставляющих его заблуждаться и рассеиваться, то молитва выводит его «из его привычного помутнения, пленения, возбуждения»<sup>289</sup>, собирает его «вне его обычного кружения и блуждания»<sup>290</sup>, придает ему устой-

275. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 66; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеов 7, 7.

276. Ср.: Ориген. Трактат о молитве 12.

277. См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 7; Нил Подвижник, *прп.* Послания // PG 79, 260AB; 261D; 312CD; 392B; 396A; 400A.

278. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на Великую Седмицу 4.

279. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 129-й Псалом 1.

280. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 29.

281. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 62.

282. Ср.: Феопит Филадельфийский, *свт.* О сокровенном делании во Христе 1; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 19.

283. Евагрий Понтийский. Практик 49.

284. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83.

285. Там же. 84.

286. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 6.

287. Евагрий Понтийский. Практик 65. Второй вариант перевода слова ἔρρωται в своем комментарии к «Слову о молитве» предложил И. Осэр (Haussner I. Les leçons d'un contemplatif, le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. P. 96).

288. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 7, 4.

289. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 19. Ср.: Там же. 24.

290. Там же. 25.



чивость, водворяет в нем постоянство и твердость<sup>291</sup>. Это состояние является результатом осуществляющейся в молитве синергии — совместного действия человеческих усилий и Божественной благодати, которая одна и может позволить человеку полностью совпадать с деятельностью ума. Это видно, в частности, из поучения преподобного Иоанна Лествичника: «Непостоянство и изменчивость — одно из свойств человеческого ума. Но Бог может утвердить и сделать постоянными самые непостоянные вещи. Если ты никогда не перестаешь бороться, чтобы остановить подвижность твоего ума, то Тот, Кто ставит предел морским волнам, поставит предел и волнениям твоей души и скажет им во время молитвы: *Доселе дойдешь и не перейдешь* (Иов. 38, 11). Человеку невозможно сковать разум, но там, где есть Создатель разума, Ему подчиняется всё»<sup>292</sup>.

Освободившись от всякого возмущения, ум познает умиротворенность<sup>293</sup> и сообщает ее, соединившись с сердцем, всей душе и даже телу. Однако речь не идет о плотской умиротворенности, которая сопровождается тщеславием и гордостью, которая наступает, когда бесы перестают нападать на душу, поскольку она исполнила их волю<sup>294</sup>. Речь идет о мире, исходящем от Духа Святого и сопровождающемся смирением и покаянием<sup>295</sup>.

Молитва способствует этому умиротворению благодаря своей способности, кроме прочего, рассеивать страх и, в частности, самую смутную и коварную его форму — тоску, с которой из-за ее немотивированного характера трудно бороться лицом к лицу с помощью опровержения, то есть противопоставления ей аргументов. Чаще всего, связанная с прямым воздействием бесов, тоска может быть побеждена только молитвой. *Призови Меня в день скорби твоей, и Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня*, — говорит Господь (Пс. 49, 15). Только сила Божия, которую человек призывает в молитве, может исцелить его от этой опасной болезни, постепенно проходящей во все части души, доходящей даже до тела и предоставляющей человека самому себе еще более бессильным, ибо тоска — источник бессилия. Преподобный Иоанн Лествичник, вслед за Псалмопевцем, советует на этот счет: «Бичуй своих врагов Именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле. Когда ты будешь исцелен от этой болезни, прославь Того, Кто тебя избавил»<sup>296</sup>.

Молитва не только прекращает движение помыслов, но еще и уничтожает их множественность, поскольку в акте внимания, который она предполагает, она концентрирует все помыслы на одном — на Боге, и этот помысел становится

291. См.: Евагрий Понтийский. Практик 15; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 10, 14.

292. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 17.

293. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 69.

294. См.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 47; Практик 57.

295. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57.

296. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7.

для всех сил души единственной целью. Тогда ум перестает дробиться на множество различных помыслов, которые он порождает в состоянии уступки чувственному миру, а различные способности души перестают метаться в разные стороны и действовать в соответствии со множеством несовместимых принципов и целей. С помощью молитвы происходит полное объединение ума<sup>297</sup> и души<sup>298</sup>. Как отмечает преподобный Макарий Великий, душа, превращенная грехом в обветшалый дом, [в молитве] обретает упорядоченность и красоту<sup>299</sup>.

Когда ум соединяется с сердцем, тогда все способности души, в силу участия в молитве, перестают устремляться в чувственный мир и действовать против природы, но обращаются к Богу и, работая Ему, сами возвращаются к той деятельности, ради которой они были даны человеку Творцом. В этом занятии, которое соответствует их естественному предназначению, они обретают здоровье.

Итак, как отмечает авва Евагрий, молитва «исцеляет страстную часть души»<sup>300</sup>, то есть, с одной стороны, вожделевательную способность, которая перестает желать чувственных вещей и желает одного лишь Бога, а с другой — силу раздражительную, которая перестает употребляться против ближнего или использоваться для получения желаемых чувственных благ, но обращается на борьбу с бесами и помыслами — как с дурными, так и с простыми, которые стремятся отвлечь ум от молитвы и отвратить человека от Бога.

Исключая, чтобы быть чистой, любое представление какой бы то ни было природы, и прежде всего любые образы, молитва освобождает человека от тиранической власти воображения и исцеляет от всех его болезненных проявлений.

В равной мере молитва исцеляет и память. В греховном состоянии память — это воспоминание о мире и, следовательно, забвение Бога, вследствие этого она становится больной и вместе с ней все способности, которые она отворачивает от духовной жизни. Так, преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Забвение [Бога] и его последствия несут в себе недуг, который исцеляется очень строгим хранением ума и непрерывным призыванием Господа нашего Иисуса Христа»<sup>301</sup>. Вот почему в молитве память преобразуется и, напротив, становится забвением мира и своих многочисленных помыслов и «памятованием о Боге (μνημὴ θεοῦ)»<sup>302</sup>. В этом применении, которое соответствует природному назначению памяти, устраняет ее отчуждение от Бога и возвращает к самой себе, память обретает здоровье. Ибо она в природном состоянии проста,

297. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23.

298. Ср.: Феодит Филadelphийский, свт. О сокровенном делании во Христе.

299. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 33, 3.

300. Евагрий Понтийский. Практик 49. Ср.: Там же. 79.

301. Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 32.

302. Это выражение часто используется святыми отцами и постоянно встречается в «Добротолюбии» для обозначения молитвы, главным образом молитвы Иисусовой.

но грех, как мы видели, произвел в ней раскол и разделение на многочисленные воспоминания. В простоте молитвы память вновь обретает первоначальное, естественное единство. Вот почему преподобный Григорий Синаит пишет: «Средство избавить исконную память от пагубной и дурной памяти помыслов — это возврат к изначальной простоте... Великое лекарство для памяти — это упорное и постоянное памятование о Боге в молитве»<sup>303</sup>.

Память в такой деятельности, совершенно согласной с ее природой, помогает исцелению всей души полностью, помогая способностям души пребывать в присутствии Божиим. «Человеку — другу добродетели свойственно воспоминанием о Боге непрестанно истреблять в своем сердце все, что в нем есть земного, чтобы таким образом зло постепенно рассеялось воспоминанием о благе и душа совершенно возвратилась к своему естественному сиянию в преумноженном блеске», — объясняет блаженный Диадох Фотикийский<sup>304</sup>. Утверждение аввы Евагрия о том, что вершиной этого процесса является чистая молитва, соединяющая человека с Богом, совпадает с высказыванием преподобного Исаака Сирина о том, что «духовное единение — это память в чистом состоянии»<sup>305</sup>.

Тело также не остается лишенным целебного воздействия молитвы. Ведь оно участвует в ней наравне с душой, отдает ей свои силы, ведет себя соответствующим образом, вовлекает свои разнообразные способности для содействия молитве, но еще и само молится в соответствии с возможностями своей специфической природы<sup>306</sup>, в частности делая поклоны<sup>307</sup>. «Оно сопровождает порыв духа», — замечает Климент Александрийский<sup>308</sup>. Таким образом, тело вносит свой вклад в исполнение завета апостола Павла: *Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего* (Рим. 12, 1). И поэтому молитва — одно из «общих для души и тела действий»<sup>309</sup>, особенно в исихастской молитве, молитве Иисусовой, при которой тело, в частности его центр — сердце, играет основную роль.

Жажда Бога, которая в этом проявляется, «очищает все способности и силы души и тела»<sup>310</sup>. Через очищение души, в том числе ее страстной части,

303. Григорий Синаит, *прп.* Главы 61.

304. Диадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 97. Ср.: Там же. 102.

305. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.

306. См., например: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 15, 80; 81.

307. Метании (от греч. μετανοια, дословно «изменение ума», «покаяние» — *Примеч. ред.*) — это поклоны, сопровождающие молитвы, которые произносятся вслух или про себя. Различают малые метании (поясные поклоны), заключающиеся в наклоне головы и корпуса, и великие метании (земные поклоны), состоящие в наклоне всего тела, когда руки и лоб касаются земли.

308. Климент Александрийский. Строматы 7, 40, 3.

309. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

310. Там же. 3, 3, 12.

действительно происходит и очищение тела: «Тело тогда уже больше не мечется, подталкиваемое телесными и материальными страстями... но возвращается к самому себе, отвергает всякую связь с дурными вещами»<sup>311</sup>. Как и душа, оно «обретает бездействие во зле»<sup>312</sup>. И тогда человек становится весь, душой и телом, восприимчив к благодати<sup>313</sup>. Благодать Духа Святого «передается телу через душу» и «ему тоже дает опыт Божественного и позволяет испытать то же, что испытывает душа»<sup>314</sup>. Таким образом, тело становится напрямую причастно той упорядоченности, тому единству и умиротворению, которые воцараются в душе благодаря молитве. Молитва, вовлекая тело, заставляет работать его различные способности ради одной цели — ради Бога.

Таким образом, она соединяет тело с самим собой, а также воссоединяет с душой: благодаря молитве человек вновь обретает гармоничное единство своей естественной психосоматической конституции, и потому в нем упраздняется состояние разобщенности души и тела, характерное для падшей природы. В молитве тело перестает быть рабом чувственного мира. «Оно возвращается к самому себе», — говорит святитель Григорий Палама. Иными словами, тело перестает быть отрешенным от Бога и больным, действующим вопреки естеству, и вновь обретает свою истинную природу, его различные способности становятся духовно здоровыми, и тело направляет их на Бога — истинную Цель.

В самом деле, молитва из-за необходимой для нее сосредоточенности требует хранения чувств, что отвращает чувства от работы по плоти. Равным образом молитва исцеляет и все остальные способности тела, переводя их от деятельности, не направленной на Бога, на работу Богу. Она дает языку говорить с Богом, о Боге и в Боге с миром, кротостью, дерзновением, мудростью; ушам дает сделаться «внимательными к Божественным поучениям не только чтобы слушать их, но и, как говорит пророк Давид, чтобы помнить *заповеди Его, чтобы исполнять их* (Пс. 102, 18). [Благодаря молитве] наши руки и наши ноги служат Божественной воле»<sup>315</sup>.

Из всего вышесказанного следует, что молитва делает человека поистине свободным. Она освобождает его из ограниченной и порабащающей сферы падшего «я», открывая его для Божественной бесконечности. Исцеляя человека от греха и страстей, она освобождает его от рабства им<sup>316</sup> и от их патологических последствий. Человек, по словам апостола Павла, оказывается освобожден *от рабства*

311. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

312. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 12, 11.

313. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

314. Там же. 2, 2, 12.

315. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 20.

316. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 129-й Псалом 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 29.

тлению (Рим. 8, 21). Молитва выводит человека из состояния отчужденности от самого себя, в которое погрузил его грех. Человек перестает подчиняться движению посторонних сил, закону греховному, находящемуся в членах его<sup>317</sup>, обретает в Боге свое подлинное бытие и действует по-настоящему самостоятельно.

Одно то, что он вновь обретает в Боге свою природу, приносит ему свободу, ибо свобода состоит, как напоминает святитель Григорий Нисский, в тождестве со своей собственной природой и в согласии с ней<sup>318</sup>. Молитва делает человека свободным еще и потому, что она вновь направляет его волю и желание к Богу — их естественной цели, а также потому, что свобода состоит, по словам блаженного Диадоха Фотикийского, в «произволении разумной души, готовой двигаться к своей цели»<sup>319</sup>.

Наконец, молитва освобождает человека потому, что благодаря ей он принимает свет Святого Духа, Который, просвещая ум, освобождает не только от заблуждений, но еще и от иллюзий, галлюцинаций и бредовых представлений, навязанных познавательным способностям грехом и страстями, и, соответственно, дает уму постичь в самой высокой познавательной форме освобождающую истину<sup>320</sup>. Поскольку в молитве человек познает истинное Благо и устремляется к Нему без размышлений и колебаний, постольку его свобода здесь — не та несовершенная свобода, которая делает, что вздумается, а та совершенная, которая непосредственно и непринужденно направляется к Лучшему<sup>321</sup>. Соединившись с Богом с помощью молитвы, становясь, таким образом, причастным Ему, человек входит в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 21), то есть через энергичную причастность становится свободным свободой Самого Бога.

Помимо исцеляющего действия молитвы следует отметить ее профилактическое действие. «Молитва, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — хранительница здоровья»<sup>322</sup>. «Молитва — великое благо, благо спасительное, благо, которое хранит наши души», — также замечает он<sup>323</sup>. Святые отцы часто говорят о ней как о броне<sup>324</sup>, о щите<sup>325</sup>, о прибежище<sup>326</sup>, о крепости<sup>327</sup>. *Имя Господне — величайшая сила, прибегающие к нему праведники возвышаются* (Притч. 18, 10).

317. См. Рим. 7, 17.20.23.

318. Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении 85.

319. Диадох Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 5.

320. Ср. Ин. 8, 32.

321. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 22; 3, 14.

322. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 7, 7.

323. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филимону 3, 2.

324. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о надписании книги Деяний 5, 2.

325. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

326. Там же; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 30, 5.

327. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 7, 25.

Профилактическая сила молитвы проявляется двояким образом: «Молитва хранит неприкосновенными наши блага и быстро отгоняет зло», — указывает нам святитель Иоанн Златоуст<sup>328</sup>.

В целом молитва укрепляет человека: она даже является главным источником всякой силы, которую он может приобрести. «Сила безмолвника заключается в преизобилии его молитвы», — отмечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>329</sup>. Именно она главным образом делает его способным в нужный момент противостоять искушениям и сопротивляться им до победного конца<sup>330</sup>, позволяя ему также избегать повторения болезни. *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26, 41; Лк. 22, 40), — наставляет Христос. Профилактическая сила молитвы настолько велика, что «невозможно, чтобы человек, который молится с подобающим рвением и непрестанно призывает Бога, впал когда-либо в грех»<sup>331</sup>. Горячая молитва всегда получает помощь Божественной силы, которая позволяет человеку противостоять любому противнику.

Борьба с искушениями на деле всегда сводится к борьбе с бесами, которые их вызывают. Молитва укрепляет человека для этой битвы. Эта борьба находится в ведении раздражительной части души: молитва подает ей необходимые для победного исхода силы. Но при этом она усиливает и делает осмотрительным ум, который «направляет действия» раздражительной части «против вражеских сил»<sup>332</sup>, на благо всех способностей души<sup>333</sup>. Тогда человек перед лицом вражеских нападков становится непоколебимым и разгадывает все их уловки, даже самые тонкие, полностью обессиливая их. «Тот, кто молится с сердечным чувством, будет недвижим, как столп, и никакой бес над ним не позабавится», — наставляет преподобный Иоанн Лествичник<sup>334</sup>. Поэтому молитва хранит человека от всех недугов и всех форм безумия, прямой причиной которых являются бесы. В частности, она оберегает его от пагубной тоски, которую они стараются вселить в душу<sup>335</sup>.

Таким образом, молитва помогает человеку постепенно отрешаться от мира<sup>336</sup> и от самого себя. Ибо, как пишет преподобный Исаак Сирин, «молитва — это смерть помыслов, которые приходят от воли плоти. Тот, кто молится,

328. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 7, 7.

329. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 105.

330. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 7, 7; Беседы на Деяния апостольские 3, 1; *Исихий Синайский, прп.* Слово о трезвении и молитве 61.

331. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об Анне 4, 5.

332. Ср.: *Евагрий Понтийский. Практик* 49; 73; 89.

333. Ср.: Там же. 49.

334. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 18, 3.

335. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об Анне 4, 5; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 7.

336. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 18; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеев 7, 7; Толкование на 129-й Псалом 1.

подобен мертвому, который вне мира. Упорствовать в молитве означает отречься от себя»<sup>337</sup>. Она позволяет человеку восторжествовать над его падшей природой<sup>338</sup>, умертвить в себе ветхого человека<sup>339</sup> и, соответственно, облечься в нового, соединяясь с Богом. Именно самым актом «собеседования с Богом»<sup>340</sup> «молитва совершает таинство нашего с Богом соединения»<sup>341</sup> и дает нам силу вновь познать состояние близости и родства, которое в раю было свойственно отношениям Адама и его Создателя<sup>342</sup>.

Молитва является «единением души с Богом»<sup>343</sup> также именно потому, что она есть начало всех добродетелей<sup>344</sup>. Она позволяет человеку приблизиться к Богу главным образом благодаря добродетели любви, которую молитва в большей степени, чем другие духовные состояния, может вызывать<sup>345</sup> и развивать<sup>346</sup>. «Мы молимся, чтобы стяжать любовь Божию. В молитве мы находим причины, заставляющие нас любить Бога», — пишет преподобный Исаак Сирийский<sup>347</sup>. «Любовь есть плод молитвы», — говорит он также<sup>348</sup>. И преподобный Максим Исповедник подчеркивает тесную связь, которая существует между любовью и чистой молитвой: «Кто искренне любит Бога, молится абсолютно без рассеянности, и кто молится абсолютно без рассеянности, искренне любит Бога»<sup>349</sup>.

В любом случае, «когда молитва проникает в душу, все добродетели входят вместе с ней»<sup>350</sup>. Поэтому человек может с помощью молитвы обрести здоровье каждой из своих способностей и своего естества в целом и в этом состоянии наслаждаться бесконечными благами, началом которых и является молитва<sup>351</sup>.

337. Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 69.

338. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 49, 3.

339. Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 143 (74); Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 85; Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 32.

340. Это определение дает авва Евагрий (Слово о молитве 3). Он использует термин *ομιλία*, который можно перевести и как «товарищество», «тесное и привычное знакомство», «близкие отношения» и «близкая беседа». Подобное определение дано у свт. Иоанна Златоуста (Беседы на книгу Бытия 30, 5). См. также: Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 35.

341. Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1 // PG 150, 1117B.

342. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 80.

343. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 28, 1.

344. Свт. Григорий Нисский ее оценивает как «предводительницу хора добродетелей» (О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // PG 46, 301D), а прп. Иоанн Лествичник как «царицу всех добродетелей» (Лестница 28, 7).

345. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 11; Феодит Филадельфийский, свт. Девять глав 3; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 57; 58.

346. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 2.

347. Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 35.

348. Там же. 69.

349. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1.

350. Свт. Иоанн Златоуст, цитируемый в: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 29.

351. Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25. Ср.: Беседы против аномеев 5, 7.

Поскольку «через молитву Врач душ очищает ум»<sup>352</sup>, душу и тело человека, она для него есть один из первейших путей доступа к духовному знанию. Исцеляя человека от страстей, Божественный Врач освобождает его от того, что ему мешало адекватно познавать всю реальность, вводило его в заблуждения, порождало в нем разного рода иллюзии и полностью погружало в неведение о главном. Очищенный от страстей, человек становится способным воспринять просвещение от Духа Святого<sup>353</sup>. То, что прежде было ему непонятным, теперь становится ясным.

Прежде всего, он достигает адекватного познания самого себя. Преподобный Исихий Иерусалимский отмечает, что только молитва подает человеку «внутреннее знание»<sup>354</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник расценивает ее в этом смысле как «признак состояния нашей души»<sup>355</sup>. «Молитва заставит тебя познать состояние твоей души. Поистине, богословы называют молитву зеркалом души», — учит он в другом месте<sup>356</sup>. Святой Дух в молитве поистине делает человека осознающим то, что прежде было ему неизвестно, позволяет ему познать свои «сокровенные глубины», где обитают «тайные страсти»<sup>357</sup>, и в то же время дает ему средство исцеления от них. «Как душа, — пишет авва Евагрий, — действуя посредством тела, чувствует, какие его члены больны, так и ум... [молясь] научается познавать свои силы и через те, которые его стесняют, открывает заповедь, способную его исцелить»<sup>358</sup>. Таким образом, человек может приблизиться к полному исцелению болезней своей души и обрести здоровье. Когда человек молится глубоко, замечает преподобный Петр Дамаскин, «тогда ум начинает видеть свои грехи, бесчисленные, как морской песок. Здесь начало просвещения души, это знак ее здоровья»<sup>359</sup>.

Соответственно, молитва позволяет человеку достичь знания своей истинной природы, увидеть себя в своей духовной реальности образа Божия<sup>360</sup>, поэтому она является одним из важнейших ключей к адекватному знанию о ближнем, а также обо всей действительности, ибо «тому, кто знает самого себя, дано познание всего»<sup>361</sup> и «познание самого себя есть полнота познания вселенной»<sup>362</sup>.

352. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 3.

353. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против аномеов 3, 6; 7, 7; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 13.

354. Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 61.

355. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 1.

356. Там же. 28, 37.

357. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 17.

358. Евагрий Понтийский. Практик 82.

359. Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1.

360. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 61.

361. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 16. О том же упоминается у *прп.* Петра Дамаскина (Книга 2) и *свт.* Иоанна Златоуста (Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4).

362. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 16.



Молитва позволяет человеку познавать самого себя и в то же время предоставляет ему доступ, как мы увидим далее, к знанию о Боге в самой высокой форме, в какую оно может быть облечено, к знанию, которое Бог Сам дает через Святого Духа<sup>363</sup>.

### б) Метод безмолвной молитвы

Все, что мы сказали, можно отнести к различным формам молитвы. Но совершенно особым образом это касается молитвы Иисусовой (Ἰησοῦ εὐχή), которая занимает в православной духовности важнейшее место, так как считается самой высокой формой молитвы и, следовательно, заключает в себе свойства всех прочих. Именно к ней святые отцы применяют именование «молитва» (προσευχή) в строгом смысле слова, располагая ее выше всех других форм молитвословия, в частности псалмопения<sup>364</sup>.

Эта молитва в своей совершенной форме сущностным образом связана с созерцанием, поэтому в конце нашего труда мы вновь будем говорить о ней как о том, что «выше всех родов деятельности»<sup>365</sup>. Но, занимая место на самой вершине духовной жизни, она вместе с тем является и одной из ее основ, как бы одним из важнейших средств, позволяющих человеку, с помощью Божественной благодати, очиститься от грехов, исцелиться от страстей и стяжать добродетели. Она, по словам святых Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, — «начало всякого дела, возлюбленного Богом»<sup>366</sup>. Вот почему не только оправданно, но и необходимо уделить ей здесь внимание.

Эта молитва берет начало в практике, восходящей к истокам монашества<sup>367</sup> (некоторые святые отцы признавали за ней даже апостольское происхождение). Она заключается в непрестанном повторении в уме<sup>368</sup> краткой молитвенной формулы<sup>369</sup> — эта краткость должна способствовать непрерывности молитвы и в то же время собранности, необходимой для того, чтобы молитва была чистой.

363. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 32.

364. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Трактат о молитве 83; 85; *Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и двух видах молитвы 5–9; *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 167).

365. *Григорий Синаит, прп.* Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

366. *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.* Метод и точное правило 8.

367. Ср. у блж. Августина: «Говорят, что в Египте монахи молятся часто, но очень кратко» (Письма 130 // PL 33, 501D). Этот вопрос был подробно исследован в работе: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 123 и далее.*

368. Часто это равноценно тому, что называется *κρυπτή μελέτη* (тайное созерцание). Об этом см.: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 167–179.*

369. За это она часто называется «единословием» или «единословной молитвой» (προσευχή μονολόγιος). См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 15, 52; 28, 5; 10; *Илия Экдик.* Цветослов мысленный 94; Умозрительные главы 65; 75; *Григорий Палама, свт.* Три главы о молитве и чистоте сердца 3; *Никодим Святогорец, прп.* Учительное руководство 10.

В этой практике применялись различные формулировки кратких молитв<sup>370</sup>, но начиная с V–VII веков постепенно утвердилась одна из них<sup>371</sup> — ставшая традиционной формула Иисусовой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»<sup>372</sup>. За этой формулой в итоге закрепилась монополия по той причине, что она имеет многие преимущества.

Во-первых, она является просьбой к Богу о помощи, о милости и о совершенном прощении (греческое «ἐλέησον» куда шире по смыслу, чем современное «сжался»), которые по существу включают евангельские формулировки молитв десяти прокаженных<sup>373</sup>, иерихонского слепого<sup>374</sup> и двух слепых<sup>375</sup>.

Во-вторых, она обладает выраженным покаянным характером, который усиливается словом «грешного», по примеру мытаря<sup>376</sup>, и поэтому она позволяет выполнить то, что, как мы видели, является одной из самых первых заповедей Христа: *Покайтесь* (Мф. 4, 17).

В-третьих, она является исповеданием веры, содержащим в себе основные истины христианства<sup>377</sup>: утверждение о том, что в едином Божественном Лице Христа соединены Божественная и человеческая природы; утверждение о том, что Бог есть Троица; утверждение о том, что Христос есть Спаситель. И действительно, именуя Иисуса Христа Господом, эта молитва исповедует единство двух природ — Божества и человечества — в Его Божественном Лице; именуя его Иисусом, она исповедует его человеческую природу; называя Христом, исповедует «две природы, Божественную и человеческую, в единой Личности и единой Ипостаси»<sup>378</sup>; называя Его Сыном Божиим, она исповедует Его как Единород-

370. Об этом см.: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 177–215.*

371. См.: *Krivochéine B. Date du texte traditionnel de la "Prière de Jésus" // Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1951. № 7–8. P. 55–59.* Свт. Марк Эфесский утверждает, что эта формула берет начало от апостолов (О словах святой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»; текст, представленный как анонимный в «Добротолюбии», т. 5). Подобное утверждение встречается у свв. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (Метод и точное правило 50).

372. Эта формула порой удлиняется добавлением слова «грешного» (русский обычай), а порой укорачивается до слов «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Утверждение монаха Восточной Церкви (Л. Жийе) в его работе «La prière de Jésus» (Chevetogne. 1951), согласно которому она может быть сведена просто к Имени Иисуса, не имеет подтверждения в традиции, как это показал И. Осэр (чья работа, процитированная выше, посвящена, в частности, опровержению этого тезиса) и как это подчеркнул епископ Василий (Кривошеин) в рецензии на этот последний труд (*Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1964. № 46–47. P. 180–183*). См. также по этому вопросу: *Scrima A. Réflexion sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite // Le Millénaire du Mont-Athos. V. 2. Chevetogne, 1964. P. 301–324.*

373. Ср. Лк. 17, 13.

374. Ср. Лк. 18, 38; Мк. 10, 47.

375. Ср. Мф. 20, 31.

376. Ср. Лк. 18, 13.

377. В этом смысле она истолкована в уже процитированном тексте из «Добротолюбия», озаглавленном «О словах святой молитвы "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя"».

378. *Krivochéine B.* Там же.

ного Сына Отчего и вновь исповедует Его Божество; последние слова являются призыванием Отца; в то же время она подразумевает и Святого Духа, так как *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). Наконец, произнося «помилуй мя», она неявно исповедует, что Иисус Христос есть единственный Спаситель. Вот почему, как замечает русский странник, «отцы говорят, что Иисусова молитва — это сжатое изложение всего Евангелия»<sup>379</sup>.

В-четвертых, через само это исповедание она становится похвалой и поклонением.

В-пятых, она содержит имя Иисуса. Оно соединено с Лицом Самого Христа, оно причастно Его силе, оно ставит в Его присутствие и позволяет причащаться Его энергии тому, кто Его призывает должным образом, — так же, как икона ставит того, кто ее почитает, в присутствие личности того, кто на ней изображен, и делает его причастным энергиям личности того, кто на иконе.

В-шестых, по этой причине это Имя, которое превыше всякого имени, обладает особой силой в борьбе с духовными врагами человека. Известно знаменитое поучение преподобного Иоанна Лествичника: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле»<sup>380</sup>. И той же силой оно может возвести человека к вершинам духовной жизни.

Будучи краткой, Иисусова молитва обладает двумя важнейшими преимуществами.

Первое. Она легко запоминается и может произноситься мысленно с легкостью, быстро и при любых обстоятельствах. Это позволяет исполнять заповедь Христа *всегда молиться и не унывать* (Лк. 18, 1) и наставление апостола Павла, напоминающего нам: *Непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17), которое святые отцы восприняли буквально и поэтому пытались водворить в себе постоянное и подлинное молитвенное состояние (κατάστασις, status), заключающееся в акте непрестанной молитвы (ἀδιάλειπτος).

Практика Иисусовой молитвы заключается в повторении этой формулы наибольшее число раз, чтобы она стала такой частой, как дыхательные движения или сердцебиение, и была бы даже во сне<sup>381</sup> непрерывным «памятованием о Боге» (μνήμη θεοῦ) — обычно святые отцы так ее и называют. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник советует: «Впусти в себя вместе с воздухом, который ты вдыхаешь, нераздельно слова Того, Кто сказал: *Претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10, 22)»<sup>382</sup>; «пусть воспоминание о Боге будет происходить

379. Откровенные рассказы странника. Второй рассказ.

380. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 7. Ср.: Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 152; 174.

381. См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 88; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 25.

382. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 122.

с каждым твоим вздохом»<sup>383</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский, многократно повторявший, со своей стороны, это последнее наставление<sup>384</sup>, отмечает также, что в такой молитве «душа, не испытывая истощения и не встречая препятствий, дышит и всегда призывает Христа Иисуса, Сына Божия и Бога»<sup>385</sup>. Он же пишет: «Поистине блажен тот, кто всем помышлением своего ума прилепился к молитве Иисусовой и призывает Его в своем сердце непрестанно, как воздух соединяется с нашим телом, а огонь — с восковой свечой»<sup>386</sup>.

Это повторение, совершаемое вначале вслух, а затем мысленно<sup>387</sup>, в совершенном виде творится спонтанно самим сердцем, поэтому иногда Иисусову молитву называют сердечной молитвой.

Второе преимущество. По заповеди апостола Павла, человеку следует не только непрестанно молиться<sup>388</sup>, но и приносить Богу чистую молитву<sup>389</sup>. В этом, по мнению святых отцов, — цель любого подвига<sup>390</sup>. И далее мы увидим, что именно с такой молитвой связано познание/видение Бога — высшая цель христианской жизни.

Преподобный Исаак Сирин отмечает: «Все формы, которые может принимать молитва, своим итогом и целью имеют чистую молитву»<sup>391</sup>. Ниже мы увидим, что это именно чистая молитва во всех смыслах этого слова. Здесь нам хотелось бы только обсудить самое простое значение этого понятия, связанное с самим характером Иисусовой молитвы: речь идет о молитве без рассеянности (*ἀπεριστασία*), о молитве, к которой не примешивается никакая посторонняя относительно ее собственного содержания мысль<sup>392</sup>. Это предполагает совершенную сосредоточенность ума, полную собранность всех способностей человека.

Будучи краткой, Иисусова молитва благоприятствует такой сосредоточенности, помогая мысли избегать рассеяния, а уму не давая отвлекаться, что вероятно в случае с более развернутой молитвенной формулой. Таким образом, она совершенно соответствует наставлению преподобного Иоанна Лествичника: «Не стремись много говорить, когда молишься, а то как бы твой ум не рассеялся в поисках слов. Единственное слово мытаря смягчило Бога, и единственный вопль веры спас разбойника. Многословие в молитве часто распыляет ум

383. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 62.

384. Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 100. Ср.: Там же. 182; 183; 189.

385. Там же. 5. Ср.: «Постоянно дыша Христом Иисусом» (Там же. 187).

386. Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 196.

387. Григорий Синаит, *прп.* Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

388. См. 1 Фес. 5, 17.

389. Ср. 2 Тим. 2, 22.

390. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 2.

391. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 32.

392. См.: Там же; Евагрий Понтийский. Практик 69; О молитве 34а; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 150 (79).

и наполняет его образами, тогда как единословная молитва, как правило, его собирает»<sup>393</sup>. В другом месте преподобный Иоанн Лествичник напоминает в связи с этим поучение апостола Павла: «Великий делатель высокой и совершенной молитвы сказал: *Хочу лучше пять слов сказать умом моим* (1 Кор. 14, 19)»<sup>394</sup>. Именно из пяти слов состоит укороченная форма Иисусовой молитвы на греческом языке: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με.

Однако чтобы достичь требуемой сосредоточенности, недостаточно краткости применяемой формулы. К Иисусовой молитве примыкает целый ряд духовных, психических и телесных упражнений, которые помогают добиться молитвы без рассеяния. Практика Иисусовой молитвы у святых отцов связана с методом<sup>395</sup>, одним из самых известных элементов которой является психофизическая техника.

Применение этого метода предполагает определенное число условий: уединение<sup>396</sup>, безмолвие<sup>397</sup>, мрак<sup>398</sup>, неподвижность<sup>399</sup> и сидячее положение<sup>400</sup>.

Эта техника преследует тройную цель:

а) заставить тело участвовать в молитве и позволить ему тоже получить пользу<sup>401</sup>;

б) способствовать непрерывности молитвы, связывая ее с ритмом дыхания (именно поэтому многие святые отцы советуют читать первую часть формулы «Господи Иисусе Христе (Сыне Божий)» на вдохе, а вторую часть «помилуй мя (грешного)» — на выдохе, но в этом отношении существует много различных методов);

в) способствовать сосредоточенности, собранности, вниманию<sup>402</sup>. Это и есть главная задача, которую возлагают на данную технику святые отцы. Каллист и Игнатий Ксанфопулы отмечают: «Божественные отцы в ней видели не что

393. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 10.

394. Там же. 28, 22.

395. См.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 12–13; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 18. Один из важнейших трактатов об Иисусовой молитве озаглавлен «Метод священной молитвы» (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς).

396. См.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания 3 (ed. I. Hausherr. P. 164) Никифор Уединенник, *прп.* О трезвении и хранении сердца.

397. См.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 23; 24; 25; Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

398. Ср.: Там же.

399. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 24.

400. Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца; Феолит Филадельфийский, *свт.* О сокровенном делании во Христе; Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 23; 25; Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы («сядь на низкое сиденье высотой в пол-локтя»); Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

401. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

402. См.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 18.

иное, как подспорье в собирании ума, чтобы заставить его вернуться внутрь себя от своего обычного волнения и вернуть ему внимание»<sup>403</sup>.

«Собрать ум» в других терминах означает «вернуть ум в сердце».

Чтобы понять, что это значит, нужно знать, что слово «сердце» на языке православной аскетики означает две реальности: реальность духовную и реальность физическую. С одной стороны, сердце обозначает, в соответствии с основным новозаветным пониманием этого термина, внутреннего человека<sup>404</sup>, совокупность способностей души<sup>405</sup>, а точнее, их корень<sup>406</sup>. Это — средоточие бытия человека, сам его внутренний мир. Сердце отождествляется с его личностью. С другой стороны, сердце в расхожем понимании слова — орган тела.

Отцы-исихасты опытным путем установили, что между сердцем духовным и сердцем физическим, между основанием бытия и центром тела существует аналогическое соответствие и, в силу единства души и тела в человеческом организме, взаимозависимость, вследствие чего первое находится во втором<sup>407</sup>. По этой причине то, что затрагивает одно, сказывается и на другом, хотя сердце духовное по природе не зависит от физического сердца.

Сам ум является одним из органов духовного сердца<sup>408</sup>, самым важным, так что порой его именуют «сердцем» по метонимии, хотя название «очи сердца», которое часто ему дают, подходит больше. Несмотря на то что по природе он нетелесен и не зависит от сердца, он тоже пребывает в физическом сердце<sup>409</sup>.

Однако, как правило, ум отделен от сердца, он рассеивается и распространяется на помыслы вовне сердца и тем самым вовне самого себя. Здесь нет противоречия, ибо если ум по своей природе и сущности (οὐσία) покоится в сердце, то по деятельности (ἐνέργεια) он может от него отдаляться<sup>410</sup>; точнее,

403. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свт.* Метод и точное правило 24.

404. См., например: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 6, 4; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 30; Феодит Филадельфийский, *свт.* О сокровенном делании во Христе; Никодим Святгорец, *прп.* Учительное руководство 10.

405. См.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

406. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 83.

407. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 3; Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца; Никодим Святгорец, *прп.* Учительное руководство 10.

408. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 83.

409. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 3; 2, 2, 27–30. Соединение ума и тела, а значит и сердца, переживается как опыт, но с трудом выражается при помощи понятий. Именно поэтому свт. Григорий Палама пишет так: «Я полагаю, что мы можем говорить о “соприкосновении”, о “близком знакомстве” и о “соединении”, которые при этом происходят. Впрочем, ни один человек не может изложить и выразить свойство этой связи между духовной природой и природой телесной, или телом» (Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 28. Ср.: Там же. 2, 2, 29).

410. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5. Это различие между природой и деятельностью повторяется там же: 2, 25 и 26.

по той из двух форм деятельности, которую Дионисий Ареопагит называет «движением по прямой линии»<sup>411</sup> и которая сообразна с действием разума, органом которого является мозг<sup>412</sup>. Вторая из его деятельностей, которую Дионисий называет «круговой»<sup>413</sup>, «есть наиболее совершенная и свойственная ему деятельность»<sup>414</sup>. В ней он «не распространяется вовне, но снова входит внутрь себя»<sup>415</sup>, вновь находит самого себя<sup>416</sup> и пребывает в единстве с сердцем. И тогда он надежно защищен от любых отклонений в сторону<sup>417</sup>.

Молитва должна соответствовать именно второй деятельности ума. Чтобы он мог посвятить себя исключительно ей, нужно, чтобы он прекратил первую деятельность. Иными словами, нужно «собрать распыленный вовне ум» и ввести его внутрь, позволить уму войти в сердце и там его удерживать.

Опираясь именно на связь физического сердца и сердца духовного, святые отцы-исихасты рекомендуют психофизический метод, который должен позволить практикующему его суметь в большей степени «ограничить нетелесное в телесном обиталище», как говорит преподобный Иоанн Лествичник<sup>418</sup>.

А. Психофизический метод заключается в первую очередь в том, чтобы, наклонив голову и прижав подбородок к груди<sup>419</sup>, сосредоточить взгляд, полностью закрыв глаза, в месте сердца или, как советует преподобный Симеон Новый Богослов, на пупке<sup>420</sup>. Святитель Григорий Палама так оправдывает эту практику: «Тот, кто стремится заставить свой разум вернуться внутрь себя, чтобы пустить его не движением по прямой линии, но движением круговым... не только таким образом внешне соберет себя, насколько это возможно, соответственно тому внутреннему движению, которое он ищет для своего ума, но еще, придав такое положение своему телу, он введет внутрь сердца силу ума, которая ускользает через зрение наружу»<sup>421</sup>.

411. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

412. Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

413. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

414. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5.

415. Там же.

416. См.: Василий Великий, *свт.* Письма 1; Феодит Филадельфийский, *свт.* Девять глав 1; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 19; Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

417. См.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

418. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 7.

419. См.: Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

420. Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164): «Обопрись подбородком на грудь и обрати телесный взор вместе со всем умом на центр черепа, иными словами, на пупок».

421. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 8.

Б. Помимо этого нужно замедлить ритм дыхания, немного задержав выдох «так, чтобы не дышать свободно»<sup>422</sup>. Эта практика имеет под собой следующие основания:

- Как утверждает преподобный Григорий Синаит, «шум вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, возмущает душу, разделяет ее, предает ее плену забвения или по меньшей мере приводит на память всевозможные предметы один за другим и незаметно повергает ее в недолжное [состояние]»<sup>423</sup>. Если свободное дыхание способствует рассеянию ума, то дыхание сдерживаемое, управляемое, напротив, его дисциплинирует<sup>424</sup>. Как замечает святой Григорий Палама, можно утверждать, что «вход и выход дыхания становится безмятежным во время всякого усиленного размышления, особенно у тех, кто умом и телом пребывает в покое»<sup>425</sup>. И обратно, замедление дыхания способствует собранности ума<sup>426</sup>.
- Задержка дыхания и неудобное положение тела причиняют некоторый дискомфорт и даже определенную боль<sup>427</sup>, которая, по мнению святых отцов, обладает благотворным действием. С одной стороны, это само по себе помогает собраться. «Размеренное задерживание дыхания, — объясняет преподобный Никодим Святогорец, — беспокоит, сжимает и, следовательно, заставляет болеть сердце, которое не получает положенного ему по природе воздуха. Ум, в свою очередь, благодаря этому методу легче собирается и возвращается в сердце по причине... тяготы и боли сердца»<sup>428</sup>. С другой стороны, как замечает преподобный Никодим Святогорец, «эти тягота и боль заставляют [сердце] извергнуть ядовитый рыболовный крючок наслаждения и греха, проглоченный им. И согласно поговорке древних врачей, подобное исцеляется подобным»<sup>429</sup>.
- «Размеренное задерживание дыхания, — замечает также преподобный Никодим Святогорец, — утончает жесткое и грубое сердце. И влажные элементы сердца, соответствующим образом сжатые, распаленные, благодаря этому становятся более нежными, более чувствительными, смиренными, более расположенными к сокрушению и более способными к тому, чтобы проливать слезы. Мозг же, в свою очередь, тоже утончает-

422. Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы.

423. Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы.

424. Григорий Синаит, *прп.* Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

425. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 7.

426. Там же.

427. Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы; Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

428. Никодим Святогорец, *прп.* Учительное руководство 10.

429. Там же.



ся, а вместе с ним и действие ума, которое становится единообразным, прозрачным»<sup>430</sup>.

- «Через это размеренное задерживание дыхания, — поясняет преподобный Никодим, — все прочие силы души тоже соединяются и возвращаются в ум, а через ум — к Богу»<sup>431</sup>. Иными словами, здесь метод помогает тому, чтобы все силы были едины в молитве и устремлены к Богу и чтобы человек весь целиком стал молитвой и таким образом весь целиком соединился с Богом.

В. Наконец, психофизический метод состоит в том, чтобы соединить ум с дыханием и понудить его войти вместе с дыханием в грудную клетку — до места сердца<sup>432</sup>. Преподобный Никифор Уединенник советует так: «Собери свой ум, введи его в ноздри — это путь, которым направляется дыхание, чтобы достичь сердца. Толкни его, понудь его опуститься в твое сердце одновременно с вдыхаемым воздухом»<sup>433</sup>. То же самое говорят святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Собери свой ум вне его привычного кружения и блуждания. Протолкни его мягко внутрь сердца дыханием. И поддерживай в нем молитву: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”»<sup>434</sup>.

Отметим, что эта техника всегда должна применяться под руководством опытного духовного отца, ибо в противном случае она может повлечь за собой тяжкие расстройства для тела и психики.

Теперь, изложив начала психофизического метода, мы должны подчеркнуть, что он не имеет абсолютной необходимости и выполняет лишь вспомогательную роль<sup>435</sup>. Святые отцы отводят ему главным образом подготовительное значение и предписывают прежде всего начинающим<sup>436</sup>. Они признают возможность достичь того же результата иным путем. Так, например, преподобный Никифор Уединенник, один из виднейших поборников этого метода, пишет: «Если, несмотря на все твои усилия, тебе не удастся проникнуть в части сердца согласно моим указаниям, делай, как я тебе говорю, и, с Божией помощью, ты достигнешь цели ... Изгнав из разума всякий помысел (ты можешь, достаточно лишь захотеть), дай ему “Господи Иисусе Христе, помилуй мя” и понуждай его

430. Никодим Святогорец, *прп. Учительное руководство* 10.

431. Там же.

432. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв. Метод и точное правило* 20; 23.

433. Никифор Уединенник, *прп. Трактат о трезвении и хранении сердца*.

434. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв. Метод и точное правило* 25.

435. Ср.: Там же. 24.

436. Григорий Синаит, *прп. Как исихаст должен держать себя во время молитвы*; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв. Метод и точное правило* 23; 24; Григорий Палама, *свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих* 1, 2, 7–8; Никодим Святогорец, *прп. Учительное руководство* 10.

кричать внутренне эти слова, исключая всякий иной помысел. Когда со временем ты овладеешь этой практикой, она откроет тебе вход в сердце, как я тебе и сказал, вне всякого сомнения»<sup>437</sup>.

Во всяком случае, ни один из методов не может быть расценен как техника, способная сама по себе обеспечить те духовные результаты, которые могут быть лишь плодом Божественной благодати. Для стяжания этой благодати важно как раз иметь веру и рвение, которые человек проявляет по отношению к Богу в молитве, а не сам метод, который есть лишь подспорье, призванное облегчить собирание внимания<sup>438</sup>.

Физический метод облегчает проникновение ума в сердце, но тем не менее не делает его простым. В любом случае достичь непрестанной и чистой молитвы в сердце можно только спустя долгое время, приложив немало трудов<sup>439</sup>. И еще стоит уточнить, что это — милость, которая подается очень редким подвижникам<sup>440</sup>, чуть ли не одному на целое поколение, как говорит преподобный Исаак Сирийский<sup>441</sup>.

Иисусова молитва на самом деле нерасторжимо связана со всей совокупностью аскетической жизни, для которой она является одновременно и началом и итогом. Как способ молитвы, она, как и всякая другая форма молитвы, является ее условием. И обратно, будучи молитвой чистой и непрекращающейся в совершенном своем виде, она предполагает всю подвижническую жизнь в качестве условия, она требует, чтобы все ступени духовного делания (πράξις) были пройдены. И по сравнению с этими духовными условиями, психофизический метод предстает абсолютно вспомогательным<sup>442</sup>: если этих духовных условий не будет, то в нем не будет никакой пользы.

В числе условий, которые необходимы для совершения Иисусовой молитвы, нужно упомянуть прежде всего трезвение (νήψις), которое мы рассмотрим далее. Благодаря ему достигаются одновременно хранение сердца и хранение ума, что приводит, соответственно, к очищению сердца от всяких страстных помыслов и к очищению ума от всяких представлений (образов или помыслов), посторонних по отношению к содержанию молитвы.

437. Никифор Уединенник, *прп.* О трезвении и хранении сердца.

438. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 24.

439. См.: Там же. 52; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 8; Три главы о молитве и чистоте сердца 2.

440. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 52; Исихий Синайский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 1; 115; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 51.

441. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 32.

442. Впрочем, в «Добротолюбии» описание метода занимает всего лишь несколько страниц, тогда как изложение прочих условий занимает сотни страниц. Сборник, составленный Ж. Гуйаром (Gouillard J. *Petite philocalie de la prière du coeur*. Paris, 1953), создает ложное впечатление пристрастием к «методическому» аспекту в ущерб аспекту «аскетическому» и выбором в пользу почти исключительно тех фрагментов, которые сосредоточены на самой молитве, с пренебрежением к широкому контексту, касающемуся необходимых для нее духовных условий.

Следует также упомянуть сокрушение<sup>443</sup>, смирение<sup>444</sup> и любовь к Богу<sup>445</sup>, за которыми святые отцы признают основную и необходимую роль.

Но нужно подчеркнуть, что практика Иисусовой молитвы в то же время требует, чтобы велась борьба со всеми страстями вплоть до стяжания бесстрастия<sup>446</sup> и чтобы взращивались противоположные страстям добродетели<sup>447</sup>. Иными словами, она неотделима от исполнения всех Божественных заповедей<sup>448</sup>.

## 5. ЛЕКАРСТВО ЗАПОВЕДЕЙ

Вера, покаяние и молитва, соединенные с приобщением к таинствам, недостаточны для спасения человека и его обожения, если они не сопровождаются исполнением Божественных заповедей.

Священное Писание и все Предание напоминают нам постоянно: чтобы настоящему полностью реализоваться, вера должна проявляться в исполнении заповедей. Святой апостол Иаков учит: *Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе* (Иак. 2, 17); *как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (Иак. 2, 26.20); *человек оправдывается делами, а не верою только* (Иак. 2, 24). Преподобный Исаак повторяет это поучение: «Вера нуждается также и в делах»<sup>449</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет о том же: «Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом... через почитание и исполнение Его заповедей»<sup>450</sup>. «Пусть никто не полагается исключительно на веру во Христа», — наставляет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>451</sup>, говоря даже, что «неимеющие веры (ἄπιστοι) — это те, кто полагается единственно на веру»<sup>452</sup>. Преподобный Марк Подвижник даже отождествляет «веру в Иисуса» с «исполнением заповедей»<sup>453</sup>. И святитель Иоанн Златоуст после утверждения, что «одной только веры

443. Среди прочих см.: Феодит Филладельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, св. Сотница 25; 80; 81. У последних, в частности, написано: «Если ты не имеешь сокрушения, знай, что ты тщеславишься» (Сотница 25).

444. См., кроме прочего: Феодит Филладельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25; 45.

445. См.: Феодит Филладельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

446. См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 163); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 86; 87.

447. См. в том числе: Феодит Филладельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе 3.

448. См.: Там же. 5.

449. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.

450. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 10.

451. См.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 197 и далее.

452. Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 50, 218.

453. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 26.

недостаточно, чтобы быть спасенным», уточняет: «К этой вере нужно присоединить упорядочение всего жития и изменение образа жизни»<sup>454</sup>. Именно в решимости подчинить свою сущность и существование заповедям Христовым человек проявляет свою волю исцелиться и спастись, показывает, что его исцеление и спасение для него — не просто предмет желания, но что он стремится к этому всем своим существом и всей своей жизнью, по-настоящему движется к ним.

Покаяние, которое вместе с верой есть одно из оснований спасения (до такой степени, что проповедь покаяния Христос начинает<sup>455</sup> и заключает<sup>456</sup> Свое служение на земле), — это не только сожаление о прошлом или настоящем состоянии греховности, но еще и воля к тому, чтобы отречься от этого и изменить свою жизнь (это одно из значений слова *μετάνοια*). Исполнение заповедей является, следовательно, его продолжением, необходимым атрибутом, если не одним из основных.

Молитва тоже, будучи основанием спасения, недостаточна для спасения человека, как учит Сам Христос: *Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного* (Мф. 7, 21). Молитва человека исполняется лишь при условии, что он будет воплощать в жизнь заповеди Божии: *Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним* (1 Ин. 3, 22). «Верность заповедям Христа», как отмечает Ориген, составляет «неотъемлемую часть молитвы»<sup>457</sup>.

Само по себе Крещение есть ничто без исполнения заповедей<sup>458</sup>. Ибо если через Крещение человек получает полноту благодати, то свои плоды она являет на нем только в той мере, в которой он исполняет заповеди. Преподобный Марк Подвижник пишет: «Святое Крещение совершенно, но оно не делает совершенным того, кто не исполняет заповеди»<sup>459</sup>. И в другом месте уточняет: «Благодать была таинственно дарована крестившимся во Христа, но воздействует она по мере делания заповедей»<sup>460</sup>; «если мы не исполняем на деле заповеди Божии, то благодать, данная нам, не проявляется»<sup>461</sup>. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы дают такое же объяснение: «Христос, будучи совершенным Богом, дал крещаемым совершенную благодать Святого Духа, к которой нам нечего прибавить. Но она нам открывается, нам является в той мере, в какой мы исполняем заповеди»<sup>462</sup>.

454. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 11, 7; См. также: Марк Подвижник, *прп.*

К тем, которые думают оправдаться делами 17.

455. Ср.: Мф. 4, 17; Мк. 1, 15.

456. Ср. Лк. 24, 47.

457. Ориген. Трактат о молитве 12.

458. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 7, 1 и далее.

459. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 2.

460. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 56. Ср.: О святом Крещении 14; 15.

461. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 17.

462. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 6.

Заповеди сами по себе не спасают и не оживают человека, ибо верующий спасается и обоживается благодатью, даром Божиим<sup>463</sup>. Но в то же время их выполнение обязательно для спасения и для обожения человека, так как именно благодаря этому он может сохранить благодать, воспринятую в таинствах, усвоить ее себе и возрасть в ней, а также обрести ее вновь, если он от нее отделился.

Как в раю Божественная заповедь помогала Адаму не отклоняться от пути обожения, на который он был поставлен Богом с момента сотворения, и позволяла ему сохранять свою природу в первозданном состоянии<sup>464</sup>, так заповеди Христа нужны прежде всего для того, чтобы помочь принявшему Крещение удержаться в состоянии нового человека и сохранить полученные дары. «Благодать Божия сохраняется через соблюдение заповедей», — отмечает преподобный Симеон Новый Богослов<sup>465</sup>. Это в любом случае происходит объективно, но чтобы человек участвовал в этом лично и жил этим на деле, необходимы его согласие, свободное участие и добровольное соработничество, ибо Бог, подавая Свою благодать, не навязывает нам ничего, не насилует нашу волю, но уважает нашу свободу<sup>466</sup>. А участие и соработничество человека Богу могут проявиться именно через исполнение заповедей. Именно через Божественные заповеди Христа «принявший Крещение хранит благодать Святого Духа, если только он хочет их соблюдать», — отмечает преподобный Петр Дамаскин<sup>467</sup>. Таким образом, заповеди помогают человеку сохранить вновь обретенное духовное здоровье, содержать себя чистым от всякого зла и укрепляться в новой жизни, в которую был введен<sup>468</sup>.

Поэтому преподобный Марк Подвижник пишет: «Мы, удостоившиеся бани нового рождения, совершаем добрые дела не ради воздаяния, но чтобы сохранить в чистоте дар, который был нам подан»<sup>469</sup>. В другом месте он объясняет: «Тем, кто получил силу соблюдать заповеди, то есть верующим, предписано бороться, чтобы не обращаться вспять... чтобы больше никогда не возвращаться [ко греху]»<sup>470</sup>. Псалмопевец многократно подчеркивает это профилактическое значение заповедей: *Тогда я не постыдился бы, взирая на все заповеди Твои* (Пс. 118, 6); *грешники расставили сеть мне, но я от заповедей Твоих не уклонился* (Пс. 118, 110); *мир велик у любящих закон Твой, и нет им соблазна* (Пс. 118, 165). Блаженный Диадок Фотикийский пишет в том же смысле: «Если кто будет всегда занят памятованием

463. Ср. Еф. 2, 8–9.

464. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Гомилии 54, 9.

465. Симеон Новый Богослов, *свт.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 57.

466. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 6.

467. Петр Дамаскин, *прп.* Книга. Введение.

468. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 2, 7, 296 и далее; 13, 198–221.

469. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 22.

470. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 7.

о Боге и не будет пренебрегать его святыми заповедями, тот ни в невольный, ни в вольный грех не впадет»<sup>471</sup>. Вот почему заповеди ни в коей мере не должны восприниматься как обязанности и уж тем более как запреты или табу юридического толка, а скорее как «поручни», которые не дают человеку, держащемуся за них, вернуться к «безумию греха», вновь впасть в духовные недуги, то есть страсти.

Преподобный Симеон Новый Богослов тонко подмечает, что речь идет скорее не о том, чтобы их хранить, а о том, чтобы хранить через них себя<sup>472</sup>. Однако заповеди заслуживают по праву именно такого наименования, поскольку поступки и поведение, которые ими предписаны, хотя и соответствуют, как мы увидим, глубинной и подлинной природе восстановленного в Крещении человека, однако все же не спонтанны, поскольку противоречат наклонностям падшей природы и того, что ее окружает. *Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо во внутреннем человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 21–23).

Заповеди позволяют крестившемуся не только сберечь полученные дары, но еще и взрастить их в себе, заставить приносить плод те таланты, которые были поданы ему Духом Святым. Духовная жизнь человека после Крещения и Миропомазания поистине должна быть развитием, прогрессом, возрастанием, которое совершается Духом Святым, до стяжания меры зрелого мужа во Христе<sup>473</sup>, до осуществления совершенного подобия Божия. Это возрастание принимает форму усвоения, приобретения — все более сильного и глубокого — благодати, полученной в таинствах. Поэтому исполнение заповедей просто необходимо в этом делании.

Преподобный Макарий Великий пишет: «Кто хочет получить [от Бога] небесную благодать Духа, возрастать и становиться совершенным в Духе Святом, тот должен понуждать себя исполнять все заповеди Божии»<sup>474</sup>. Поистине, усвоение благодати, ее стяжание, ее плодоношение требуют активного сотрудничества человека и Духа Святого; не только свободного согласия человека, но еще и его деятельного участия всеми силами своего естества во всех жизненных делах, во всех сферах его бытия, что совершается благодаря исполнению заповедей. Без этого благодать остается внешней — не по отношению к человеку, а для него: он не может соединиться с ней, развиваться в ней и через нее сделать ее активной и живой для себя, заставить ее действовать в своем естестве во всей полноте, на деле преобразиться через нее, конкретно и на деле являть ее

471. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.

472. Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7. Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение 1, 1.

473. См. Еф. 4, 13.

474. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 19, 7.

во всех поступках собственной жизни. Плоды благодати, объективно и полностью присутствующей в нем, чувствуются только соразмерно тому вниманию и рвению, которые он проявляет при исполнении заповедей, и соразмерно расположению, которое он реально проявляет, чтобы жить по ним<sup>475</sup>.

Так, преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что те, кто не ощущает последствий Крещения, «неможны из-за того, что не исполняют заповеди»<sup>476</sup>. Преподобный Марк Подвижник, как мы видели, постоянно повторяет, что в Крещении человек получает полноту благодати, но получает ее «таинственно» и что она проявляется на деле и являет свои плоды в нем лишь соразмерно тому, как он исполняет заповеди<sup>477</sup>. Благодать Святого Духа дана нам совершенной, поэтому она не может возрастать в нас, но мы призваны расти в ней<sup>478</sup>. «Святое Крещение, — пишет он, — на наш взгляд, совершенно, но мы не таковы по сравнению с ним. Ты же, о человек, крестившийся во Христа, просто приведи в движение силу, которую ты получил, и приготовься к сокровенному явлению Того, Кто обитает в тебе»<sup>479</sup>. И поэтому «по мере того, как мы с верой исполняем заповеди, действие Духа в нас приносит свои особые плоды»<sup>480</sup>.

Только исполняя заповеди, человек может стать сыном Божиим<sup>481</sup> по усыновлению<sup>482</sup> и богом по благодати. «С помощью благодати Бог дал всем силу стать чадами Божиими<sup>483</sup> при условии соблюдения Божественных заповедей», — пишет преподобный Петр Дамаскин<sup>484</sup>. Действительно, заповеди — это выражение воли Божией, в полноте явленной и в совершенстве исполненной Христом. И живя по ним, человек перестает исполнять собственную волю<sup>485</sup>, изолирующую его и делающую чуждым Богу, но, наоборот, творит волю Божию и в этом делается подобным Христу, Который во всем сочетал Свою человеческую волю со Своей волей Божественной и во всем стал послушным Отцу. Через это человек становится братом Христу: *Ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мк. 3, 35)<sup>486</sup>.

Равным образом можно сказать, что заповеди усыновляют человека Богу, так как благодаря им человек приобретает поведение, достойное сына перед

475. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 1.

476. Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 50, 167. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 14.

477. Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 56; О святом Крещении 10; 17; 30.

478. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 17.

479. Там же. 16.

480. Там же.

481. Ср. Лк. 20, 36; Рим. 8, 14; Гал. 3, 26.

482. Ср. Рим. 8, 15; Гал. 4, 5; Еф. 1, 5.

483. Ср. Ин. 1, 12.

484. Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение.

485. Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение.

486. Ср. Мф. 12, 50.

отцом, свидетельствуя истинно, реально, онтологически о своей вере в Него. *Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса* (Гал. 3, 26), — провозглашает апостол Павел. О своей любви к Нему [говорит апостол Иоанн]: *Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его* (1 Ин. 5, 3.). *Кто имеет заповеди мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14, 21), — учит Христос. На эту любовь сына к своему Отцу отвечает отеческая любовь к приемному сыну и сына к брату, усыновленному Отцом: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам* (Ин. 14, 21). Тому, кто свидетельствует о своей любви к Богу и исполняет заповеди, Христос являет Себя и Своего Отца, ниспосылая Духа Святого. *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек* (Ин. 14, 16). И теперь верующий может воскликнуть вместе с Псалмопевцем: *Уста мои я открыл и привлек в себя Дух, ибо заповедей Твоих я возжелал* (Пс. 118, 131).

Итак, заповеди являются началом освящения и обожения, происходящих в человеке Духом Святым, ибо именно исполняя заповеди человек открывается действию Святого Духа и так соединяется со Христом, а в Нем — с Отцом. Поэтому вместе со святыми Каллистом и Игнатием Ксанфопулами мы можем охарактеризовать заповеди как «обоживающие»<sup>487</sup> и вместе с преподобным Симеоном Новым Богословом рассудить, что крестившиеся «стяжали святость через исполнение заповедей»<sup>488</sup>. Преподобный Исаак Сирий пишет в категорической форме: «Тот, кто не соблюдал заповеди и не шел по стопам блаженных апостолов, недостойн называться святым»<sup>489</sup>. Преподобный Петр Дамаскин заходит даже так далеко, что утверждает, что заповеди — «это благодать Божия»<sup>490</sup>, а преподобный Марк Подвижник даже пишет: «Господь сокровен в заповедях Своих и ищущими Его обретается по мере исполнения их... Не говори: я исполнил заповеди и, однако ж, не обрел Господа»<sup>491</sup>.

Это следует понимать в связи с предыдущими заключениями, но при этом еще и четко сознавать, что заповеди — не юридический кодекс и не совокупность моральных предписаний, абстрактных и а priori заданных или разработанных, исходя из человеческого опыта, каким бы выдающимся он ни был. И тем более они не сродни поучениям мудрых мира сего, которых советует остерегаться апостол Павел: *Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира*

487. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 4.

488. Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 435–436.

489. Исаак Сирий, прп. Послания 4.

490. Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение 1, 1.

491. Марк Подвижник, прп. О духовном законе 190, 191.



(Кол. 2, 8). Сам Христос подчеркивает бессодержательность и пустоту, присущую этим учениям, говоря о тех, кто их исповедует: *Но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим* (Мк. 7, 7; Мф. 15, 9). Они не могут спасти, так как не выходят за пределы человеческого: *Не надейтесь ни на князей, ни на сынов человеческих, в коих нет спасения* (Пс. 145, 3). Заповеди Христа, напротив, обладают спасительной и обоживающей силой, так они по природе божественно-человеческие, основанные на Самой Личности Сына Божия, ставшего человеком. Поэтому апостол Павел тем, кто опирается на предания человеческие, на стихи мира, противопоставляет того, кто опирается на Христа<sup>492</sup>, при этом тут же добавляя: *Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9). Все это предваряется у него такими словами: *Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем, будучи укоренены и утверждены в Нем и укреплены в вере, как вы научены, преуспевая в ней с благодарением* (Кол. 2, 6–7).

Давая заповеди, Христос дает не только предписания, но и, исполняя их в совершенстве, дает Своими словами, Своими действиями и всей Своей жизнью образец человеческих поступков и поведения в совершенном виде, полностью здоровом и святом, то есть в богочеловеческом. Христос в Своей Личности, соединяющей человеческую и Божественную природы, показывает нам истинного человека — *нового человека, созданного по Богу* (Еф. 4, 24), *который обновляется в познании по образу Создавшего его* (Кол. 3, 10), показывает нового Адама, не только восстановленного, но еще и приведенного к совершенству через полное единение с Богом. И Он позволяет нам, если мы сами исполняем заповеди, действительно уподобиться Ему, полностью стать похожими на Него, быть подражателями Богу<sup>493</sup>, и не внешне, как можно было бы подражать мудрецу или герою, но именно облекшись в Него<sup>494</sup>, позволяет быть причастными Его обоженному человечеству, стать *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4).

Толкователь «Вопросоответов к Фалассию» пишет очень четко: «Слово Божие открывается в тех, кто занимается деланием, укореняясь в заповедях. И именно через заповеди Он в Своей Личности Слова ведет исполняющих таковые к Отцу»<sup>495</sup>. Благодаря исполнению заповедей в сочетании с принятием Божественных таинств мы можем жить Божественной жизнью: *Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19, 17), — учит Господь. Апостол говорит: *Заповедь Его есть жизнь вечная* (Ин. 12, 50). Мы можем воскликнуть вместе с Псалмопевцем: *Вовек не забуду уставов Твоих, ибо ими Ты даровал мне жизнь* (Пс. 118, 93), и с апостолом Павлом: *И уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 20). Исполнение

492. См. Кол. 2, 8.

493. См. Еф. 5, 1.

494. Ср. Гал. 3, 27.

495. Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 25. Схолия 3.

заповедей подает нам истинное знание о Боге именно потому, что позволяет нам Духом Святым уподобляться Христу, а во Христе приближаться к Отцу<sup>496</sup>.

Прямая связь между исполнением заповедей и познанием истины часто указывается в Псалтири: *Путь истины избрал я и судов Твоих не забыл* (Пс. 118, 30), *благости, благонавию и ведению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям* (Пс. 118, 66). Это означает не только, что заповеди истинны, но и то, что они берут начало в Истине и к Ней ведут. Далее мы увидим, что исполнение заповедей позволяет человеку достичь самого высокого знания — видения Бога, которое просвещает и обоживает, которое совершается Духом Святым в тех, кто достоин принять этот дар<sup>497</sup>. И хотя такое знание — удел совершенных, тем не менее, как замечает преподобный Симеон Новый Богослов, Бог открывает Себя и дает Себя познать в какой-то мере всем, кто хранит Его заповеди, «согласно способности каждого»<sup>498</sup>.

В любом случае хранение заповедей остается единственным критерием всякого истинного знания о Боге, как это подчеркивает апостол Иоанн: *А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины* (1 Ин. 2, 3–4). А особенно [служит критерием истинного знания о Боге] исполнение первых двух заповедей: о любви к Богу и о любви к ближнему<sup>499</sup>, к которым, впрочем, сводятся все остальные<sup>500</sup>, открывающие нам путь к познанию Бога<sup>501</sup>, ибо Бог есть любовь: *Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 7–8).

Поскольку роль заповедей заключается в том, чтобы позволить крестившемуся сохранить полученные дары и заставить их приносить плод, постольку они также могут позволить христианину обрести их вновь, если он от них отдалился, добровольно после Крещения отдав себя на волю греха и страстей. Преподобный Марк Подвижник объясняет, что человек, приняв Крещение, совершенно очищается от всякого греха и освобождается от всякой страсти и что если он падает вновь, то только в силу собственного небрежения в исполнении заповедей, которые одни только могли помочь ему соединиться с воспринятой благодатью и на деле приобрести чистоту, дарованную [в возможности]<sup>502</sup>. И поэтому совершенно естественно, что, начиная исполнять заповеди, человек может вновь обрести чистоту, усвоить ее себе и вновь получить все дары, воспринятые в Крещении.

496. Ср.: Ин. 14, 7; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 21.

497. См.: Исаак Сирин, *прп.* Послания 4; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 16; 17; 75.

498. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 10, 408; 418.

499. Ср.: Мф. 22, 40; Мк. 12, 30–31.

500. Ср.: Мф. 22, 40; Рим. 13, 9.

501. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 77.

502. Марк Подвижник, *прп.* О святом Крещении 4. Ср.: Там же. 5; 6.

В том же смысле, что и преподобный Марк, наставляя святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Начало всего, что делается в Боге... — это понуждение себя всеми способами и ревностное стремление жить по законам всех обожающих заповедей Спасителя. Итог и плод — возвращение совершенной благодати Духа, которая была дана нам в Крещении и которая в нас... Но благодать покрыта страстями. Она приоткрывается через действие Божественных заповедей. Через их исполнение, насколько это возможно, нам надлежит стараться всеми средствами высвободить в себе проявление Духа и увидеть его в полном свете»<sup>503</sup>. В этой перспективе святые отцы подчеркивают очистительную роль заповедей по отношению к грехам и страстям<sup>504</sup>. Авва Дорофей Газский пишет: «Зная нашу слабость и предвидя, что даже после Крещения мы еще будем совершать грехи, Бог по доброте Своей дал нам святые заповеди, нас очищающие. Поэтому мы можем, если хотим, вновь очиститься через их исполнение»<sup>505</sup>.

Заповеди, совлекая с человека всякое зло и заставляя вспомнить о благодати, пребывающей в нем, возвращают ему тем самым духовное здоровье его изначальной природы, которую Крещение в нем восстановило. «Ты знаешь, — говорит преподобный Исаак Сирин, — что зло вошло в нас через преступление заповедей. Поэтому ясно, что здоровье вновь обретается через соблюдение этих же заповедей. Если мы не действуем, если мы не идем с самого начала по этому пути, ведущему к чистоте, нам не следует ни желать очищения души, ни надеяться на него. И не говори мне, что Бог может даже и без исполнения заповедей подать нам очищение души через благодать»<sup>506</sup>. Пришествие Христа, отмечает он, «имело лишь одну цель: очистить душу, снять с нее недуг первого преступления, вернуть ее к исконному состоянию. Он дал нам заповеди... чтобы исцелить нас от страстей. Очевидно, что заповеди нужны для борьбы со страстями и для исцеления души, которая их преступила»<sup>507</sup>. В другом месте он пишет о том же: «Душа получает здоровье через соблюдение Закона. Ибо тот, кто через исполнение заповедей и через самые суровые дела истинной жизни победил страсти, тот должен знать, что стяжал здоровье души через соблюдение Закона»<sup>508</sup>. Святитель Григорий Палама говорит так же: «Душа приобретает здоровье только через исполнение заповедей... Здоровье и совершенство души приходят только в любви и соблюдении Его заповедей»<sup>509</sup>.

503. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 4; 7. Ср.: Там же. 6.

504. См.: Григорий Назианзин, *прп.* Слова 39, 8; Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 1, 16; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 13; 25; 77; 3, 6; 4, 54, 55; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 14, 70–76.

505. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 5. Ср.: Там же. 1, 7.

506. Исаак Сирин, *прп.* Послания 4.

507. Там же.

508. Там же.

509. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17; 2, 1, 42.

Отсюда понятно, почему святые отцы рассматривают заповеди как лекарства в собственном смысле слова и признают за ними целительные способности и достоинства первостепенной важности. Для преподобного Симеона Нового Богослова они являются лекарствами (φάρμακα), которые человек наносит на свою душу, больную страстями<sup>510</sup>. Это верно и для преподобного Максима Исповедника, который пишет: «Врач душ через Свои повеления подбирает лекарство тому, что в душе является корнем страстей»<sup>511</sup>. В том же смысле дополняет преподобный Исаак Сирий: «Господь дал нам заповеди как лекарства, чтобы очистить нас от страстей и грехов... Чем для больного тела являются лекарства, тем для больной души — заповеди... Тайное действие заповедей исцеляет способность души... Духовные заповеди, которые душа хранит из страха Божия, обновляют ее, освящают и тайно врачуют все ее части. Ясно, что каждая из заповедей мягко исцеляет в душе всякую страсть. Тот, кто исцеляется, и тот, кто исцеляет, чувствуют эту энергию, как ее почувствовала кровоточивая жена»<sup>512</sup>. Для святителя Иоанна Златоуста Закон тоже является «лекарством для души»<sup>513</sup>, а для святителя Григория Назианзина — «нежным и человеческим лекарством», которое Христос дал нам, «чтобы нас поддержать», предпочтя его насильственному лечению, не требующему нашего участия<sup>514</sup>.

Климент Александрийский об этом написал так: «Слово было названо Спасителем: Он отыскал для людей эти духовные средства, чтобы дать им верное нравственное чувство и привести их ко спасению... Он прописывает, от чего следует воздерживаться, и подает больным все спасительные противоядия. Когда врач не дает никакого средства для выздоровления, больные жалуются. Как же нам не испытывать самой большой признательности к Божественному Педагогу! Ведь Он не молчит и не забывает указать, какие изъязы ведут к гибели, но, напротив, изобличает их и учит заповедям, соответствующим правильной жизни»<sup>515</sup>. Авва Дорофей Газский также обращает внимание на то, что Христос «подает нам лекарство» от нарушения Божественных предписаний, чтобы мы могли спастись<sup>516</sup>, и в своем наставлении подчеркивает первостепенную важность врачующего (Христа) и лекарств (заповедей), которыми располагает христианин, каковой, по его словам, не заслуживает извинения, если не получит исцеления: «Что касается телесной слабости, мы находим различные причины: или лекарства не действуют, потому что устарели; или же врач неопытен и дает одно лекарство вместо друго-

510. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 14, 88. Ср.: Нравственные слова 9, 462–463.

511. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 44.

512. Исаак Сирий, *прп.* Послания 4.

513. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 17.

514. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45, 12.

515. Климент Александрийский. Педагог 1, 12, 100, 1–2.

516. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 7.

го; или же больной непослушен и не соблюдает его предписаний. Но с душой совсем не так: мы действительно не можем сказать, что врач неопытен или что он не дал подходящего средства, поскольку врач наших душ — это Христос, знающий всё, дающий от каждой страсти подходящее лекарство, я имею в виду заповеди... Следовательно, это не неопытный врач. С другой стороны, нельзя сказать также, что лекарства неэффективны, потому что устарели. Заповеди Христовы никогда не устаревают: они даже обновляются по мере их исполнения. Итак, нет иного препятствия здоровью души, кроме ее собственной распущенности»<sup>517</sup>.

Исполнение заповедей исцеляет человека от страстей, излечивая прежде всего его способности от извращения, которое, как мы видели, и порождает страсти. Авва Дорофей отмечает, что «Бог дал нам предписания, которые нас очищают... от дурных наклонностей нашего внутреннего человека»<sup>518</sup>. Преподобный Филофей Синаит пишет еще точнее: «Все заповеди Божественного Евангелия являются, чтобы дать законы и оздоровить три способности души [то есть вожделевательную, раздражительную и мыслительную] посредством того, что повелевают, или, скорее, не только являются, чтобы оздоровить, но подлинно делают здоровыми три способности [души]»<sup>519</sup>.

«Кто знает силу заповедей Божиих, и кто понимает способности души, и как первые излечивают вторые?» — вопрошает авва Евагрий<sup>520</sup>. Духовные болезни человека возникают оттого, что он отвернулся от Бога, и поэтому исцеление приобретает форму возврата человека к Богу, перенаправления на Него всех его способностей во всех делах и поступках его жизни. Именно через исполнение заповедей осуществляется такое исправление путей человека, чтобы он смог отказаться от заблуждений, вызванных греховностью, и вести жизнь праведную, то есть полностью согласную с волей Божией. Вот как выражает это Псалмопевец: *Чем (руководясь) юный [то есть человек, который еще не достиг меры возраста Христова (Еф. 4, 13)] исправит путь свой? Хранением слов Твоих (Пс. 118, 9). Благости, благонаравия и ведению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям (Пс. 118, 66). Посему ко всем заповедям Твоим я направлялся, всякий путь неправды возненавидел (Пс. 118, 128)*. Преподобный Исаак Сирин высказывается таким же образом: «Христос дал нам закон заповедей для того, чтобы исправлять душу»<sup>521</sup>. Подчеркивая это хирургическое предназначение заповедей и отвергая любое формальное уважение к ним и любое формальное их исполнение, которые не преображают человека, он пишет даже так: «Христос больше требует исправления души, чем делания заповедей»<sup>522</sup>.

517. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 113.

518. Там же. 11, 7.

519. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 16.

520. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 9. Ср.: Практик 54, 79.

521. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 37.

522. Там же.

Перепоподчиняя свое естество Богу и согласуя его с Ним через исполнение заповедей, человек совершает то, для чего был сотворен, осуществляет правильное предназначение своей природы, является тем, чем может быть, и делает то, что может делать лучшего, устремляется к совершенству, к которому призывает его Господь<sup>523</sup>. Он теперь соответствует своей подлинной природе, той, которой обладал Адам в раю, но которую извратил грехопадением, той, которую Христос вновь дал человечеству, приведя ее в Себе к совершенству, той природе, в которую Он Сам облекся, крестившись, с целью усвоить ее Себе лично. Между истинной природой человека и природой данных Богом заповедей существует тесное соотношение, которое еще раз доказывает, что они вовсе не являются абстрактными принципами или априорными требованиями, идеями, не связанными с потребностями, возможностями и судьбой человека, а глубоко соответствуют тому, кем он является по сути, как объясняет святитель Григорий Палама: «Господь, создавший наши сердца и ведающий всё, когда снизошел во плоти на землю, возрождая и спасая нас, падших, потребовал от нас того, что вложил в наши души с самого начала, в момент сотворения. Поистине, Он сотворил человека с самого начала так, чтобы тот соответствовал учению, которое Он впоследствии должен был принести на землю. Вот почему сейчас, когда Он пришел на землю, Он дал такие заповеди, которые соответствуют нашей природе, сотворенной Им с самого начала»<sup>524</sup>.

С тех пор заповеди являются средствами, которые Христос дал человеку, чтобы позволить ему открыть его подлинную природу<sup>525</sup> и вновь обрести состояние изначального здоровья, иными словами, чтобы жить добродетельно, ибо мы видели, что добродетели заложены в самой природе человека и составляют его здоровье.

В целом заповеди соединяются очень тесной связью с добродетелями, поскольку призваны устранять то, что добродетелям препятствует, то есть грехи и страсти; сохранять их, когда они приобретены; обеспечивать их возрастание и вести их к совершенству. «Причина добродетелей — заповеди», — отмечает авва Фалассий<sup>526</sup>. «Из заповедей рождаются добродетели... Именно через исполнение заповедей происходит воплощение добродетелей», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>527</sup>. И наконец, исполнение заповедей и добродетельная жизнь тождественны, ибо добродетели соответствуют исполнению заповедей. «Через воплощение добродетелей осуществляется полнота заповедей»<sup>528</sup>, — отмечает также преподобный Симеон Новый Богослов.

523. Ср. Мф. 5, 48.

524. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 40, 1.

525. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10–11.

526. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 81.

527. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 24, 54–57.

528. Там же. 58–59. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 37.

## 6. ЛЕКАРСТВО НАДЕЖДЫ

Надежда (ἐλπίς) — еще одно важнейшее условие духовного исцеления человека и его спасения. *Бог спасает надеющихся на Него* (Дан. 13, 60), — говорит пророк Даниила, и апостол Павел утверждает: *Мы спасены в надежде* (Рим. 8, 24)<sup>529</sup>. Наряду с верой и любовью, надежда является одной из трех основных добродетелей<sup>530</sup>, содержащих в себе все остальные и обеспечивающих их единство<sup>531</sup>. Климент Александрийский говорит, что она, вместе с верой и любовью, есть одна из «связей здоровья и спасения»<sup>532</sup>.

Надежда заключается в том, чтобы ждать, когда свершится то, чего желаешь и чего пока еще нет<sup>533</sup>, или, по словам святителя Иоанна Златоуста, «ждать того, чего не получаешь сразу, ждать с доверием, никогда не отчаиваясь»<sup>534</sup>. Это подразумевает упорство (ὑπομονή) — такую форму терпения, с которой надежда связана напрямую<sup>535</sup>: *Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении*, — пишет апостол Павел (Рим. 8, 25).

Предметом надежды у христиан является Сам Бог<sup>536</sup>, а именно Христос<sup>537</sup>, Богочеловек, совершитель нашего спасения, посылающий нам Духа Святого и ведущий нас к Отцу: *Господь Иисус Христос, надежда наша* (1 Тим. 1, 1).

Надежда состоит главным образом в том, чтобы с верой ожидать спасения<sup>538</sup> и будущих благ<sup>539</sup>, в особенности воскресения мертвых<sup>540</sup>, вечной жизни<sup>541</sup> и блаженного созерцания славы Божией<sup>542</sup>, ибо, по слову апостола Павла, *если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков* (1 Кор. 15, 19). Если надежда состоит в ожидании полноты этих благ в будущем веке, то состоит она и в том, чтобы в этой жизни ожидать их начатков. Вот почему святой апостол Петр пишет: *Совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа* (1 Пет. 1, 13). Поэтому надежду можно определить в общем как «ожидание благ»<sup>543</sup>, при условии, что речь идет не о благах мира сего, а о благах

529. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Римлянам 14, 6.

530. Ср. 1 Кор. 13, 13.

531. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 1.

532. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.

533. Ср. Рим. 8, 24.

534. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 146-й Псалом 2.

535. Ср.: Рим. 5, 3–4; 12, 12; 1 Фес. 1, 3.

536. Ср.: 1 Тим. 4, 10; 1 Пет. 1, 21.

537. Ср.: Еф. 1, 12; Рим. 15, 12; Ис. 42, 4.

538. Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 10, 91, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 7.

539. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 58.

540. Ср.: Деян. 23 6; 24, 15; 1 Кор. 15, 19.

541. Ср.: Рим. 8, 24; 1 Фес. 5, 8; 1 Тит. 1, 2; 3, 7; Василий Великий, *свт.* Письма 140, 1.

542. Ср.: 1 Ин. 3, 2; Рим. 5, 2; 2 Кор. 3, 12; Кол. 1, 27.

543. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 9.

духовных, Божественных благах, которыми мы спасаемся и обоживаемся. Ибо надежда относится не к вещам видимым, но к невидимым, которые вечны<sup>544</sup>.

Итак, надежда заключается в том, чтобы ждать от Бога нужной нам помощи в уверенности, что Господь непременно подаст ее по слову Своему: *Не отступлю от тебя и не оставляю тебя* (Нав. 1, 5)<sup>545</sup>. Эта надежда драгоценна, когда в сильнейшей болезни и в глубочайшей скорби кажется, что никакого выхода нет. Как подчеркивает преподобный Петр Дамаскин, «уповай на Бога, и так или иначе Он будет действовать... В своей любви к человеку Он через надежду откроет другой, неведомый тебе путь, чтобы спасти твою плененную душу. Только не пренебрегай Тем, Кто может тебя исцелить»<sup>546</sup>. В этом случае надежда тем более необходима по той причине, что помощь от Бога подается человеку не всегда сразу, как только человек попросит. В особенности именно тогда рядом с надеждой появляется упорство, а надежда выражается в способности человека «пребывать неколебимым среди бедствий»<sup>547</sup>.

В более общем смысле, надежда состоит в том, чтобы ожидать всякого блага исключительно от Бога<sup>548</sup> и поэтому полагаться только на Него во всякой нужде и всякой заботе<sup>549</sup>, не ожидая от этого мира никаких благ<sup>550</sup> и никакой помощи от людей<sup>551</sup>, не доверяя при этом самому себе<sup>552</sup>. Именно этим, как подчеркивает преподобный Исаак Сирин, подлинная и духовная надежда отличается от надежды ложной и извращенной<sup>553</sup>, надежды мирской. Преподобный Варсонофий Великий советует: «Возлагая на Него свою надежду, *не заботьтесь о завтрашнем дне* (Мф. 6, 34), ибо Ему заботиться о нас. И если мы возложим на Него все наше попечение<sup>554</sup>, то Он позаботится о нас, как того хочет»<sup>555</sup>.

Возлагая надежду на Бога, человек не может испытать разочарования, ибо, как говорит апостол Павел, эта надежда *не постыжает* (Рим. 5, 5). Если любой другой объект надежды будет подвержен изменчивости вещей мира сего и вообще будет зависеть от мирских ограничений, то надежда на Божественные блага «тверда», «крепка и защищена от всех перемен»<sup>556</sup>. «Если вы впади

544. Ср.: 2 Кор. 4, 18; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Римлянам 14, 6.

545. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 826 (835); Климент Римский, *сщмч.* Первое послание к Коринфянам 11, 1.

546. Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1.

547. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 117-й Псалом 3.

548. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 22.

549. Ср.: Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1.

550. Ср. 1 Тим. 6, 17; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 22, 2.

551. Ср. Пс. 117, 8–9; 145, 3.

552. Ср. Иер. 17, 5; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 117-й Псалом 3.

553. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 22.

554. Ср. 1 Пет. 5, 7.

555. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 123 (214). Ср.: Там же. 819 (828).

556. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 117-й Псалом 2.



в смущение, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — то потому, что не надеялись должным образом, что перестали надеяться, что не ждали до конца, что были слабы. Отныне действуйте иначе»<sup>557</sup>.

Надежда напрямую связана с верой. Она, утверждает автор «Послания к Варнаве», есть начало веры<sup>558</sup>. Вера предполагает надежду, ибо, как говорит апостол Павел, *вера есть осуществление ожидаемого* (Евр. 11, 1). А еще, как утверждает преподобный Симеон Новый Богослов, «тот, в ком нет надежды, тем самым лишен и веры»<sup>559</sup>. Человек не смог бы верить по-настоящему в Того, Кто может исцелить и спасти его, если бы не надеялся получить от Него исцеление, здоровье и спасение.

И наоборот, надежда предполагает веру и проистекает из нее<sup>560</sup>. Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Если ты не веришь, то ты и не надеешься»<sup>561</sup>. Человек может надеяться на исцеление, только если верит в то, что это возможно, если он допускает, что его состояние не безнадежно, если признает во Христе Того, Кто может исцелить любую болезнь, если имеет веру в Его врачующее и спасающее всемогущество.

Равным образом надежда тесно связана с покаянием. Покаяние прежде всего является условием надежды<sup>562</sup>. Человек может надеяться на то, что Христос будет милостив к нему, очистит его, исцелит от духовных болезней, только признавая свою духовную нищету, признавая пред Богом свое болезненное состояние и прося у Него прощения грехов. Впрочем, человек может надеяться на исцеление, только если проявит к покаянию свою волю, потому что Бог не смог бы вылечить человека против его воли и без его активного участия в том врачевании, которое подает Господь. И только в покаянии человек может иметь уверенность, что будет прощен и исцелен<sup>563</sup>.

Напротив, надежда оказывается условием покаяния. Именно потому, что человек надеется на Бога, он не остается в своих прошлых промахах и в своем нынешнем патологическом состоянии, но полагает исцеление возможным и ради этого обращается к Тому, Кто может простить грехи и избавить от недугов, вернуть здоровье и позволить начать новую жизнь. «Разбойник, который не ожидает помилования, погружается в безумие, а тот, кто надеется на прощение, часто доходит до обращения», — отмечает святитель Кирилл Иерусалимский<sup>564</sup>.

557. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 117-й Псалом 2.

558. Послание Варнавы 2, 6.

559. Симеон Новый Богослов, *свт.* Нравственные слова 5, 141–142.

560. Ср.: Гал. 5, 5; Поликарп Смирнский, *свт.* Послание к Филиппийцам 3, 2–3; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 22; 33; Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1.

561. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 231 (228). Ср.: Там же. 43.

562. Симеон Новый Богослов, *свт.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 51.

563. Иустин Философ, *мч.* Диалог с Трифоном иудеем 141.

564. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 5.

В-третьих, надежда связана с молитвой. С одной стороны, она является ее условием: тот, кто молится, надеется получить просимое. С другой стороны, напротив, надежда есть плод молитвы, в частности молитвы непрестанной<sup>565</sup>: молитва порождает надежду<sup>566</sup>, укрепляет ее и делает постоянной<sup>567</sup>. Это верно по отношению к молитве просительной, в которой человек вымаливает дар этой надежды<sup>568</sup>. Это верно и относительно молитвы благодарственной, с помощью которой человек «хранит непрерывно в памяти воспоминание о благодати Божией» и ожидает от нее в будущем больше того, что уже получил в прошлом, несмотря на свое недостойнство<sup>569</sup>.

Наконец, надежда связана с исполнением заповедей. С одной стороны, потому, что добродетель надежды может развиваться и пребывать только в соединении с другими добродетелями и, прежде всего, при условии освобождения человека от страстей, противоположных добродетелям. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Если пренебрегают заповедями, то теряют надежду на Бога»<sup>570</sup>. Кто не творит воли Божией, не хранит себя от греха и страстей и не ведет себя добродетельно, тот не может иметь надежды исцелиться и спастись. Святитель Иоанн Златоуст в «Толковании на 4-й Псалом 7» отмечает, что Давид, «помимо богопознания, предписывает чистую жизнь, этим научая нас полагать надежду нашего спасения не только в доброте Божией, но еще и в добродетели наших собственных поступков»<sup>571</sup>. «Пусть после милосердия Божия все возлагают надежду только на святость своей жизни», — говорит он в другом месте<sup>572</sup>. Человек не может надеяться получить в удел блага Царствия, если не будет жить по воле Божией, исполняя Его заповеди. Следует подчеркнуть, что среди добродетелей две особенно способствуют надежде: любовь<sup>573</sup> и смирение<sup>574</sup>. С другой стороны, верно и обратное: исполнение заповедей предполагает надежду.

В целом надежда — это одна из фундаментальных движущих сил, [помогающих человеку осуществить] его предназначение жить по воле Божией. Она пробуждает рвение<sup>575</sup>, воодушевляет, укрепляет<sup>576</sup> и сообщает человеку постоянство в усилиях, направленных на то, чтобы исцелиться и обрести здоровье во Христе,

565. Ср.: *Марк Подвижник, прп.* Прение схоластика с аввою Марком 8.

566. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 56.

567. Ср.: Там же. 33.

568. Ср. 2 Фес. 2, 16.

569. Ср.: *Марк Подвижник, прп.* Письмо к иноку Николаю 2.

570. *Симеон Новый Богослов, свт.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 51.

571. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 4-й Псалом 7.

572. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 5, 4.

573. Ср.: 1 Кор. 13, 7; *Симеон Новый Богослов, прп.* Нравственные слова 5, 137–141.

574. Ср.: *Симеон Новый Богослов, свт.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 7; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 26.

575. Ср.: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные 36.

576. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 58.

перенаправляя через исполнение заповедей все силы его естества к Богу, Который является их естественной и правильной целью. Тот, кто не надеется ни на что, кто не ожидает обещанного Христом здоровья, продолжает жить в своем болезненном состоянии и даже все больше и больше предается страстям. Тот же, кто надеется на исцеление, действует сообразно этому и из всех сил стремится получить его от Небесного Врача, отвращается от зла, чтобы постоянно быть обращенным к Богу всем своим существом. «Кто не ждет спасения, тот без числа умножает зло, а кто почувствовал надежду на исцеление, тот с этого момента лечит самого себя», — отмечает святитель Кирилл Иерусалимский<sup>577</sup>.

У надежды много и других плодов. Прежде всего, можно упомянуть помощь, которую она приносит человеку в горестях и трудностях, с которыми он сталкивается на протяжении земной жизни<sup>578</sup>, подавая силы перенести их терпеливо, то есть с радостью<sup>579</sup>. «Надежда облегчает все тяготы на этом свете», — замечает святитель Иоанн Златоуст<sup>580</sup>. «В скорбях нас поддерживают вечные, прочные, непоколебимые надежды», — сказано у него в другом месте<sup>581</sup>. «Преимущество христианина в том, — отмечает тот же святой, — что он, поддерживаемый надеждой на будущие блага, становится выше всех зол этой жизни»<sup>582</sup>. Во всех испытаниях, которые встречает человек, надежда становится для него прибежищем, и даже единственным<sup>583</sup>. Для души она является надежным и крепким якорем<sup>584</sup>, который держит человека крепко привязанным к Богу даже в самую сильную бурю. Поэтому она становится источником уверенности<sup>585</sup> и, следовательно, успокоения<sup>586</sup> и мира. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом: «Какими бы ни были пути, которыми люди идут в этом мире, они не обретают мира, пока не приблизятся к надежде на Бога. Сердце не находит мира даже вдали от тягот и препятствий, пока оно не достигло надежды. Но когда сердце ее обретет, надежда утешает его и наполняет радостью»<sup>587</sup>.

Именно она помогает человеку терпеливо нести тяготы христианского подвига<sup>588</sup>, не сразу приносящего плоды и поэтому становящегося благоприятной почвой для отчаяния. Преподобный Макарий Великий пишет: «Кто не имеет

577. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 5.

578. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Послания 12, 197.

579. Ср. Рим. 12, 12.

580. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 67, 1. Ср.: Беседы на книгу Бытия 17, 8.

581. Иоанн Златоуст, *свт.* О славе в скорбях 1.

582. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 2, 3. Ср.: Толкование на 110-й Псалом 1.

583. Ср. Еф. 6, 18.

584. Ср. Еф. 6, 19.

585. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Титу 6, 4.

586. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Послания 14, 199.

587. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 58.

588. Ср.: Там же. 56; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 32; 33.

перед глазами... надежды, говоря себе: «Я обрету избавление и жизнь», тот не сможет ни переносить скорби, ни нести бремя, ни держаться прямого пути. Именно присутствие в нем... надежды позволит ему упорно трудиться и терпеть скорби»<sup>589</sup>. «Именно она, — отмечает святитель Иоанн Златоуст, — будучи крепкой цепью, подвешенной и приделанной к небесам, поддерживает наши души на переходах, возносит постепенно на эту высоту тех, кто крепко себя к ней привязывает, и избавляет нас от водоворота земных несчастий»<sup>590</sup>.

Надежда подает человеку доверие<sup>591</sup> и уверенность<sup>592</sup>, которые необходимы для того, чтобы правильно вести духовную борьбу.

К тому же именно она позволяет избегать сомнений<sup>593</sup> и болезненного «двоедушия»<sup>594</sup>, поэтому преподобный Марк Подвижник называет ее «протистой надеждой» или «однословной»<sup>595</sup>.

Но лечебные свойства надежды этим не исчерпываются. Святитель Григорий Назианзин говорит, что «надежда — это лекарство в болезни»<sup>596</sup>. Это верно в отношении телесных болезней<sup>597</sup>, а также и болезней духовных.

В первую очередь, надежда — это лекарство именно от страстей, ей противоположных. Она, по словам преподобного Иоанна Лествичника, «противоядие от отчаяния»<sup>598</sup>, в частности, от того, которое испытывает человек перед лицом своей болезни и греховности: «Он в отчаянии, которое проистекает от множества грехов, от отягченной совести и от невыносимой печали, когда душа покрыта множеством ран и под этим гнетом погружается в бездну отчаяния... [Это отчаяние] может быть исцелено... верной надеждой»<sup>599</sup>.

А fortiori<sup>600</sup> надежда излечивает человека от печали<sup>601</sup>, крайней формой которой, как мы видели, является отчаяние. Так, в одной из апофтегм рассказывается о некоем подвижнике, который, «видя себя побежденным печалью, подобно опытному врачу, дал себе надежду и сказал: «Я доверяю милосердию

589. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 26, 11.

590. Иоанн Златоуст, свт. Увещания к Феодору падшему 1, 2.

591. Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 20, 3.

592. Ср.: Там же; 2 Кор. 3, 12; Евр. 3, 6.

593. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 12-й Псалом 3.

594. Там же.

595. См.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 10.

В «Добротолюбии» это словосочетание у прп. Марка переведено как «решительная надежда» и пояснено так: «Μονολόγιστος — однословный, одним словом, решительный. Многие старцы, когда встречалось недоумение, молились и получали разрешение». — Примеч. ред.

596. Григорий Назианзин, свт. Слова 17, 2.

597. Так, прп. Варсонофий пишет: «Если с тобой случаются ослабление или иная болезнь, возложи всю надежду на своего Учителя — и получишь утешение» (Ответы 32). Ср.: Там же. 508 (505).

598. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 32. Ср.: Григорий Великий, свт. Правило пастырское 29.

599. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 72.

600. Тем более. — Примеч. ред.

601. Ср.: Пс. 41, 6; Киприан Карфагенский, свт. О смерти 2.

Божью и знаю, что Он несомненно помилует меня»<sup>602</sup>. Она исцеляет также от уныния<sup>603</sup>, близкого к этим двум последним страстям. «Монах, полный надежды, — разрушитель уныния, которое он отражает, вооружившись этим мечом», — замечет преподобный Иоанн Лествичник<sup>604</sup>. Равным образом надежда помогает избавиться от тревоги<sup>605</sup>.

Эта добродетель также играет основополагающую роль в исцелении всех остальных духовных недугов. Преподобный Марк Подвижник подчеркивает, что она помогает отбрасывать от сердца страстные помыслы и желания<sup>606</sup>. Надежда вообще побуждает человека к тому, чтобы очиститься от зла, чтобы достичь чаемых благ, чтобы быть достойным соединиться с Тем, на Кого он надеется. *Всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист*, — пишет апостол Иоанн (1 Ин. 3, 3). Надежда — одно из важнейших условий духовного исцеления человека, потому что именно благодаря ей он обращается к Небесному Врачу<sup>607</sup> и неотступно следует слову Того, чьи «обетования исцеляют язвы наших грехов»<sup>608</sup>. Вот почему авва Евагрий может говорить даже о том, что надежда и упорство «порождают бесстрашие»<sup>609</sup>.

Надежда обладает не только исцеляющими свойствами, но и профилактическими. Она, как говорит апостол Павел<sup>610</sup>, есть шлем, покрывающий и защищающий голову духовного человека<sup>611</sup>. Она хранит его от грехов, по словам Псалмопевца: *И не погрешат все уповающие на Него* (Пс. 33, 23). Она защищает его от бесовских нападений<sup>612</sup>. «Когда враги унижают его пред Богом, — отмечает преподобный Петр Дамаскин, — он поднимается с помощью надежды, чтобы более не падать, поддавшись искушению, и никогда не отчаиваться под действием страха»<sup>613</sup>. И в целом «она закрывает вход в сердце всем порокам»<sup>614</sup>.

Надежда является одним из условий исцеления от страстей и хранит человека от того, чтобы вновь впадать в них. Вместе с тем она — один из источников стяжания добродетелей<sup>615</sup>.

602. Апофтегмы N 585.

603. Ср.: *Евагрий Понтийский. Практик* 27; Апофтегмы N 196.

604. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 30, 34.

605. Ср.: *Киприан Карфагенский, свт. О смерти* 2.

606. См.: *Марк Подвижник, прп. О духовном законе* 14; *О святом Крещении* 28; *Прение схоластика с аввою Марком* 17.

607. Ср.: *Варсофоний Великий, прп. Ответы* 65 (156).

608. *Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти* 20.

609. *Евагрий Понтийский. Практик. Пролог*.

610. Ср. 1 Фес. 5, 8.

611. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 7, 5.

612. Ср.: Апофтегмы Ам 131, 1.

613. *Петр Дамаскин, прп. Книга* 1.

614. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 11, 6.

615. Ср.: *Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами* 34; *О духовном законе* 71.

Особенно стоит подчеркнуть прямую связь между надеждой и самой высокой из добродетелей, которая содержит в себе все остальные, — любовью. Если, как мы видим, надежда проистекает из любви к ближнему, то любовь является источником надежды. Преподобный Симеон Новый Богослов учит, что только приобретя надежду можно обладать «полностью любовью к Богу. Ибо невозможно любому человеку стяжать совершенную любовь к Богу иначе, чем через искреннюю веру и твердую и непоколебимую надежду»<sup>616</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же ключе: «Ослабление надежды — это исчезновение любви»<sup>617</sup>. И наоборот, «любви подает силу именно надежда»<sup>618</sup>.

Блаженный Диадок Фотикийский определяет надежду как «исполненное любви перенесение ума к тому, на что надеешься»<sup>619</sup>. И в самом деле, когда у человека есть надежда, он определенным образом уже достигает той цели, к которой она его возносит, в ней он получает в некоторой мере и заранее блага, к которым ведет надежда. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Надежда — это сокровище, состоящее из сокровищ, которых еще никто не видел»<sup>620</sup>. И еще: «Надежда — это сокровище, которым уже обладаешь прежде всякого другого сокровища»<sup>621</sup>. И поэтому к надежде примыкает духовная радость<sup>622</sup>, предвкушение ожидаемого блаженства.

616. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 12, 16–18. Ср.: Там же. 5, 143–145.

617. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 33.

618. Там же. 30, 29.

619. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово. Пролог.

620. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 30.

621. Там же.

622. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 20, 3.

## ГЛАВА 4

# ПРОЦЕСС ИСЦЕЛЕНИЯ: ВНУТРЕННЕЕ ОБРАЩЕНИЕ

Нужно осознать, что добродетель не должна приобретаться человеком как некая новая реальность, посторонняя, внешняя по отношению к нему. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание, что речь идет не о том, чтобы «прибавлять добродетели извне и случайным образом»<sup>1</sup>, а преподобный Иоанн Дамаскин — что вопрос не в том, чтобы «приобрести добродетель, приходящую извне»<sup>2</sup>. Преподобный Антоний Великий утверждает то же самое: «Она не далеко от нас и не образуется вне нас; ее делание — в нас... Добродетель имеет потребность только в нашей воле, потому что добродетель в нас и из нас образуется»<sup>3</sup>.

Добродетели действительно, как мы видели, присущи самой природе человека: Бог дал их ему с самого начала, творя его по Своему подобию. Это состояние, которое человек утратил после грехопадения, было восстановлено Христом, и всякий принимающий Крещение обретает его вновь. Если, однако, он вновь уступает греху и отдает себя во власть страстей, то добродетели не перестают быть свойственными его исконной природе, а страсти, приходящие извне, остаются для него посторонними<sup>4</sup>, наслаиваются на него, ослепляют и парализуют. Для добродетельной природы они — как ржавчина для железа, замечают преподобный Максим Исповедник<sup>5</sup> и преподобный Иоанн Дамаскин<sup>6</sup>. А если заимствовать сравнение у святителя Григория Нисского, то это — грязная одежда, покрывающая человека, упавшего в трясину греха, которая скрывает, но не разрушает его естественную красоту<sup>7</sup>.

1. Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 309С.

2. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14.

3. Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 20.

4. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14.

5. Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 312А.

6. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14; См. также: Григорий Нисский, свт. Тракта́т о девстве 12, 2.

7. Григорий Нисский, свт. Тракта́т о девстве 12, 2.

Использование понятий здоровья и болезни позволяет еще лучше понять это, потому что, как мы видели, добродетели — это здоровье души, а страсти — недуги. Однако нужно уважать порядок вещей: для души, как и для тела, именно здоровье является изначальной, нормальной составной частью природы, тогда как болезнь приходит после, внедряется как посторонний элемент, нарушающий порядок. Это подчеркивается у аввы Евагрия: «Если смерть вторична по отношению к жизни, а болезнь вторична по отношению к здоровью, очевидно также, что порок вторичен по отношению к добродетели»<sup>8</sup>. Преподобный Исаак Сирин тоже замечает: «Добродетель естественным образом является здоровьем для души, а страсти — ее болезнью... Ясно, что здоровье существует в природе до вторжения болезни. Если это точно — а это сама истина, — то добродетель естественным образом присутствует в душе. А то, что приходит после, — вне ее природы»<sup>9</sup>. Поэтому, как наставляет авва Дорофей, жить добродетельно означает просто «обрести свое собственное состояние, вернуться к здоровью, подобно тому как обретают нормальное зрение после болезни глаз или свое собственное и естественное здоровье после любой другой болезни»<sup>10</sup>.

И действительно, рассматривая патологию павшего человека, мы убедились в том, что страсти, болезни души, образуются извращением человеческой природы, точнее, отклонением от естественной цели изначально обращенных к Богу всех его способностей, отклонением от Него по причине греха и обращением этих способностей к чувственной реальности, вопреки природе и здравому смыслу.

Поэтому ясно, что возвращение к здоровью для человека будет состоять в возвращении к своей подлинной природе, для чего он должен двигаться в обратном направлении, то есть отвращать все свои способности от плотского и обращать их к Богу. Благодаря этому становится понятно, почему Священное Писание<sup>11</sup> и все Предание часто говорят о спасении и его предпосылках, употребляя понятие обращения в этимологическом смысле слова, то есть «пово-

8. *Евагрий Понтийский. Умозрительные главы* 1, 41.

9. *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические* 83.

10. *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 11, 122.

11. Наиболее часто употребляемые термины — *στρέφω* (поворачивать, поворачивать в обратном направлении, обращать), *ἐπιστρέφω* (поворачивать к, направлять к, поворачивать в противоположном направлении, обращать, возвращаться, пойти назад, обратиться на самого себя, отворачиваться, обернуться), *ἐπιστροφή* (действие, связанное с тем, чтобы оборачиваться, поворачиваться). Термины *μετανοέω* и *μετάνοια*, которые обозначают перемену образа мышления, чувств, также используются очень часто, но касаются скорее внутреннего состояния покаяния, раскаяния, которое, с объективной точки зрения, должно предшествовать этому изменению или как минимум являются его условием, а не само это изменение. В некоторых фрагментах присутствуют оба понятия: так, в Деян. 3, 19: *Ποκαῖνέσθε καὶ ἐπιστρέψατε* («Еπιστρέψατε» употреблено в Мф. 13, 15; Мк. 4, 12; Лк. 1, 16–17; 22, 32; Деян. 3, 19; 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 18, 20; 28, 27; 2 Кор. 3, 16; 1 Фес. 1, 9; Иак. 5, 19, 20; 1 Флп. 2, 25. В Ветхом Завете: Ис. 6, 10; 45, 22; 55, 7; Сир. 14, 25.



рот», «изменение направления». Ибо, как и грех, зло вообще состоит для человека в отдалении от Бога и отвращении от Него, а здоровье и благо вообще, напротив, состоят в том, чтобы приблизиться к Богу, обратившись к Нему всем своим существом.

Святитель Ириней Лионский определенно полагает, что именно в этом обращении заключается условие исцеления человека: «О том, что Господь пришел как врач к нездоровым, Он Сам и свидетельствует... Как же те, кому плохо, выздоровеют?.. Упорствуя в прежних устремлениях? Или же, напротив, приняв глубокое изменение и обращение своего прежнего образа жизни, которым они навлекли на себя нешуточную болезнь и множество грехов?»<sup>12</sup>

Способности человека были сотворены Богом ради Блага, и по природе они направлены на духовные блага. Человек в силу той свободы, которой располагает, может удерживать их в этом направлении и этим обеспечить их правильное употребление, согласное с природой, разумное, добродетельное, или, наоборот, употреблять их дурно, патологическим образом, противоестественно, неразумно, страстно, обращая их на ложные чувственные блага. Мы напоминаем это, дабы еще раз подчеркнуть, что добродетели и страсти предопределяются тем, как человек употребляет свои способности<sup>13</sup>, и тем, к какой цели он устремлен<sup>14</sup>. «Добродетельными или испорченными нас делает разумное или неразумное пользование вещами», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>15</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, отмечает, что душа становится дурной, если прилепляется ко злу, а доброй — если прилепляется к добру<sup>16</sup>. А святитель Иоанн Златоуст говорит, что «от нас зависит, заставить ли наши члены служить греху или праведности»<sup>17</sup>. «Ничто не дурно среди творений Божиих», — уточняет преподобный Максим Исповедник, подчеркивая, что «страсти воцаряются в силах нашей души по мере того, как мы этими силами дурно пользуемся: вожделевательной, раздражительной и разумной... Правильное же их использование, напротив, порождает [добродетели]»<sup>18</sup>. И святой Василий Великий объясняет, что «силы души становятся инструментом порока или добродетели в зависимости от различных расположений человека,

12. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 3, 5, 2.

13. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 75.

14. См., например: Там же. 2, 36.

15. Там же. 1, 92; Ср.: Там же. 3, 1; 3. Климент Александрийский: «Всякое действие, противное истинному Слову, есть грех. Именно так философы считают возможным определить самые общие страсти... [И напротив,] добродетель есть расположение души, согласное со Словом на протяжении всей жизни... Поведение христианина — это деятельность души, согласной со Словом» (Педагог 1, 13, 101, 1–2).

16. Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 25, 60 и далее.

17. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 4, 5.

18. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 3.

который действует. Если он пользуется вождевательными способностями, чтобы погрузиться в чувственные удовольствия, то станет недостойным и отвратительным; если же, напротив, он употребит их на то, чтобы возжигать в себе любовь к Богу и нашему Спасителю Иисусу Христу, то все его желания будут целомудренны и он удостоится вечного блаженства»<sup>19</sup>. «Если вы даете правильное употребление раздражительности и если пользуетесь ею разумно, то она заменится силой, терпением и постоянством, но если вы злоупотребите ею, то она обратится в ярость и исступление»<sup>20</sup>. «Можно вынести то же суждение и о рассудительной части: когда ею пользуются во благо, тогда становятся разумными и осмотрительными, но если пользуются своим умом для того, чтобы вредить ближнему, то становятся лукавыми, коварными и злобными»<sup>21</sup>.

Добродетели, как и страсти, действуют с помощью одних и тех же органов, сил, способностей: добродетель соответствует их здравому применению, согласному с их правильным и естественным предназначением, то есть применению, обращенному к Богу, а страсть соответствует извращенному, патологическому применению способностей, соответствует их направленности к цели, которая не согласуется с их природой и заключается в чувственной или плотской реальности. По этой причине переход от страстей к добродетелям подразумевает не отказ от использования этих органов, сил или самих способностей, не их умерщвление или разрушение, но подразумевает их перенаправление, обращение к их естественному и изначальному «объекту»: к духовной реальности, к Богу, к Благу. Поэтому преподобный Никита Стифат ясно говорит: «Нужно посредством трудов покаяния и подвижнических усилий перестроить силы души и сделать их такими, какими Бог дал их нам в начале, когда сотворил Адама»<sup>22</sup>. Преподобный Максим Исповедник, в свою очередь, объясняет, что человек «испорченный следует похотениям и устремлениям плоти, тогда как добродетельный ... силится обратить ко благу испытываемые им движения такого рода»<sup>23</sup>. «Ревностные люди пользуются этими страстями — разумеется, не страстями как таковыми, а энергией, силой, их питающей, — с одной стороны, чтобы уничтожить зло, нынешнее или будущее, с другой — чтобы обрести добродетель и знание и хранить их по примеру ученых врачей, претворяющих в лекарство даже яд гадюки. В общем, страсти становятся благими в силу правильного их употребления у того, кто предает в послушание Христу все свои мысли и всю свою волю»<sup>24</sup>, — говорит также преподобный Максим Исповед-

19. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

20. Там же.

21. Там же.

22. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 17.

23. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 56.

24. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269BC.

ник. А вместе со святыми Каллистом и Игнатием Ксанфопулами можно сказать, что «совершенная душа — это душа, страстная сила которой полностью обращена к Богу»<sup>25</sup>.

Сам апостол Павел побуждает принявших Крещение обратить к Богу все способности и через это обрести добродетельный порядок, свойственный их природе: *Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу как оживших из мертвых и члены ваши Богу в орудия праведности* (Рим. 6, 13); *как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые* (Рим. 6, 19).

Мы видели, что грех заключается прежде всего в неведении Бога: человек отворачивает свои познавательные способности от Господа, обращая их к чувственному миру и подчиняя их ощущениям, вследствие чего порождается призрачное и безумное знание, суррогат знания истинного. Возвращение органов познания к их истонному здоровью должно происходить в обратном направлении — от чувственных реалий к Богу. «Как через помысел люди отвратились от Бога и сделали себя богами небытия, так через дух, который в их душе, они могут вознестись к Богу и вновь к Нему обратиться», — пишет святитель Афанасий Великий<sup>26</sup>. Преподобный Максим Исповедник советует: «Посредством разума вместо безумия нужно устремиться по пути познания на поиски одного лишь Бога»<sup>27</sup>.

Итак, органы познания нисколько не изменяются по своей природе, но только меняют направление своего действия, ибо их здоровое или больное состояние зависит только от их направленности. «Через рассудок мы становимся хуже, [но и] через рассудок мы становимся лучше»<sup>28</sup>, — отмечает преподобный Исаак Сирин, говоря затем, что «Бог хочет» именно «изменения рассудка», ибо «только такое изменение может... быть угодно Богу»<sup>29</sup>. Святитель Григорий Нисский утверждает, что мы обретаем Божественное Благо «всякий раз, когда обращаем наш разум к Нему»<sup>30</sup>. Следовательно, речь идет просто о том, чтобы заставить органы познания действовать в соответствии с их нормальным предназначением, согласным с их природой. Вот что говорит преподобный Антоний Великий: «Если душа хранит свою рассудочную часть согласующейся с ее природой, то образуется добродетель. Она является сообразной естеству, когда пребывает такой, какой была сотворена, ибо она была создана красивой и правильной... Для души быть правильной означает иметь разумение, согласное

25. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 66.

26. Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 34.

27. Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 397В.

28. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 49.

29. Там же.

30. Григорий Нисский, свт. Тракта о девстве 12, 2.

с природой, как она была создана, но когда она отклоняется от природы и становится искривленной по сравнению с ней, тогда говорят о душевном пороке. Итак, это дело нетрудное. Если мы пребываем такими, какими были созданы, мы пребываем в добродетели»<sup>31</sup>.

Таким образом, нет нужды умерщвлять рассудочную часть души<sup>32</sup> или подавлять ее, иначе у человека больше не будет возможности созерцать духовную реальность и познавать Бога, но нужно лишь применять ее иначе: рассудочная часть души обретает свою «подлинную жизнь», по замечанию святителя Григория Паламы, вновь начиная служить человеку для того, чтобы «посвятить себя Божественным созерцанием и возносить благодарственные песнопения Богу»<sup>33</sup>.

Не только рассудочная часть души «исправляется», обращаясь к изначальному, естественному и правильному предназначению, но равно и все остальные способности под руководством ума. «Властью ума, — пишет святитель Григорий Палама, — мы устанавливаем его закон для каждой силы души и предназначаем каждому члену тела то, что ему подобает»<sup>34</sup>.

Вождевательная и раздражительная способности — извращение которых дает начало множеству расстройств и приводит практически ко всем духовным болезням, то есть страстям, — под руководством ума и рассудка тоже могут сами обратиться к Богу, вновь стать здоровыми, направившись к их первоначальной и естественной цели. Для первой силы цель будет означать желание и любовь к Богу, а для второй — борьбу со злом за добро, то есть борьбу против всего, что стремится отдалить человека от Бога, и за приобретение и сохранение всего того, что позволяет приблизиться к Нему и соединиться с Ним. «Возможно “образумить” неразумные силы души, то есть раздражительность и желание, согласовать их с духом при помощи разума»<sup>35</sup>, — пишет преподобный Максим Исповедник. Напомнив, что иррациональные движения человека преобразуются в пороки при неправильном употреблении разума, святитель Григорий Нисский тоже отмечает, что, «напротив, если разум утверждается в преобладании над своими движениями, то каждому из них он придает форму добродетели»<sup>36</sup>. «Все эти движения, направленные вверх высшей деятельностью ума, становятся подобны красоте Божественного образа», — говорит он<sup>37</sup>. Ориген также утверждает, что гнев, желание и все подобное, что может испытывать человек, является хорошим или плохим в зависимости от разумного

31. Афанасий Великий, *свт.* Житие святого Антония 20.

32. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.

33. Там же.

34. Там же.

35. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы 6 // PG 91, 1068A.

36. Григорий Нисский, *свт.* Об устроении человека 18.

37. Там же.

или неразумного использования и что по этой причине мы должны стремиться стяжать «ум Христов», чтобы «преобразить» ради Бога то, что Он нам дал<sup>38</sup>.

И здесь равно возвращение здоровья достигается не подавлением или умерщвлением обсуждаемых способностей, а переменой в их использовании, их перенаправлением к Богу под водительством ума. Святитель Григорий Палама весьма категорично утверждает, что лечение «состоит не в том, чтобы умертвить страстную часть, но чтобы перевести ее от зла к добру, направить в самом ее основании к Божественному, полностью отвратив от зла и обратив к добру»<sup>39</sup>. И действительно, «именно этой способностью души мы любим и отвращаемся, соединяемся или пребываем чужими. Следовательно, те, кто любит благо, осуществляют перенос (μετάθεσις) этой способности, а не умерщвляют ее. Они не заключают ее в самих себе, не позволяя произвести никакого движения, но заставляют ее действовать в любви к Богу и ближнему»<sup>40</sup>. Человек, исцеленный от духовных болезней, — это отныне «тот, кто свои раздражительные и вожделевательные устремления, составляющие вдвоем страстную часть души, подчинил способностям познания, рассуждения и рассудка той же самой души, как страстные люди подчиняют свой разум страстям»<sup>41</sup>.

Таким образом, «мы будем взращивать добродетели, соответствующие страстной части души, которая действует согласно цели, поставленной перед ней Богом при сотворении»<sup>42</sup>, иными словами, нам позволено снова действовать здравым образом. Если бы человек подавил, умертвил и разрушил страстную часть своей души, он лишился бы способностей и энергии, которые одни и могут помочь ему отвратиться от зла и идти к Богу: «В нем не будет, — пишет святитель Григорий Палама, — ни движения, ни действия, чтобы стяжать Божественное состояние, связь с Богом и Божественное расположение ума»<sup>43</sup>. Подчинив же страстную часть души, он, напротив, сможет пользоваться ею в соответствии с целями, поставленными умом, «жить так, как угодно Богу, и стремиться к Богу»<sup>44</sup>. «Люди, имеющие страсть к Прекрасному, — пишет он также, — не заставляют умирать страстную часть своей души, заключая ее внутри самих себя и оставляя ее без действия и без движения, ибо тогда у них не будет органа, необходимого, чтобы любить благо и ненавидеть зло, у них больше не будет средства стать чуждыми злу, чтобы соединиться с Богом. А умерщвляют они вот что: связь этой силы с дурными делами. Всю эту силу они направляют

38. Ориген. Беседы на книгу Бытия 1, 17.

39. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

40. Там же. 3, 3, 15.

41. Там же. 2, 2, 19.

42. Там же.

43. Там же.

44. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

на любовь к Богу, согласно первой и величайшей заповеди: *Возлюби Господа Бога твоего... всею крепостию твоею* (Мк. 12, 30), то есть всей своей силой. Какой силой? Конечно, силой страстной части»<sup>45</sup>.

В связи с этим становится ясно, что жажда Бога и любовь к Нему совершаются той самой силой и той самой энергией, которыми человек желает и любит плотские вещи, и что, с этой точки зрения, не существует никакой разницы в природе желания Бога и любви к Нему и природе желания и любви к плотским и чувственно постигаемым вещам. Вот что пишет блаженный Феодорит Кирский: «Страстное желание (*ἐπιθυμία*) имеет немалую пользу... Благодаря [ему] мы желаем Божественного... мы страстно вожделеем видеть Господа, Который на небесах, мы стремимся к добродетели и при этом продолжаем проводить жизнь, принимая пищу и питье. Благодаря ему еще и род человеческий растет посредством размножения»<sup>46</sup>. Меняется в этом случае только направленность, данная этой единой силе, из которой оба вида любви происходят. Подчеркивая это единство, преподобный Максим Исповедник, не колеблясь, употребляет один и тот же термин «страсть» (*πάθος*) для обозначения и плотской любви, и любви христианской<sup>47</sup>, просто называя их «страсть позорной любви, занимающей ум материальными вещами», и «страсть похвальной любви, которая прилепляет ум к Божественному»<sup>48</sup>.

Следовательно, желание Бога должно подпитываться энергией страстных желаний, той самой силой вожделения. «У человека, чей ум целиком обращен к Богу, даже вожделение придает силы пламенной любви к Богу», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>49</sup>. В другом творении он замечает: «Душа пользуется своим вожделением... чтобы поддерживать в себе желание»<sup>50</sup>. Далее он высказывает такое пожелание: «Пусть вожделевательная сила борется за то, чтобы желать Бога»<sup>51</sup>. А в другом месте советует: «Нужно, чтобы желающая сила, очищенная от страсти себялюбия, направила все свое желание к одному Богу»<sup>52</sup>. Авва Евагрий отмечает в том же смысле, что вожделевательная сила должна быть «вся устремлена к Господу»<sup>53</sup>. Святитель Григорий Нисский, упоминая о страсти алчности (любостяжания), пишет: «Что касается этого ненасытного стремления, которое есть в каждой душе, мощного и безмерного,

45. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.

46. Феодорит Кирский, *блж.* Исцеление эллинских болезней 5, 77.

47. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 67 («эта блаженная страсть любви»).

48. Там же. 3, 71.

49. Там же. 2, 48.

50. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 55 // PG 90, 544A.

51. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

52. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2 // PG 91, 397B.

53. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 73.

то когда кто-то применит его для желания по Богу, тогда будет провозглашен блаженным за такую алчность»<sup>54</sup>. А святитель Василий Великий в том же ключе утверждает, что если человек «пользуется вождевательными способностями души, чтобы погрузиться в чувственные удовольствия, то он станет гнусным и невоздержанным; если, напротив, он ею пользуется, чтобы возжечь в себе любовь к Богу и нашему Спасителю Иисусу Христу, то все его желания будут целомудренны и он удостоится вечного блаженства»<sup>55</sup>.

Жизненно важным является не умертвить, не уничтожить и даже не подавить вождевательную силу, и именно потому, что она не только позволяет нам любить Бога, но и в целом является движущей силой всей духовной жизни, подающей импульс к обращению на Бога всех способностей и действий человека под руководством ума. Поэтому святитель Григорий Нисский пишет: «Желание — это превосходное выючное животное, которое везет на своей спине душу, ведет ее к высотам, когда оно направлено к высшим благам поводами разума»<sup>56</sup>. Преподобный Максим Исповедник уточняет свое процитированное выше пожелание: «Пусть ум весь целиком выстроится пред Богом... сжигая чувственную привязанность крайним желанием вождения»<sup>57</sup>. Если вождевательная сила обладает такой властью, то это потому, что все остальные способности в определенной мере с ней связаны, а еще потому, что когда она вновь обретает свою естественную направленность к Богу и принимает форму духовной любви, то любовь, наряду со знанием<sup>58</sup>, составляет руководящий и вдохновляющий центр духовной жизни<sup>59</sup>. Именно в этом смысле следует понимать слова святителя Григория Паламы: «Расположенная таким образом к тому, чтобы любить Бога, эта любящая часть возносит над земными вещами прочие силы души и обращает их к Богу»<sup>60</sup>.

Ясно также, что именно в силу обращения, перенаправления вождевательной способности плотская страсть становится «страстью духовной»<sup>61</sup>, иначе говоря, добродетелью, ее энергия, ранее направлявшаяся на чувственно постигаемые вещи, что было болезненным явлением, теперь направляется на божественный мир, указуемый ей умом. Преподобный Максим Исповедник объясняет, что «человек, весь ум которого обращен к Богу... сосредоточив в себе всю мощь своих низших сил, обратил ее к пламенной, ненасытной

54. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 18, 3.

55. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

56. Григорий Нисский, *свт.* О надписании Псалмов 1, 8 // PG 44, 477C.

57. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

58. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 28.

59. Там же. 2, 26.

60. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.

61. Ориген. Беседы на Песнь Песней 2, 2.

любви, к безграничной любви к Богу, полностью обратив ее от земного к Божественному»<sup>62</sup>. Еще он отмечает: «У ревностных людей даже страсти становятся благими, когда их премудро отстраняют от телесных объектов, перенося на стяжание небесных благ. Например, они преобразуют страсть желаний в духовное движение, которое возвышает их и заставляет стремиться к Божественному»<sup>63</sup>. Святитель Григорий Нисский описывает тот же процесс: «Наша душа отвратит свою силу любви от телесных благ, чтобы перенести ее на духовное и нематериальное созерцание Прекрасного»<sup>64</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник также утверждает, что «любовь к наслаждениям и удовольствиям заменяется любовью к Богу»<sup>65</sup>. И следом дает такое наставление: «Те, которые восходят на небо, должны совершать над собой насилие и непрестанно страдать ... пока любовь к наслаждениям и удовольствиям, вошедшим в привычку, и нечувствительность сердца не заменятся на подлинную любовь к Богу»<sup>66</sup>. В том же ключе он говорит о том, «кто изгоняет чувственную любовь любовью Божественной»<sup>67</sup>. А чтобы показать, что такое преобразование включает в себя самые страстные, самые чувственные формы любви, вплоть до самых низменных, он приводит такое свидетельство: «Я видел нечистые души, которые в исступлении бросались в плотскую любовь. Опыт такой любви привел их к покаянию. И они перенесли всю свою любовь на Господа»<sup>68</sup>.

Обращение вождевательной силы сопровождается изменением формы наслаждения, соответствующей ему, поскольку меняется природа объекта любви: чувственное наслаждение уступает место наслаждению духовному. Теперь человек вновь познает блаженство, для которого он создан по самой своей природе и которое Адам испытывал в раю до грехопадения. Так, преподобный Максим Исповедник отмечает, что люди добродетельные, направляя страсть желания духовным движением к Божественному, «преобразуют удовольствие в здоровую радость волевой силы ума — радость от Божественных даров»<sup>69</sup>. Святитель Григорий Нисский рассуждает в том же ключе: «Когда разум одерживает верх ... порыв желания подает нам чистое Божественное наслаждение»<sup>70</sup>. И мы уже видели, как святитель Василий Великий утверждает, что если человек вместо того, чтобы использовать вождевательную способ-

62. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 48.

63. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 1 // PG 90, 269В.

64. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 5.

65. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 1, 20.

66. Там же.

67. Там же. 15, 2.

68. Там же. 5, 28.

69. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 1 // PG 90, 269В.

70. Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении 45.



ность «для погружения в чувственные удовольствия», употребляет ее на то, чтобы любить Бога, то цена этому — «вечное блаженство»<sup>71</sup>.

Вторая составляющая страстной части души — раздражительная, или агрессивная, способность. Она также становится здоровой, обращаясь под водительством разума и рассудка<sup>72</sup>. Раздражительная способность бывает больной, когда человек из-за греха отвращает ее от естественной задачи и использует извращенным образом, отвергая Бога и ненавидя ближнего и одновременно с этим присваивая себе и сберегая ложные чувственные блага. Оздоровливается она тогда, когда согласно исконному предназначению она вновь начинает служить борьбе со злом во всех его формах — то есть со всем, что старается отдалить душу от Бога<sup>73</sup>, — и борется за стяжание и сохранение духовных благ<sup>74</sup>.

Добродетельный человек пользуется той же способностью, что и человек страстный: действует одна и та же раздражительная сила, но если страстный человек использует ее в плотских целях, то человек добродетельный — в целях духовных<sup>75</sup>, которые состоят в том, чтобы «с любовью защищать [Божественный] предмет своих поисков»<sup>76</sup> и «стать чуждым злу ради соединения с Богом»<sup>77</sup>. Вот почему преподобный Максим Исповедник советует: «Нужно, чтобы раздражительная сила, избавившись от тирании, стала бороться только за Бога»<sup>78</sup>. В этом смысле агрессивность преследует ту же цель, что и добродетельная любовь, и в то же время служит ей. «У человека, чей ум весь целиком обращен к Богу... даже раздражительная сила целиком устремляется к Божественной любви»<sup>79</sup>, — замечает преподобный Максим Исповедник.

Итак, добродетель состоит не в том, чтобы подавить, умертвить или задушить раздражительную силу, ибо тогда человек лишится средств борьбы, которые, как мы увидим далее, необходимы ему в духовной жизни (где он на всех уровнях встречает множество вражеских сил), и при этом потеряет энергию, которая, наряду с вождевательной силой, является непрменным двигателем этой жизни. Так, святитель Василий Великий говорит: «Мы никогда не будем испытывать перед грехом того ужаса, который должны испытывать, если нас не будет воодушевлять негодование гнева» — и еще отмечает, что «оно служит

71. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

72. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы 6 // PG 91, 1068A.

73. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19; 20.

74. Ср.: Там же. 2, 2, 19.

75. Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 17.

76. Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы к Фалассию 55 // PG 90, 544A; CCSG 7, 491.

77. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.

78. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2 // PG 91, 397B.

79. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 48.

душе как бы пружиной, оно внушает ей силу, отвагу, постоянство, чтобы доводить начатое до конца, оно придает крепость и твердость духу». И заключает он так: «Когда негодование подчинено разуму, его нужно любить в той же степени, в какой подобает ненавидеть, когда оно неразумно»<sup>80</sup>. Блаженный Диадок Фотикийский, со своей стороны, противопоставляет гнев духовной бездеятельности (вялости), которая является состоянием болезненным и, парадоксальным образом, страстным: «Итак, тот, кто из религиозного рвения благоразумно пользуется гневом, без всякого сомнения, будет сочтен более надежным на весах воздаяния, чем тот, кто по бездеятельности никогда гневом не возмущался»<sup>81</sup>. Все способности, и в первую очередь способность вожделевательная, могут осуществлять свое предназначение, то есть соединение с Богом, только при помощи раздражительной силы. Преподобный Максим Исповедник высказывает такое пожелание: «Пусть сила раздражительности борется за то, чтобы желать Бога, а говоря более точно, пусть весь ум выстроится пред Богом, натянутый посредством раздражительности как некая струна»<sup>82</sup>.

Все остальные способности и силы человека, как душевные, так и телесные, получают правильное и здоровое применение через тот же процесс обращения, изменяя патологическую направленность к плотскому на устремленность к божественной и духовной цели<sup>83</sup>. В числе этих способностей мы можем назвать память, которая, став из-за греха памятованием о зле и воспоминанием о чувственных и плотских вещах, выздоравливает, становясь, как прежде, памятью о Боге<sup>84</sup>. Равным образом можно упомянуть такие важные чувства, как печаль и страх. Первая, став страстью, является сожалением об утраченных чувственных благах или неудовлетворенностью от несбывшихся страстных желаний. Добродетелью она становится, перенаправляясь к духовной цели и помогая сожалеть об утраченных духовных благах и сокрушенно, в покаянии оплакивать ошибки<sup>85</sup>. Страх же как страсть проявляется в опасении утратить чувственные блага. Он становится добродетелью, перенаправляясь к духовной цели, соответствующей его природе, то есть становится страхом Божиим<sup>86</sup>.

Это верно для всех остальных переживаний, склонностей, движений и энергий души, а также для «каждого члена тела», которые «под руководством

80. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

81. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62.

82. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

83. Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 17.

84. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19; 23; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 5; 56.

85. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

86. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

ума» переходят из страсти в добродетель, будучи в своем применении обращены к Богу<sup>87</sup>. Дело добродетели — не в том, чтобы истязать тело, ибо «тело не есть что-то дурное»<sup>88</sup>, а в том, чтобы отвратить его от совершения греха, чтобы вернуть его к правильному назначению быть храмом Святого Духа<sup>89</sup>.

Именно на протяжении богочеловеческой подвижнической жизни, которую святые отцы называют «деланием» (πράξις), человек может осуществить обращение всего своего существа, действительный возврат к Богу всех своих способностей, преображение страстей в добродетели и обрести таким образом здоровье. Представив общие условия духовного исцеления, мы перейдем к частным чертам этого преображения, в котором человек получает от Бога исцеление. Ибо, как сказал преподобный Максим Исповедник, «если душа пользуется вещами, из-за которых она когда-то пребывала в заблуждении, то нужно тщательно разбирать и исследовать, как она подобающим образом совершит благое обращение, чтобы в ней зародились и стали действительными добродетели»<sup>90</sup>.

87. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 2; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 72.

88. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1.

89. См.: 1 Кор. 6, 19; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1; 2.

90. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 252A; CCSG 7, 27.



## ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

---

### ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЛЕЧЕНИЯ

## ГЛАВА 1

# ДВОЙНОЕ ДВИЖЕНИЕ ВНУТРЕННЕГО ОБРАЩЕНИЯ. ДЕЛАНИЕ

Обращение сил, способностей, энергий, влечений человека, с помощью которых осуществляется переход от болезни страстей к здоровью добродетелей, происходит через два одновременных движения: первое состоит в отвращении этих сил от зла, то есть в том, чтобы перестать ими злоупотреблять, перестать вкладывать эти силы в плотское, а второе — в обращении их к духовному, к их утверждению в Боге. Это двойное движение противостоит тому двойному движению, которым человек вызвал свое падение и которое продолжается в нем при всяком грехе, отвращающем его от Бога и одновременно обращающем к плотскому. Именно к такому спасительному двойному движению призывает Бог человека устами Псалмопевца и святого апостола Петра в словах: *Уклоняйся от зла и делай добро* (Пс. 36, 27; 1 Пет. 3, 10.11). «Это означает: сокрушай своих врагов, страсти, сражайся, чтобы стяжать добродетели»<sup>1</sup>, — поясняет преподобный Максим Исповедник.

Первое из этих движений состоит, иными словами, в отрешении от зла, которое, по словам апостола Павла, осуществляется в *распятии плоти с ее страстями и похотями* (Гал. 5, 24), или в *умерщвлении земных членов* (Кол. 3, 5). Повторим снова: под этим не следует понимать распятие и умерщвление сил, способностей, энергий души и тела, так как они хотя и являются опорой и носителями страстей, но представляют собой то же самое для добродетелей, и даже в более глубоком смысле, ибо это свойственно их природе. Напомним, что словом «плоть» обозначается не тело, а *закон греха* (Рим. 8, 2), одинаково действующий и в душе и в теле падшего человека, поработленного злом<sup>2</sup>. А умерщвлять нужно связь этих сил с дурными вещами<sup>3</sup>: не то, посредством чего человек со-

1. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 11. См. также: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 133; Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 5.

2. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1–2.

3. Ср.: Там же. 2, 2, 23.

вершает зло и прилепляется к плотскому, а само совершение зла и привязанность к нему. «Мы получили заповедь распять плоть со страстями и похотями не для того, чтобы умерщвлять себя, убивая всякую деятельность тела и всякую силу души, но чтобы отвергнуть всякое дурное пожелание и всякий дурной поступок», — пишет святитель Григорий Палама<sup>4</sup>. Авва Исаия говорит схожим образом, что речь идет об «отсечении» не всех пожеланий, а только «пожеланий по плоти»<sup>5</sup>. И это можно отнести ко всем силам души и тела: следует устранить лишь всякое плотское употребление каждой из них, умертвить их порочную направленность на чувственные предметы и удовольствия, которая как раз и составляет страсти. Поэтому святые отцы часто говорят в том же значении об «умерщвлении страстей» или «отсечении страстей»<sup>6</sup>. Последнее выражение вполне естественно подталкивает к употреблению хирургических понятий. «Так как страсти являются язвой для истины, их нужно уничтожить через ампутацию», — пишет Климент Александрийский<sup>7</sup>.

Такая операция, при которой человек совершает насилие над собой<sup>8</sup>, составляет для него первостепенную задачу, если он желает излечиться от всех недугов и обрести здоровье и другие блага Царства. Исцеление предполагает прежде всего борьбу с тем, что ему вредит: «Нет ничего более важного, чем прежде расстаться со страстями и болезнями», — указывает Климент Александрийский и потому советует: «Постараемся как можно меньше грешить»<sup>9</sup>. Преподобный Исаак Сирин, в свою очередь, пишет: «Если душа не очистится от всякой страсти, то она не исцелится от греховных недугов»<sup>10</sup>. А преподобный Иоанн Мосх приводит поучение архиепископа Иоанна Кизического, имеющее тот же смысл: «Желающий стяжать добродетель не сможет достичь этого, если не придет прежде в ужас от противоположного ей порока»<sup>11</sup>. Добродетели не могут появиться, пока страсти занимают их место и скрывают их. Действительно, как поясняет преподобный Исаак Сирин, «страсти — это стена перед скрытыми добродетелями души. Если страсти не начнут падать... то скрытые за ними добродетели не покажутся... Никто не видит солнца во тьме, также никто не видит и добродетели души, доколе пребывает в ней смятение страстей»<sup>12</sup>.

4. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 24.

5. Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 4.

6. См., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 68.

7. Климент Александрийский. Педагог 1, 8, 64, 3.

8. Ср.: Мф. 11, 12; Лк. 16, 16.

9. Климент Александрийский. Педагог 1, 2, 4, 2.

10. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 86.

11. Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 187.

12. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 68.

Поскольку добродетели соответствуют естественному состоянию человека, а страсти — противоестественному, постольку можно также сказать, что возвращение человека в естественное для него состояние возможно лишь через устранение того, что в нем самом противоречит его природе. «Это возвращение души в свойственное ей и естественное для нее состояние заключается в удалении от всякого чуждого ей начала», — указывает святитель Григорий Нисский<sup>13</sup>. Подобным образом пишет и авва Исаия: «Желающий достигнуть соответствия с природой отсекает все свои плотские пожелания до тех пор, пока не придет в естественное состояние»<sup>14</sup>. Для этой цели, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, и предписываются различные аскетические упражнения. «Аскеза и ее упражнения задуманы не для того, чтобы стяжать добродетель как нечто приходящее извне, но, напротив, для того, чтобы изгнать из себя противоестественные страсти, пришедшие извне. Ржавчина на железе также для него не естественна, а происходит от небрежения. С помощью небольшого усилия мы снимаем ее и обнаруживаем естественный блеск железа»<sup>15</sup>. В этом, повторим, и состоит одна из главных целей исполнения заповедей. Преподобный Исаак Сирин напоминает нам, что «богатому, который спрашивал, как унаследовать жизнь вечную, Господь ясно сказал: *Соблюди заповеди* (Мф. 19, 17). А когда тот спросил у Него, какие заповеди, то услышал, что надо прежде всего удаляться от злых дел»<sup>16</sup>.

Сам апостол Павел учит: чтобы быть *годным на всякое доброе дело* (2 Тим. 2, 21), нужно, чтобы человек хранил себя от падений. Для того чтобы он смог *облечься в нового человека*, добродетельного, здорового и совершенного, по подобию Христа, он должен сначала совлечься *ветхого человека*, то есть, как сказал преподобный Исаак Сирин, совлечься страстей<sup>17</sup>: «Вам следует, — пишет апостол Павел, — *отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины*» (Еф. 4, 22–24).

Но этого первого движения духовного обращения недостаточно. Ведь недостаточно отворотиться от зла, чтобы обратиться к добру. Преподобный Максим Исповедник отмечает: «Отсечь страсти не означает при этом полностью обратить их к Божественному»<sup>18</sup>. Вот почему, напоминая приведенные выше

13. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 12, 2.

14. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 2, 4.

15. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 3, 14.

16. Исаак Сирин, *прп.* Послания 4.

17. Там же.

18. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 68. См. также: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 88.



слова псалма<sup>19</sup>, авва Дорофей подчеркивает, что «тот, кто желает спастись, должен не только не делать зла, но и творить добро»<sup>20</sup>. Условие вхождения в Царство Небесное, по учению Христа, состоит не только в том, чтобы каждый взял свой крест, но и в том, чтобы он последовал за Христом<sup>21</sup>: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной* (Мф. 16, 24). Он Сам дает заповедь творить добро<sup>22</sup>, и апостолы вслед за Христом учат о том же<sup>23</sup>.

Именно через положительную направленность всех человеческих сил и способностей к духовным предметам, иначе говоря, через деятельное стяжание добродетелей, исполняется заповедь творить добро и осуществляется второе направление духовного обращения. Так, авва Дорофей Газский поясняет: «Мы изгнали добродетели и водворили на их место страсти. Потому мы должны теперь приложить усилие не только к тому, чтобы изгнать страсти, но и чтобы снова ввести и укоренить добродетели на подобающем им месте»<sup>24</sup>.

Эти два движения являются взаимодополняющими не только в том смысле, что второе должно следовать за первым для того, чтобы обращение было полным, но и в том смысле, что каждое из них позволяет осуществиться другому. Мы видели, что первое является необходимым условием второго; нужно добавить, что и второе является условием первого. Это можно объяснить принципом икономии, который мы изложили, рассматривая способность желания. Существует несовместимость между желанием плоти и желанием небесных благ, они исключают друг друга, как учит сам апостол: *Ибо плоть желает противного духу, а дух плоти. Они друг другу противятся* (Гал. 5, 17)<sup>25</sup>. В равной степени это относится и к другим силам или способностям души, энергия которых, вложенная в один предмет, становится недоступной для другого предмета, а тем более для противоположного первому: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть* (Мф. 6, 24).

Можно также приложить соответственно к добродетелям и страстям слова святителя Ириния Лионского о духовной жизни и смерти (это тем более оправдано, что страсти, как мы видели, являются смертью души, а добродетели — жизнью): «Они уступают друг другу место. Один и другой не смогли бы пребывать в одном и том же месте, но один изгоняется другим, и, следова-

19. Пс. 36, 27.

20. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 133.

21. Ср. Мф. 10, 38.

22. Ср.: Лк. 6, 35; Ин. 5, 29.

23. Ср.: Рим. 2, 10; 13, 3; Гал. 6, 10; Еф. 2, 10; 6, 8; Кол. 1, 10; 1 Тим. 5, 10; 6, 8. Тит. 3, 1; Фил. 6; 1 Пет. 2, 15, 20; 3, 6, 11; 4, 19; 3 Ин. 11.

24. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 134.

25. Ср.: Рим. 8, 7; Гал. 5, 16.

тельно, когда присутствует один, другой упразднен»<sup>26</sup>. Поэтому, пока страсти остаются, они препятствуют появлению добродетелей. Следовательно, нужно бороться со страстями, чтобы пробудить добродетели. И наоборот, появление добродетелей, то есть делание добра, приводит к исчезновению страстей. Святитель Ириней Лионский продолжает: «Если же смерть, овладев человеком, изгнала из него жизнь и сделала мертвецом, то у жизни, несомненно, больше оснований, овладев человеком, изгнать смерть и сделать человека живым»<sup>27</sup>. Так и Евагрий говорит, что добродетельные люди «обузывают все противоестественные для тела страсти и отсекают пороки души участием в добре»<sup>28</sup>. А преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Как только восходит солнце, тьма отступает и рассеивается. Подобным же образом, когда сияет добродетель, злоба изгоняется, как тьма»<sup>29</sup>. Преподобный Максим Исповедник указывает, в свою очередь, что «если любовь Божия возобладает в человеке, то освобождает его от всех страстных уз, порабащающих его дух, и побуждает его презирать все чувственные предметы»<sup>30</sup>. Это соответствует учению апостола Павла, сказавшего: *Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти* (Гал. 5, 16), что повторяет и святитель Григорий Палама: «У вознесших свой дух к Богу и возбудивших душу божественной страстью [плоть] более не имеет противных духу желаний»<sup>31</sup>.

Добродетели, при таком понимании, предстают средствами для подавления<sup>32</sup> и изгнания<sup>33</sup> страстей или, согласно медицинской терминологии, подходящей для нашего случая, лекарствами<sup>34</sup>, точнее, противоядиями от страстей, ибо каждой страсти соответствует противоположная<sup>35</sup> ей добродетель, которая представляет собой правильное, естественное, здоровое применение какой-либо способности или силы души<sup>36</sup>, тогда как страсть является ее ложным, противоестественным, патологическим применением. Таким образом, обладание «искомым предметом осуществляется через последовательное исключение противоположного ему»<sup>37</sup>.

26. Ириней Лионский, свт. Против ересей 5, 12, 1.

27. Там же.

28. Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 6.

29. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 27, 15 и далее.

30. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 3.

31. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

32. Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 83.

33. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23.

34. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 32; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113.

35. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 57; 72; 80; 86.

36. Ср.: Максим Исповедник, прп. Там же. 2, 3.

37. Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 4.

Может показаться непоследовательной попытка утверждать, как это сделали мы, что, с одной стороны, уничтожение страстей возвращает человека в его естественное состояние и вызывает появление добродетелей, а с другой стороны, что для стяжания этих добродетелей необходимо постоянное добродетелание: если добродетели уже есть, скажут нам, почему нужно еще усилие, чтобы обладать ими?

Напомним, что изначально добродетели присутствуют в человеке только в зачаточном состоянии, что ему надлежит своей свободной волей, с помощью благодати Божией, возвращать в себе дар благодати, которую он должен себе усвоить, а это достигается через творение добра, через активное сотрудничество с волей Божией каждой из его способностей во всех ее проявлениях, через конкретное исполнение Божественного замысла, заложенного в человеческой природе. Следовательно, духовное обращение осуществляется в ходе динамического роста, который приводит человека из состояния детства в состояние человека взрослого, совершенного и истинного, достигающего полноты Христовой<sup>38</sup>. «Каждый день, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — он продолжает духовно возрастать, отменяя всякую тень младенчества и восходя к полноте совершенства человека. Поэтому в меру своего возраста он видит, как преобразуются силы и энергии его души»<sup>39</sup>.

Этот процесс возрастания, как и процесс духовного обращения, лежащий в его основе, является, подчеркнем это, богочеловеческим: он предполагает взаимодействие человеческих усилий и Божественной благодати. В ходе предшествующих рассуждений мы особенно выделяли первый фактор, однако следует сознавать, что если усилия человека необходимы для восприятия благодати, то и, наоборот, только благодать помогает его усилиям увенчаться успехом<sup>40</sup>. Именно с ее помощью совершается как очищение от страстей, так и стяжание добродетелей, к которым стремится человек. Именно действием Святого Духа человек обновляется, очищается, освящается и приводится к совершенству. Вот почему преподобный Антоний Великий говорит о «Духе обращения», Который «приходит на помощь» встающим на этот путь, Который «идет перед ними, чтобы сделать легкой борьбу и благостным дело их обращения», Который «указывает им пути телесного и внутреннего подвига, пути обращения и пребывания в Боге Творце, делающем их труды совершенными»<sup>41</sup>.

Преподобный Максим Исповедник тоже говорит об этом действии Святого Духа: «Прежде всего, — поясняет он, — Святой Дух внушает им желание умертвить в себе склонность ко греху, а также умертвить сознательный грех.

38. Ср. Еф. 4, 12–15.

39. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 14, 111–115.

40. Ср.: Мф. 19, 26; Мк. 10, 27; Лк. 18, 27.

41. Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 2.

Затем Он внушает им желание возродить в себе расположение к добродетели, а также возродить сознательную добродетель. После же научает их искать способы достижения этого», то есть искать «того, что от природы предназначено для умерщвления греха и воскрешения добродетели»<sup>42</sup>. Последние слова дают преподобному Максиму Исповеднику повод напомнить, что в этом двойном действии человек с помощью Святого Духа «осуществляет совершенное уподобление смерти Христа в умерщвлении греха и совершенное уподобление Его воскресению в исполнении добродетели»<sup>43</sup>. Так, мы видели, что в Крещении человек через Святого Духа сделался причастником возрождения человеческой природы, совершённого Христом в Своем Лице: умерший для греха в смерти Христовой, он воскрес к добродетели в Его воскресении. Однако за человеком, возродившимся как образ Божий, остается задача хранить себя в чистоте или вновь возвращаться к ней, если он утратил ее, а также возрастать во Христе Духом до совершенства, к которому человек призван в Боге.

Двойное движение обращения к Богу, которое состоит в очищении от страстей и стяжании добродетелей через благодать Божию в вере, покаянии, молитве и исполнении заповедей Господних, обозначается в аскетической традиции термином «делание» (πράξις, практиκή, практиκή μέθοδος, практиκή βίος, φιλοσοφία практиκή, φιλοσοφία ἔμπρακτος и т. д.)<sup>44</sup> или «подвиг, аскеза» (ασκησις), при этом последнее слово употребляется в самом широком значении: практика, занятие, упражнение, образ действий, образ жизни... Это двойное движение всегда предполагает усилие и даже борьбу, битву (против страстей и демонов за добродетели), и борьбу постоянную. Поэтому часто также используются слова ἀγών (борьба, битва) и ἀθλησις (борьба, состязание, упражнение).

Делание в двух своих аспектах основывается на исполнении заповедей<sup>45</sup>. Началом оно имеет веру<sup>46</sup>, а завершением — с одной стороны, бесстрастие (ἀπάθεια) (состояние человека, излечившегося от страстей)<sup>47</sup>, а с другой — совершенную любовь<sup>48</sup>. Делание — это по сути путь очищения (κάθαρσις) от страстей до полного их устранения<sup>49</sup>, а также восхождение по лестнице (κλίμαξ) добродетелей до самой высокой из них.

42. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 59.

43. Там же.

44. Исторический обзор этого понятия в его различных формах находится во введении к: Guillaumont A., Guillaumont C. *Traité pratique de Évagre le Pontique*. SC 170. P. 38–63.

45. Евагрий Понтийский. Практик 81.

46. Там же; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 57.

47. Евагрий Понтийский. Там же.

48. Там же; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 57.

49. Евагрий Понтийский. Практик 87; Гностик 151.

Осуществление двух направлений делания происходит, как мы видели, не последовательно, а одновременно и, в некотором смысле, диалектично, так что каждое из них с необходимостью способствует исполнению другого. Действительно, в душе происходит то же самое, что и в теле: устранение болезни и возвращение к здоровому состоянию осуществляется одновременно, одно взаимно порождает другое. Вот почему при рассмотрении процесса исцеления от различных духовных болезней, к которому мы приступаем, нам будет сложно отделять, в отношении каждой болезни, борьбу со страстью от стяжания соответствующей ей добродетели. К этому добавляется другая трудность: мы видели, что все страсти связаны одна с другой и предполагают одна другую, поскольку каждая из них порождает все остальные. Вследствие этого борьба с одной конкретной страстью необходимо будет сопровождаться борьбой со всеми остальными страстями, иначе она останется бесплодной<sup>50</sup>: страсть, побежденная в одной своей грани, вновь проявится в другой, вызванная одной или несколькими страстями, с которыми она окажется связанной и которые были оставлены непобежденными.

В этом, по замечанию святителя Григория Великого, заключается одно из значений следующих слов из книги Иова: *Уклоняют они направление путей своих* (Иов. 6, 18). Святитель объясняет их так: «Нередко люди готовятся с убежденностью к решительной борьбе с некоторыми пороками, но при этом пренебрегают избавлением от других. Однако, не сопротивляясь последним, они снова окажутся лицом к лицу с теми пороками, которые уже смогли преодолеть... Таким способом пороки удерживают того, кто желает убежать от них, благодаря подобию взаимного договора: такое впечатление, будто они вновь подчиняют своей власти того, кого потеряли, и передают его один другому, мстя за себя. Поистине, грешники *уклоняют направление путей своих*: когда они могут приостановиться, сумев победить один род грехов, тогда другой порок берет [над ними] власть, и вот они снова запутываются в том, что им уже удалось искоренить»<sup>51</sup>.

Так же, как и страсти, добродетели органично связаны между собой. «Едина сила добродетели», — пишет Климент Александрийский<sup>52</sup>. «Едина природа всех добродетелей, даже если они кажутся разделенными на многие виды с различными названиями», — считает точно так же преподобный Иоанн Кассиан<sup>53</sup>. И Евагрий утверждает, что «добродетель по природе одна, однако принимает особую форму в каждой силе души»<sup>54</sup>. Вследствие этого Климент

50. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 7, 28.

51. Григорий Великий, *свт.* Там же.

52. Климент Александрийский. Строматы 1, 20.

53. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 11.

54. Евагрий Понтийский. Практик 98.

Александрийский отмечает, что «добродетели взаимно сопровождают друг друга»<sup>55</sup>, а святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы — что «одна добродетель зависит от другой»<sup>56</sup>.

Отсюда, с одной стороны, следует, что обладание одной добродетелью означает, в некотором роде, обладание всеми: «Добродетели неотделимы одна от другой, и невозможно овладеть одной из них во всей полноте ее значения, не достигнув при этом остальных, и стоит лишь одной из добродетелей водвориться у кого-либо, как за ней непременно последуют и остальные», — замечает святитель Григорий Нисский<sup>57</sup>. Но, с другой стороны, отсюда следует, что нельзя по-настоящему обладать одной добродетелью, если при этом человек не имеет всех остальных, и что отсутствие одной добродетели подвергает опасности все остальные. «Каждая добродетель, взятая в отдельности, тем более слаба, чем более недостаточны все остальные», — пишет святитель Григорий Великий и продолжает: «Добродетель, отделенная от других, — это либо несуществующая добродетель, либо, во всяком случае, еще очень далекая от совершенства»<sup>58</sup>. «Тот, кто побежден в одном, доказывает тем самым, что он не имеет в совершенстве ни одной добродетели... Какими бы высокими ни были стены и как бы крепко ни были заперты ворота, защищающие город, открытие одного потайного хода, каким бы малым он ни был, обрекает город на разграбление», — со своей стороны отмечает преподобный Иоанн Кассиан<sup>59</sup>. Потому Евагрий и предупреждает встающего на путь духовного возрастания: пусть он «остерегается, отправляясь в путь, чтобы не сбиться и не потерпеть крушения, но пусть старается о равном исполнении всех добродетелей, потому что они связаны одна с другой и предательство ума обычно совершается со стороны недостающей добродетели»<sup>60</sup>.

Взаимозависимость добродетелей, как и страстей, не исключает возможности определить некоторую последовательность в борьбе с последними за стяжание первых.

Мы видели, что среди многочисленных страстей, овладевающих человеком, можно обозначить восемь основных страстей, или главных, то есть способных в отдельности порождать некоторое количество других страстей и служить для них общим знаменателем. Мы показали, что из этих восьми страстей, в свою очередь, можно выделить три главнейших, из которых происходят все остальные. Также мы определили порядок, согласно которому одни порождают другие.

55. Климент Александрийский. Строматы 2, 18.

56. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 11.

57. Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 15, 2.

58. Григорий Великий, свт. Морали на Иова 22. Пролог.

59. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11.

60. Евагрий Понтийский. Гностик 109.

И хотя эта схема не обладает абсолютной истинностью, предание сохранило ее как особенно удобную для духовного делания. Установленный таким образом порядок делает возможным определение стратегии и тактики, которые оказываются тем более необходимыми, что добродетели и пороки взаимосвязаны между собой и всегда существует опасность «потерпеть крушение»<sup>61</sup>, отправляясь «без руководства на войну с силами, противостоящими... добродетелям»<sup>62</sup>. «Потому, — говорит Евагрий, — нужно воевать с противником с помощью метода»<sup>63</sup>. А для этого важно знать, какие страсти должны быть побеждены первыми.

Итак, можно выделить четыре основных принципа:

1. Начинать борьбу нужно со страстями самыми грубыми, материальными, более всего связанными с телом (откуда происходит их распространенное название «телесные страсти») и, следовательно, явными — с чревоугодия и блуда. Затем переходить к менее заметным внутренним страстям. А завершать борьбу — с самыми тонкими и трудноразличимыми из-за их многочисленных масок — с тщеславием и гордостью. Причина такого порядка — педагогическая. Этот порядок переводит от наиболее доступного к наименее доступному и обосновывается прежде всего тем, что невозможно искоренить самые тонкие духовные страсти, если прежде не были уничтожены самые грубые телесные.

2. Следует принять такую последовательность: чревоугодие, блуд, сребролюбие и любостязание, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Преподобный Иоанн Кассиан пишет по этому поводу: «Какими бы разнообразными ни были пороки по своему происхождению и действию, шесть первых, то есть чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль и уныние, связаны между собой подобием родства, так сказать взаимным соединением, так что избыток одного дает начало последующему: чрезмерное чревоугодие неизбежно производит блуд, блуд — сребролюбие, сребролюбие — гнев, гнев — печаль, печаль — уныние. Поэтому подобает употреблять против них одну и ту же тактику: она состоит в том, чтобы начинать борьбу против последующего порока с предыдущего... Так, чтобы победить уныние, нужно прежде преодолеть печаль; чтобы прогнать печаль — подавить гнев; чтобы погасить гнев — поправить сребролюбие; чтобы искоренить сребролюбие — укротить блуд; чтобы подавить блуд — обуздать чревоугодие. Два последних порока, тщеславие и гордость, также связаны между собой по образу, о котором мы только что говорили: усиление первого дает начало второму, чрезмерное тщеславие зажигает пламя гордыни»<sup>64</sup>. И в этой

61. Евагрий Понтийский. Схолии на Притчи 24, 6.

62. Там же.

63. Там же.

64. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10.

цепочке, как и в предыдущей, «усиление одного порока порождает последующий порок, а ослабление — освобождает нас от него. В силу этого принципа для истребления гордости нужно прежде подавить тщеславие»<sup>65</sup>.

3. Однако мы видели, что, хотя «восемь главных пороков сообща ведут войну против всего человеческого рода», «их нападения не проявляются одинаково у всех без различия»<sup>66</sup>. Поэтому, представив прежде вышеизложенный принцип, преподобный Иоанн Кассиан тем не менее указывает, что «порядок ведения борьбы не для всех одинаков»<sup>67</sup>. «Нападение не всегда происходит одним и тем же образом, и каждый должен вступать в борьбу с тем врагом, который более всего на него нападает: кто-то должен прежде сражаться с третьим пороком, а кто-то — с четвертым или пятым. Итак, мы должны установить порядок ведения сражения, учитывая, какой порок сильнее действует в нас и каков образ его нападения»<sup>68</sup>.

4. Среди восьми главных страстей есть три основополагающих, которые порождают пять остальных: это чревоугодие, сребролюбие и тщеславие<sup>69</sup>. Необходимо устранить эти страсти, чтобы подавить все остальные. «Тот, кто сокрушил Духом Божиим три страсти, разрушил и другие пять, тот же, кто не позаботился побороть эти три, не преодолет ни одной», — учит преподобный Иоанн Лествичник<sup>70</sup>.

Порядок, определенный этими четырьмя принципами, нужно понимать скорее не как хронологический, а как логический. Речь идет не о том, чтобы последовательно побеждать каждую страсть, не обращая внимания на те, которые следуют после, ибо мы видели, что в силу органической связи, существующей между страстями, такая борьба с отдельной страстью в конце концов оказалась бы тщетной. Борьбу нужно вести против всех страстей, особенно сражаясь с наиглавнейшими, теми, которые обуславливают другие и не дают глубоко на них воздействовать, пока они сами не уничтожены. Категорический характер приведенного выше высказывания преподобного Иоанна Лествичника преимущественно имеет целью объяснить, что бесполезно ополчаться на производные страсти, если сначала не были побеждены их «вожаки». При этом нам нельзя забывать, что страсти не только не побеждаются единым ударом, но бывают сокрушены лишь тогда, когда мы боремся с ними всеми в совокупности и ослабляем их постепенно в ходе всегда продолжительной борьбы.

65. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 10.

66. Там же. 5, 13.

67. Там же. 5, 27.

68. Там же. Ср.: Там же. 14.

69. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1 // PG 79, 1200D; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 59; 3, 56; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 2.

70. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 2.



Стяжание добродетелей происходит в той же последовательности, что и борьба со страстями, ибо первые, как мы видели, соотносятся с последними. Этот порядок состоит в переходе от легко приобретаемых добродетелей к тем, которых достичь труднее всего. «Добродетели идут одна за другой для того, чтобы следование по их пути не было для нас слишком тяжким бременем и чтобы мы могли стяжать их по порядку», — поясняет преподобный Исаак Сирий<sup>71</sup>.

Но это не единственная причина. Для них действует тот же принцип, что и для страстей: каждая добродетель ведет к следующей<sup>72</sup>, «всякая добродетель — мать для той, которая идет за ней»<sup>73</sup>. И стяжание последующих добродетелей прежде приобретения первых, от которых вторые происходят, бесполезно и даже может быть вредно, как подчеркивает преподобный Исаак Сирий: «Если ты оставишь мать, которая породила добродетели, и отправишься на поиски дочерей прежде, чем обнаружил их мать, эти добродетели будут в твоей душе подобны гадюкам»<sup>74</sup>. Этот порядок, как и в борьбе со страстями, скорее логический, чем хронологический. Он вовсе не исключает, что добродетели надлежит исполнять одновременно, но лишь призван выделить перво-степенные из них.

При таком понимании этот порядок позволяет выстроить лестницу (κλίμαξ)<sup>75</sup> добродетелей, каждая из которых соответствует ступени<sup>76</sup>: восходя по ним, человек постепенно достигает вершины своего духовного развития. «Святые добродетели, — пишет преподобный Иоанн Лествичник, — напоминают лестницу Иакова... Ибо добродетели, ведя за собой одна другую, возносят избравшего их на небо»<sup>77</sup>. И как нельзя сразу победить все страсти, так «не сразу и душа восходит на вершину. Она ведется последовательными шагами к высотам добродетелей... то есть наше продвижение осуществляется по ступеням», — пишет святитель Григорий Великий<sup>78</sup>, вспоминая слова Псалмопевца: *Будут они восходить от силы в силу* (Пс. 83, 8).

Таким образом, делание в целом представляется нам подлинным руководством<sup>79</sup> как в отношении познания природы страстей, их порядка и способа

71. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 46.

72. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 9, 1.

73. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 68.

74. Там же.

75. Это название знаменитого аскетического сочинения преподобного Иоанна, игумена Синайского, который поэтому и получил прозвание Лествичника.

76. По этой причине сочинение преподобного Иоанна Лествичника разделено не на главы, а на ступени.

77. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 9, 1.

78. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 22, 20.

79. См., например: *Евагрий Понтийский.* Практик 78 (πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆς и далее); *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 5.

борьбы с ними<sup>80</sup>, где делание предстает как чисто врачевательный метод<sup>81</sup>, так и в отношении познания природы добродетелей, их порядка и способа их приобретения. «Деятельное совершенствование, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — состоит из двух направлений: первое состоит в познании природы пороков и метода их излечения, второе — в определении порядка добродетелей и уподоблении... нашей души их совершенству»<sup>82</sup>.

Поскольку нозография<sup>83</sup> и семиология<sup>84</sup> страстей уже были определены, нам остается изложить метод врачевания, который надлежит применять к страстям, а также способы возвращения к здоровью добродетелей и доведения его до полноты в Боге.

80. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Толкование на Книгу Притчей // PG 17, 225: «С противниками нужно сражаться с помощью метода».

81. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово 8; *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 19, 14. И другие многочисленные цитаты из писаний святых отцов, которые мы приведем впоследствии, показывают, что отцы считают делание (πράξις) одним из врачевательных методов против страстей, которые, как мы видели, постоянно называются «болезнями души».

82. *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 14, 10.

83. Классификация. — *Примеч. ред.*

84. Раздел медицины, изучающий признаки и симптомы болезней. — *Примеч. ред.*

## ГЛАВА 2

# КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ ЛЕЧЕНИЯ ОСНОВНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ ДУШИ. ПРИМЕНЕНИЕ РОДОВЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

### 1. ВВЕДЕНИЕ

В силу того, что все страсти проистекают от поврежденности трех основных сил души, точнее от извращения их различных действий, духовное врачевание должно состоять в том, чтобы привести в порядок эти основополагающие способности. Через возвращение способностям души применения, соответствующего их природе, человек обретает выздоровление. Как подчеркивает преподобный Никита Стифат, «если раздражительная, вожделевательная и рассудительная силы ума пребывают и движутся сами собой согласно природе, то они делают всего человека божественным, подобным Богу, идущим здраво и не сворачивающим ни в чем с естественного для него пути»<sup>1</sup>.

Это восстановление порядка осуществляется через стяжание всей совокупности добродетелей, но в первую очередь добродетелей, называемых главными, или родовыми (γενικαὶ ἀρεταί), не в том понимании, что они порождают все остальные, а в том, что они являются условием для их приобретения и составляют, в некотором смысле, основу всего духовного здания, которое они призваны сформировать<sup>2</sup>.

Исцеление вожделевательной части души (ἐπιθυμητικόν) начинается через добродетель воздержания (ἐγκράτεια)<sup>3</sup>, раздражительной части (θυμικόν) — через добродетель мужества (ἀνδρεία)<sup>4</sup>, разумной части (λογιστικόν) — через

1. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 16.

2. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 2, 49.

3. Евагрий Понтийский. Практик 89. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 79; 1, 65. Часто вместо ἐγκράτεια святые отцы приводят σωφροσύνη. Оба термина практически восходят к одному и тому же, т. к. мы увидим ниже, что второе есть законченная форма первого.

4. Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 312A.

добродетель благоразумия (φρόνησις)<sup>5</sup>. К этим трем родовым добродетелям святые отцы часто добавляют четвертую: справедливость (δικαιοσύνη), роль которой заключается «в осуществлении своего рода согласия и гармонии между частями души»<sup>6</sup>.

## 2. ВОЗДЕРЖАНИЕ

Мы видели, что через грех человек отвратил от Бога свою вождевательную способность и обратил ее к чувственному миру, взыскал вместо духовных наслаждений, которые уготовал ему Бог, чувственное удовольствие. Мы видели, каким образом многие недуги души, страсти, происходят от этого извращения вождевательной способности и от привязанности к чувственному удовольствию.

Исцеление души предполагает, что человек будет следовать по обратному пути: отвращать силу желания от чувственных предметов и возвращать ее к Богу, соответственно, отказываться от чувственных удовольствий и вновь обретать духовные наслаждения, которые присущи его природе.

В этом процессе лечения, который позволяет желающей силе, а также всем зависящим от нее способностям души снова действовать в согласии с их истинной природой и правильным назначением, иначе говоря, позволяет обрести выздоровление, [в этом процессе] добродетель воздержания (ἐγκράτεια) играет главную роль. Поэтому она представляется святителю Василию Великому «началом духовной жизни»<sup>7</sup>. А преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Один из мудрых, ведающих Божественные предметы, сказал, что начало плода — цветок, а начало подвижничества — воздержание»<sup>8</sup>. Евагрий также придает большое значение этой добродетели, даже приравнивая ее к добродетели любви<sup>9</sup>. Это становится понятным при осознании важнейшего места, которое занимает вождевательная сила среди способностей человека, и основополагающей роли, которую она играет как в его падении, так и в спасении.

Действительно, добродетель воздержания состоит главным образом в господстве над вождевательной силой, которое проявляется в первую очередь

5. Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 3. Ср.: Там же. 2, 79.
6. Евагрий Понтийский. Практик 89. О четырех основных добродетелях см.: Климент Александрийский. Строматы 1, 20; Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 79; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 2, 49; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 85; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 8. Мы не будем рассматривать добродетель справедливости, т. к. обычно святые отцы лишь упоминают о ней.
7. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 17.
8. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 66.
9. Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 38 (hrsg. W. Frankenberg. S. 585).

в сдерживании плотских, страстных и чувственных желаний и в соответствующем воздержании от удовольствий, которые с ними связаны.

В самом непосредственном и узком значении воздержание — это обуздание страстных желаний тела<sup>10</sup>. Именно эту добродетель проявляет апостол, когда открывает нам: *Усмиряю и порабощаю тело мое* (1 Кор. 9, 27). Страстными желаниями тела являются главным образом те, которые касаются пищи и чувственности, с которыми, соответственно, связаны страсти чревоугодия и блуда, называемые святыми отцами «плотские страсти»<sup>11</sup>. В более общем смысле это те страсти, в которых присутствуют ощущения<sup>12</sup>.

Однако воздержание далеко не ограничивается областью телесной. Понимаемое в широком смысле, оно, сверх того, подразумевает обуздание страстных желаний души<sup>13</sup>, которые входят в состав почти всех страстей. Так, святитель Василий Великий пишет: «Не в одном лишь роде следует рассматривать воздержание... Нужно также учитывать его во всех дурных пожеланиях, которые может испытывать душа»<sup>14</sup>. Святитель Иоанн Златоуст учит таким же образом: «Воздержание состоит в том, чтобы не быть увлеченным ни одной страстью»<sup>15</sup>. Поэтому можно сказать вместе со святым Ермом, что воздержание состоит в удерживании себя от всякого порочного желания<sup>16</sup>.

Соответственно, воздержание заключается и в удерживании себя от всякого неразумного пожелания, то есть от чувственных удовольствий, которые естественным образом связаны со страстными пожеланиями. И хотя оно прежде всего касается удовольствий, которые испытывает тело, предаваясь чревоугодию и блуду, оно ими не ограничивается<sup>17</sup>, а затрагивает также душевные удовольствия, которые связаны со всеми остальными страстями, жаждущими наслаждения<sup>18</sup>. Поэтому святитель Василий Великий советует: «В отношении страстей душевных есть лишь одна мера для приобретения воздержания: полное отсечение всех тех страстей, которые склоняют к преступному удовольствию»<sup>19</sup>.

10. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 17; Послания 366.

11. Евагрий Понтийский. Практик 35–36; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 64.

12. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 16.

13. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о воскресении мертвых 2.

14. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

15. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Послание к Титу 2, 2. Св. Диядох Фотикийский отмечает, соответственно, что «воздержание — это общее именование для всех добродетелей» (Подвижническое слово 42).

16. Ерма. Пастырь. Видения 3, 8, 4. Об общем значении воздержания см. также: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 164; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 80; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 24.

17. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 1; 7; Василий Великий, *свт.* Письма 366; Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 16.

18. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

19. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 19.

Следует отметить, что воздержание распространяется на все телесные и душевные проявления, которые могут отвечать страстным желаниям и стремлению к удовольствиям, следовательно, его цель в том, чтобы господствовать над устремлениями тела<sup>20</sup>, а также, и прежде всего, над мыслями<sup>21</sup> и зрительными образами<sup>22</sup>. Итак, воздержание оказывается «стражем души» так же, как и «стражем тела».

Слова о том, что воздержание имеет целью умерщвление силы вожделе-ния<sup>23</sup>, не означают, как мы видели, что нужно уничтожить всякую форму желания, отказаться от использования вожделевательной силы: речь идет о том, чтобы уничтожить лишь страстные пожелания, отказаться от всякого противоестественного, то есть извращенного, употребления желающей силы. Воздержание от удовольствия также не означает отказа от любого наслаждения, но только воздержание от чувственного удовольствия. Таким же образом умерщвление тела означает лишь умерщвление страстей, которые находят опору в его склонностях. «Отказ, противостоящий телу»<sup>24</sup>, как святитель Василий Великий определяет воздержание, — это не отказ от тела (например, под видом небрежения или презрения к нему), но отказ от страстной привязанности к нему. Как напоминает об этом святитель Григорий Палама в толковании на апостола Павла<sup>25</sup>, «тело не является дурной вещью», апостол «показывает, что он обвиняет не плоть, а пожелание, возникшее... по причине падения»<sup>26</sup>. Когда святитель Василий Великий определяет воздержание еще и как «отказ от приятных предметов»<sup>27</sup>, он подразумевает под этим отказ не от самих предметов, но от чувственных удовольствий, которые человек склонен извлекать из них.

Следует отказываться от всякого чувственного удовольствия по причине сущностной связи между ним и грехом. И в самом деле, мы видели, что если человек дает своим способностям противоестественное употребление, порождающее страсти, то это происходит оттого, что, отвратившись от Бога, он уступает влечению к чувственному удовольствию. Поскольку «почти всякий грех имеет причиной удовольствие»<sup>28</sup>, постольку удерживание себя от удовольствия, которое осуществляется через воздержание, есть необходимое средство для борьбы с грехом и страстями и для их уничтожения<sup>29</sup>. Это то, о чем говорит

20. Василий Великий, *свт.* Письма 366; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 56.

21. Ср.: Василий Великий, *свт.* Письма 366; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о воскресении мертвых 2.

22. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 6.

23. Там же. 4, 80. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 19; 23.

24. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

25. Рим. 7, 24.

26. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 1.

27. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 16.

28. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 41. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 75.

29. Ср.: Феогност, *прп.* О деянии, созерцании и священстве 4.

святитель Василий Великий: «Воздержание — это разрушение греха, истребление страстей, умерщвление тела даже в отношении своих потребностей и желаний, начало духовной жизни ... так как оно сокрушает в ней жало похоти. Удовольствие, по сути, есть великая приманка ко злу, которая делает людей такими склонными ко греху, есть то, чем вся душа увлекается, как крючком, к смерти. Не попуская себе “изнеживаться” и склоняться под его иго, мы благодаря воздержанию избегаем всякого греха»<sup>30</sup>.

Страстное пожелание является таковым в силу того, что через свой предмет склоняет к чувственному удовольствию вместо того, чтобы направлять к духовным благам. Мы видели, что предметы сами по себе никогда не являются злом — злом может стать та цель, которую преследует человек через них, или то употребление, которое он им дает. Вот почему, как говорит преподобный Иоанн Кассиан, нужно, скорее, не воздерживаться от самих предметов, а сдерживать влекущее нас к чувственному удовольствию движение страсти в их сторону<sup>31</sup>. Преподобный Максим Исповедник различает предметы, их представления и ту страсть, которая с ними связана. Он уточняет, что «борьбу [должно] вести [исключительно] против страсти»<sup>32</sup>. «Боголюбивый дух борется не с предметами или их представлениями, а со страстями, которые связаны с этими представлениями»<sup>33</sup>.

Таким образом, воздержание состоит в отсутствии привязанности к предметам, и даже более — в отсутствии страстности по отношению к их представлению. Воздержание, пишет он, «хранит дух свободным по отношению к предметам и их представлениям»<sup>34</sup>. «Хорошо не иметь никакой привязанности к предметам, но много лучше оставаться бесстрастным при их представлении»<sup>35</sup>.

Принцип воздержания заключается в том, чтобы при использовании предметов не ставить целью удовольствие<sup>36</sup>. Воздержание отделяет пожелание от чувственного удовольствия, препятствует ему быть желанием удовольствия и в целом освобождает человека от всех его болезненных привязанностей.

Но это не является ни самоцелью, ни конечным назначением воздержания. Его цель прежде всего в том, чтобы господствовать над желанием, возобладать над ним, подчинить его разуму<sup>37</sup>, управлять<sup>38</sup> и распоряжаться им. Поэтому слово *ἐγκράτεια* переводится еще и как «владение собой». Воздержание освобож-

30. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 17.

31. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 19.

32. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 41.

33. Там же. 3, 40.

34. Там же. 3, 39.

35. Там же. 3, 38.

36. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 19, 2.

37. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

38. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 15.

дает силу воздержания от привязанности к плоти и полагает конец ее страстному употреблению, возвращая ей естественное назначение, сообразное с ее природой и разумом<sup>39</sup>, и, в конечном счете, как побуждает думать последний термин, — с Логосом. Иначе говоря, воздержание окончательно переориентирует и устремляет воздержание на Бога и на наслаждение духовными благами, причастником которых Бог делает соединяющегося с Ним человека.

Воздержание было бы бесполезным, если бы не было призвано давать человеческому возделению возможность обрести Бога. Так, Климент Александрийский говорит: «Воздержание добродетельно лишь настолько, насколько вдохновляется любовью Божией»<sup>40</sup>; «мы обретаем воздержание через любовь к Господу»<sup>41</sup>. Святитель Василий Великий подчеркивает в том же ключе, что если воздержание, по вышеуказанному определению, это «отказ, противостоящий телу», то оно, соответственно, является «согласием, данным Богу»<sup>42</sup>.

Исцеление возделывательной части души, как мы уже отмечали, осуществляется через ее обращение. Преподобный Максим объясняет этот процесс обращения следующим образом: после того как диавол убедил человека «уклонить свое пожелание от того, что было ему позволено, к тому, что ему было запрещено», то есть к главной и основной страсти — самолюбию, «нужно было... чтобы воздержание, очищенное от чувства эгоистической любви, направило его пожелание единственно к Богу»<sup>43</sup>. А в другом месте, говоря о процессе упадка человеческих способностей, он отмечает роль воздержания в возвращении к их добродетельному употреблению: «Развращенный дух следует за телом, которое влечется чувствами по склонности похотей и собственных удовольствий, он соглашается с его фантазиями и порывами. Добродетельный дух хранит воздержание, противостоит страстным фантазиям и порывам. Более того, он старается обратить ко благу испытываемые им движения такого рода»<sup>44</sup>.

Таким образом, воздержание в некотором роде восстанавливает энергию возделывательной силы, растраченную в душевных и телесных страстях в поисках удовольствия, чтобы заставить ее служить стяжанию духовных благ. Так, преподобный Максим Исповедник пишет о теле, что тот, кто хранит его, «укрывая от удовольствия, как от болезни, делает из него помощника в служении высшим благам»<sup>45</sup>. А святитель Григорий Нисский, опираясь на весьма материальный пример, объясняет процесс приобретения воздержания как процесс, при котором

39. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 15.

40. Климент Александрийский. *Строматы* 3, 6.

41. Там же. 3, 7.

42. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

43. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

44. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 56.

45. Там же. 1, 21.



энергия вожделевательной силы, рассеянная грехом и отчужденная страстями, вновь собирается и обращается к Богу. При этом он хорошо показывает, что воздержанию достаточно обуздывать и направлять эту энергию, то есть препятствовать ей рассеиваться для того, чтобы она служила ко благу и возводила человека к Богу. Действительно, как мы видели, все человеческие способности, в том числе и вожделевательная сила, с одной стороны, по природе постоянно пребывают в движении, а с другой — не способны разрываться между духовными и плотскими реальностями, которые исключают одна другую<sup>46</sup>. Вот почему достаточно отвлечь желательную силу от одних, чтобы она обратилась к другим. Итак, святитель Григорий Нисский пишет: «Так же, как вода, заключенная в герметический сосуд, часто устремляется вертикально вверх под усиливающимся давлением, ибо не имеет места, где бы распространиться, и это несмотря на ее естественное движение, устремляющее ее вниз, так и ум человеческий, строго управляемый отовсюду воздержанием, будет как бы вознесенным к желанию высших благ по естественному расположению к движению, не имея при этом выходов, чтобы уклониться, ибо сущность, находящаяся в постоянном движении, получившая от своего Создателя такое устройство, никогда не может остановиться. Если же воспрепятствовать ей двигаться по направлению к суетным предметам, то она не будет иметь иной возможности, кроме как прямо идти к действительности»<sup>47</sup>.

Воздержание, по словам Евагрия, «исцеляет вожделевательную часть души»<sup>48</sup>. И прежде всего исцеляет ее от страстей, называемых телесными<sup>49</sup>, то есть главным образом от чревоугодия и блуда. Однако ее врачевательные свойства распространяются также на все страсти души. Потому святитель Василий Великий пишет, обобщая, что «воздержание — это разрушение греха и уничтожение страстей»<sup>50</sup>. В частности же, оно является одним из основных лекарств против себялюбия — страстной любви к себе<sup>51</sup>, являющейся источником всех страстей, и против той страсти, которая непосредственно связана с ней и со всеми производными от нее страстями, — против любви к удовольствию (*φιληδονία*). «Врач наших душ — Христос... подает против каждой страсти должное лекарство... против любви к удовольствию — воздержание», — замечает авва Дорофей Газский<sup>52</sup>.

46. Ср.: Мф. 6, 24; Лк. 16, 13; Гал. 5, 17; Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 20, 2–3.

47. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 6, 2.

48. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.

49. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 64. Ср.: Там же. 1, 65; 4, 57; 4, 80; 4, 86; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 23; 19; Евагрий Понтийский. Практик 35.

50. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 17. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 11; 14; 93.

51. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 59; 3, 8.

52. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 113. Ср.: Василий Великий, *свт.* Там же; Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

Воздержание исцеляет не только вожделевательную силу души, но равным образом содействует исцелению всех душевных способностей. Отвращая желание и все прочие силы от чувственного удовольствия, воздержание исправляет их, заставляет перейти от противоестественного, порочного устремления к устремлению, свойственному их природе и подлинному назначению. «Через воздержание, — пишет преподобный Максим Исповедник, — человек делает прямыми извилистые пути самовольных страстей, то есть движения удовольствия»<sup>53</sup>.

Помимо лечебного действия, воздержание оказывает и действие профилактическое: оно сохраняет человека от всякого греха, потому что, умерщвляя вожделение, делает человека нечувствительным к предмету вожделения<sup>54</sup>, а также, разрушая в человеке жало похоти, удаляет в нем всякое влечение к греху<sup>55</sup>. Как говорит об этом преподобный Максим Исповедник, «воздержание сохраняет дух свободным от предметов и их представлений»<sup>56</sup>. Оно лишает бесов всякой власти смущать душу, будь то в состоянии бодрствования или сна<sup>57</sup>, и поэтому соблюдает в мире вожделевательную силу души<sup>58</sup>.

Если страстное желание — это болезнь души, то «воздержание — это ее здоровье», — пишет святитель Василий Великий<sup>59</sup>. Действительно, с помощью воздержания желательная часть души вновь обретает естественное устройство, правильную цель и занятие, согласное с разумом. «Движения души разумны, когда ее желательная часть управляется воздержанием», — отмечает преподобный Максим Исповедник<sup>60</sup>. Поэтому оно является добродетелью и источником добродетелей.

Теснее всего с воздержанием связана добродетель, которая является знаком его полноты и обозначается в греческом языке термином *σωφροσύνη*, что буквально переводится как «здоровое состояние духа и сердца»<sup>61</sup> или еще как «состояние души, чистой от всякой привязанности к каким бы то ни было чувственным удовольствиям». В данном контексте его можно перевести словом «целомудрие» или, еще вернее, «духовная цельность»<sup>62</sup>. По поводу связи между воздержанием и целомудрием святитель Василий Великий пишет:

53. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 46 // PG 90, 429A. Ср.: Там же // PG 90, 428B.

54. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 274.

55. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 17.

56. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 39.

57. Там же. 2, 85.

58. Ср.: Там же. 4, 79.

59. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

60. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 15.

61. Bailly A. Dictionnaire grec-français. Paris, 1950. P. 1892.

62. Для обоснования широкого значения этого слова см.: Plus R., Rayez A. Chasteté // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 778–779.

«Воздержание не учит целомудрию — оно его дает»<sup>63</sup>. «Кто обуздывает себя со знанием... с помощью воздержания, тот надеется обрести целомудрие», — пишет в том же ключе авва Дорофей Газский<sup>64</sup>.

В силу того, что воздержание препятствует вождевательной силе души дробиться и расплываться в многочисленных страстях и, напротив, собирает ее и обращает в единственном желании к Богу, оно сопрягает воедино не только вождевательную силу, но также и все силы души, которые оживают в ней или благодаря ей. Оно также во многом содействует уничтожению многочисленных разделений, которым подвержен падший человек, и приводит его душу к первоначальной цельности и чистоте<sup>65</sup>.

Поскольку воздержание исцеляет человека от греха и страстей, в том числе от тех, которые подчиняют его чувственному удовольствию, постольку оно приносит человеку свободу. «Воздержание освобождает нас, потому что оно одновременно есть и лекарство и сила», — замечает святитель Василий Великий<sup>66</sup>. Через него человек вновь обретает духовную независимость, а она уподобляет его Богу. «Воздержание, — пишет тот же святой, — это Бог, так как Он ничего не желает и все имеет в Самом Себе... Поскольку Он ни в чем не нуждается, Он пребывает в абсолютной полноте»<sup>67</sup>.

Очищая вождевательную силу от страстей, которые помрачают разум, воздержание способствует проникновению духовного знания в человека. Поэтому Климент Александрийский считает его основанием для познания Бога<sup>68</sup>, а преподобный Максим Исповедник ставит в один ряд с любовью, которая, согласно всем святым отцам, есть дверь к познанию: «Остерегайся пренебрегать любовью и воздержанием, так как именно они, очищая до конца страстные силы души, непрестанно прокладывают тебе путь к познанию»<sup>69</sup>. «Спаситель сказал: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Они узрят Его и все сокровища, которые в Нем, когда через любовь и воздержание очистятся, и узрят тем яснее, чем решительнее будут их усилия к очищению»<sup>70</sup>. Очищая человека, воздержание делает его достойным приблизиться к Богу и соединиться с Ним. Оно помогает ему стать в итоге причастником Божественной жизни, стать непорочным по подобию непорочного Бога<sup>71</sup>.

63. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

64. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 14, 153.

65. Ср.: Августин Иппонский, *блж.* Исповедь 10, 29.

66. Василий Великий, *свт.* Письма 366.

67. Там же.

68. Климент Александрийский. Строматы 7, 12.

69. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 57.

70. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 72. Этот отрывок повторяется дословно: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 75.

71. Ср.: Василий Великий, *свт.* Письма 366.

### 3. МУЖЕСТВО

Мы увидели, что через грех раздражительная сила стала больной, так как человек использовал ее, чтобы исполнять волю дьявола и бесов, чтобы бороться за осуществление желаний плоти, получение и сохранение чувственных удовольствий, чтобы способствовать действию страстей и удовлетворять свое самолюбие.

Но мы также видели, что вылечить эту способность невозможно через ее подавление и устранение. Она не только полезна<sup>72</sup> и оказывает человеку огромную услугу<sup>73</sup>, как нередко напоминают об этом святые отцы, но и является необходимым инструментом для достижения небесных благ, согласно учению Самого Христа: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). *Царство Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него* (Лк. 16, 16). Таким образом, следует не умерщвлять раздражительную способность, а развернуть ее, чтобы «она получила правильное направление, сообразное с намерением создавшего ее Бога»<sup>74</sup>.

Именно в борьбе со злом во всех его проявлениях человек возвращает раздражительной силе души применение, присущее ей по природе, которое соответствует ее правильному назначению и составляет ее здоровье, ибо именно с этой целью, как оружие, она была дана человеку Богом<sup>75</sup>.

В первую очередь это касается использования раздражительной силы для борьбы с грехом<sup>76</sup> и страстями<sup>77</sup>, в том числе со страстью гнева, которая образуется из извращенного употребления самой этой силы. Истолковывая заповедь Псалмопевца: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4, 5), преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Не говорит ли он с очевидностью: раздражайтесь на ваши пороки и на ваш гнев?»<sup>78</sup> И отмечает также: «Даже возбуждение гнева, что и понятно, может быть для нас весьма спасительным: дабы, ополчаясь против своих пороков и заблуждений, мы прилагали больше старания о добродетелях и духовных упражнениях»<sup>79</sup>.

Функция раздражительности в более общем смысле должна состоять в борьбе с ветхим человеком и его порочными наклонностями<sup>80</sup>, в борьбе с человеком

72. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

73. Ср.: Там же; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 7; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 7.

74. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 126.

75. Диадок Фотикийский, *прп.* Подвижническое слово 62; Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

76. Ср.: Иоанн Пустынник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 90); Василий Великий, *свт.* Письма 2.

77. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

78. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 9. Ср.: Там же. 8, 8.

79. Там же. 7, 3, 3.

80. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 9.

плотских желаний. «Мы должны использовать... раздражительную часть души против нашего внешнего человека... Написано: “Ополчайтесь против греха”<sup>81</sup>, то есть “ополчайтесь против самих себя”», — пишет преподобный Исихий Иерусалимский<sup>82</sup>.

Борьба со страстями и дурными наклонностями ветхого человека принимает в основном форму внутренней борьбы с помыслами (λογισμοί), которые внушаются бесами, форму борьбы с искушениями. Толкуя пятый стих четвертого псалма, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Нам было повелено ради нашего спасения гневаться на самих себя и дурные побуждения, которые восстают в нас, и не согрешать<sup>83</sup>, то есть препятствовать им, чтобы они нам не навредили»<sup>84</sup>. «Наш гнев должен оказывать нам услугу, и только по этой причине нам полезно и спасительно его принимать: так бывает, когда мы восстаем против сластолюбивых движений нашего сердца», — добавляет он<sup>85</sup>.

Эта борьба неотделима от борьбы с самим диаволом и бесами, которые побуждают человека ко злу, подстрекают к его совершению, хотят подчинить человека своей воле. Поэтому преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Мы должны использовать... раздражительную часть правильным образом, согласно с природой... против... сатаны, змия»<sup>86</sup>. Евагрий говорит то же самое: «Природа раздражительной части заключается в том, чтобы бороться с бесами»<sup>87</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет в том же ключе: «Что же до раздражительности, гнева, ненависти, то им надлежит использовать свою естественную силу против вора, врага, который вкрадывается внутрь, чтобы разорить Божественное сокровище, и приходит, чтобы украсть, убить и погубить (Ин. 10, 10)<sup>88</sup>. Святитель Василий Великий напоминает<sup>89</sup> по этому поводу слова Бога к людям о том, что Он положит вражду между ними и змием<sup>90</sup>. Здесь можно было бы привести многочисленные отрывки из псалмов, которые содержат призывы к верующему проявлять вслед за Псалмопевцем ненависть по отношению к бесам, [что выражается в] символизации бесов и именовании их «нечестивыми», «грешниками», «злыми», «врагами», «полками чужих», «иными народами», «князьями», а также призывы просить у Бога употребления против них Его собственного гнева, чтобы удалить их, сделать бессильными или уничтожить.

81. Ср.: Евр. 12, 4; Рим. 6, 11–14.

82. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 126. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* Там же.

83. См. Еф. 4, 26.

84. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 9.

85. Там же. 8, 7.

86. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 126.

87. *Евагрий Понтийский.* Практик 24.

88. *Григорий Нисский, свт.* Тракта о девстве 18, 3.

89. *Василий Великий, свт.* Беседа 10. На гневливых.

90. См. Быт. 3, 15.

Человек борется против воли бесов для того, чтобы исполнилась на нем воля Божия; борется со страстями, чтобы освободить в себе место для добродетелей; борется с наклонностями ветхого человека, чтобы стать во Христе новым человеком. Таким образом, борьба раздражительной силы против различных форм зла оказывается борьбой за добро. «Разумная душа действует по природе тогда, когда ее раздражительная часть борется за добродетель», — пишет Евагрий<sup>91</sup>.

Борьба за добродетель означает прежде всего борьбу за ее приобретение: раздражительная сила души предстает здесь как двигатель духовной жизни, как сила, которая обращает душу всецело к Богу<sup>92</sup>. Поэтому святитель Василий Великий пишет: «Если вы дадите должное употребление гневу и будете использовать его согласно с установлениями разума, он превратится в силу»<sup>93</sup>. Однако эта борьба также идет и за сохранение добродетели: если гнев при его болезненном употреблении борется за сохранение чувственных благ, то при его здоровом употреблении — за то, чтобы духовные блага, полученные от Бога, не были похищены врагом. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, когда советует: «Пусть агрессивная сила борется за сохранение Бога»<sup>94</sup>. Ведя борьбу за духовные блага, раздражительная сила борется также «за духовное удовольствие (πνευματικὴ ἡδονή) и следующее за ним блаженство (μακαριότης)»<sup>95</sup> вместо того, чтобы бороться, как она делала при своем неверном употреблении, за чувственные удовольствия, используя принцип «сражаться за наслаждение, каким бы оно ни было»<sup>96</sup>.

Следует подчеркнуть, что гнев, который соответствует добродетельному использованию раздражительной части, который служит тому, что святой апостол Павел называет *добрым подвигом* (1 Тим. 6, 12; 2 Тим. 4, 7), и который святые отцы именуют «мудрой раздражительностью» (σώφρων θυμός)<sup>97</sup> и «праведным гневом»<sup>98</sup>, отличается от гнева-страсти не только целью, но и формой. Именно по этим двум причинам он является гневом, лишенным греха. Именно его имеет в виду Псалмопевец, когда говорит: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4, 5), или еще, говоря о духовных врагах: *Совершенною ненавистью возненавидел я их* (Пс. 138, 22). Это, по сути, обузданный гнев<sup>99</sup>, свободный от возмущения

91. Евагрий Понтийский. Практик 86.

92. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 48; Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

93. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

94. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.

95. Евагрий Понтийский. Практик 24.

96. Там же.

97. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62.

98. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 7.

99. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 62; Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

(ἀτάραχος)<sup>100</sup> и потому вполне совместимый с бесстрашием (ἀλᾱθεια), которое является целью делания.

При таком добродетельном употреблении раздражительность можно уподобить добродетели мужества (ἀνδρεία). Вот почему Евагрий пишет: «Когда добродетель находится в раздражительной части, она называется мужеством»<sup>101</sup>, также и преподобный Максим Исповедник говорит: «По своей природе гнев есть мужество»<sup>102</sup>.

Если, употребляя гнев страстно, человек делает больной свою раздражительную силу, а через нее и всю свою душу, то, употребляя гнев добродетельно, он возвращает ей здоровье и, «пользуясь гневом как лекарством»<sup>103</sup>, возвращает ему, таким образом, его естественное применение. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Если гнев был вложен в нас, то не для того, чтобы мы грешили... не для того, чтобы он стал в нас страстью и недугом, но для того, чтобы он был лекарством от страстей»<sup>104</sup>.

Итак, при должном употреблении раздражительная сила является на пути духовного исцеления главным помощником разума, ставшего осматрительным<sup>105</sup>. Ибо разум, просвещенный духовно, может указать путь добра и определить, какую борьбу следует вести, чтобы продвигаться по нему, но сам он не может навязывать человеку ни следование по этому пути, ни ведение борьбы. Для этого ему необходима раздражительная сила, без которой разум оставался бы бессильным. Святитель Василий Великий пишет по этому поводу: «Как солдат, послушный приказам своего капитана, всегда готов прийти на помощь тем, кто в этом нуждается, так и гнев может помочь разуму побеждать грех. Негодование служит для души побуждением, оно внушает ей силу, мужество, постоянство для доведения дела до конца. Оно придает энергичность и твердость духу, который не позволяет себе расслабляться из-за наслаждения. Мы никогда бы не испытывали перед грехом того ужаса, который должны иметь, если бы нас не воодушевляло негодование и гнев, поэтому его нужно столько же любить, когда он подчинен разуму, сколько ненавидеть, когда он неразумен»<sup>106</sup>.

Многие святые отцы так же, как и святитель Василий Великий, подчеркивают существенную роль, которую играет в оживлении всей духовной жизни раздражительная сила, возвращенная к своему правильному употреблению.

100. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

101. Евагрий Понтийский. Практик 89.

102. Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 309С.

103. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

104. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 7.

105. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

106. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

«Гнев — полезное орудие для пробуждения нашей души от чрезмерного бесчувствия... и для придания [ей] крепости»<sup>107</sup>, — отмечает святитель Иоанн Златоуст. А преподобный Максим Исповедник советует: «Пусть дух целиком упорядочит себя пред Богом, натянувшись, подобно некоей струне, агрессивным образом»<sup>108</sup>.

В действительности не может быть духовной жизни без борьбы: без вовлечения всей своей силы человек не может получить силу, подаваемую Богом; без мужества он не может отражать постоянные нападения врагов своего спасения, не может противостоять многочисленным ловушкам, которые они ему расставляют. Если благоразумие, как мы уже поняли, должно освещать его путь, то во многом именно раздражительность позволяет ему продвигаться по этому пути.

#### 4. БЛАГОРАЗУМИЕ

Мы увидели, как грех сделал больными познавательные способности человека. Он, отвращаясь от Бога для того, чтобы обратиться к чувственным реалиям, впал в неведение Бога и истинной природы тварных существ. Лишь после освобождения от всех страстей, то есть по завершении *делания*, человек сможет исцелиться от этого двойного незнания: сначала от незнания духовных причин творений, и тогда он обретет мудрость (*σοφία*); затем от незнания Бога через познание (*γνώσις*), которое получит от Духа, если окажется достойным этого. Таким образом, он обретет совершенное здоровье своих познавательных способностей.

Однако уже на уровне *делания*, с самого его начала, человек должен вернуть своим познавательным способностям правильное употребление, которое необходимо для познания и проявляется в первую очередь в добродетели благоразумия (*φρόνησις*)<sup>109</sup>.

Мы видели, что вследствие греха человек получил искаженное знание о добре и зле, избирая в качестве критериев удовольствие и горе вместо воли Божией. Таким образом он удалил себя от благоразумия<sup>110</sup>, становясь бессмысленным (*ἄφρων*), впадая в состояние безумия (*ἄφροσύνη*). Если он желает двигаться вперед по пути духовного обращения, которое состоит в отвращении от зла

107. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 8.

108. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 91, 896C; CCSG 23, 58.

109. См. об этом и о различии «благоразумие — мудрость»: Евагрий Понтийский. Практик 73 и комментарии в введении к этому трактату (Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction et commentaire // *Évangile. Traité pratique*. Paris, 1971. SC 170. P. 661–663; 684–685).

110. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 8.



и творении добра, то он должен быть снова в состоянии четко разделять их, не ошибаясь.

Итак, первая функция благоразумия состоит в различении добра, зла и того, что не является ни тем ни другим<sup>111</sup>. На высшем уровне оно является способностью четко различать, в особенности среди проявлений внутренней жизни, то, что исходит от Бога и Его ангелов, и то, что исходит от диавола и бесов<sup>112</sup>. В этом случае оно очень точно соответствует «различению духов», о котором говорит апостол Павел<sup>113</sup>. В более общем смысле роль благоразумия заключается в распознавании воли Божией во всех обстоятельствах.

Во всех проявлениях своей первой функции благоразумие уподобляется добродетели рассудительности (*διάκρισις*; *discretio*) и часто именно так обозначается святыми отцами<sup>114</sup>. Как напоминает преподобный Иоанн Кассиан<sup>115</sup>, именно эту добродетель Христос называет «оком и светильником тела», когда учит: *Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно* (Мф. 6, 22–23). «Действительно, рассудительность исследует все мысли и дела человека, обзревает и видит во свете, что нам подобает делать»<sup>116</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же ключе: «Рассудительность — это светильник во тьме... свет для тех, у кого слабое зрение... Если мы захотим в целом определить рассудительность, то можно сказать, что это внутренний свет, который дает нам с уверенностью познавать волю Божию во всякое время, во всяком месте и во всех действиях»<sup>117</sup>. Это та добродетель, замечает он также, о которой напоминает Псалмопевец, когда просит у Бога: *Научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой* (Пс. 142, 10), а также: *Покажи мне, Господи, путь, по коему мне идти, ибо к Тебе вознесся я душою моею* (Пс. 142, 8)<sup>118</sup>.

Итак, она — путеводитель, который позволяет восходящему по духовному пути не уклоняться от него и избегать падений. «О ней также написано, что она есть кормило нашей жизни», — замечает преподобный Иоанн Кассиан, вспо-

111. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Толкование на 37-й Псалом 6; *Василий Великий*, *свт.* Беседа 12, 6; *Григорий Чудотворец*, *свт.* Похвальное слово в честь Оригена 122; ср.: Там же. 123; *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 2, 24; *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 45.

112. Ср.: *Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические 26; *Макарий Египетский*, *прп.* Там же; *Иоанн Кассиан*, *прп.* Собеседования 1, 19.

113. Ср. 1 Кор. 12, 10.

114. О равнозначности благоразумия и рассудительности см.: *Cabassut A. Discretion // Dictionnaire de spiritualité*. Т. 3. Paris, 1957. Col. 1311–1313. Этой равнозначностью объясняется то, что некоторые святые отцы никогда не говорят о «благоразумии», но говорят о «рассудительности» или «рассуждении» в древнем понимании этого слова.

115. *Иоанн Кассиан*, *прп.* Собеседования 2, 2.

116. Там же.

117. *Иоанн Лествичник*, *прп.* Лествица 26, 122; 1.

118. Там же. 26, 95.

миная слова из Книги Притч: *Для кого недостает попечения*<sup>119</sup>, *те падают как трава* (Притч. 11, 14)<sup>120</sup>.

Благоразумие, следовательно, является защитником добродетелей<sup>121</sup> и одновременно укрывает человека от ударов зла. «Тот, кто следует ему, — пишет святитель Василий Великий, — никогда не уклоняется от дел добродетели и никогда не поражается гибельной стрелой порока»<sup>122</sup>. В более общем смысле, благоразумие-рассудительность позволяет человеку осознавать свое внутреннее состояние и степень духовного роста, на которой он находится, показывая путь, который был им пройден, и измеряя путь, который осталось пройти<sup>123</sup>.

Вторая функция благоразумия, как пишет Евагрий, состоит в том, чтобы «направлять действия против вражеских сил, защищая добродетели, оказывая противодействие порокам, упорядочивая все то, что не является ни добром, ни злом, согласно обстоятельствам»<sup>124</sup>, или еще в том, чтобы «противостоять раздражительности бесов»<sup>125</sup>. Благоразумие предстает здесь как великий стратег в борьбе, которую человеку в его делании неизбежно приходится вести против дьявола и бесов. Без него «невозможно успешно проводить борьбу», — утверждает еще раз Евагрий<sup>126</sup>. Надо заметить, что Сам Христос призывает вооружиться благоразумием, говоря о трудностях духовного пути, происходящих, в частности, от бесов: *Вот Я посылаю вас как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии* (Мф. 10, 16).

Вторая функция благоразумия тесно связана с предыдущей, ибо здесь требуется не только четко различать, что исходит от Бога и ангелов, а что — от бесов, и замечать нападения последних, но также распознавать виды этих нападений (которые могут быть сложными и очень разнообразными), развенчивать их хитрости, что возможно лишь при точном знании воли Божией, которая показывает человеку истинное добро.

Также у благоразумия есть функция, состоящая в утверждении главенствующего характера разумной части (λογιστικόν) над остальными силами души и в побуждении их к подчинению разуму в борьбе против бесов и страстей, ибо благоразумие является добродетелью разумной части души в отношении делания, и именно оно в первую очередь направляет раздражительную силу<sup>127</sup>.

119. В церк.-слав. переводе: *Имже несть управления, падают, аки листвие*. — Примеч. ред.

120. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 4.

121. Евагрий Понтийский. Практик 89.

122. Василий Великий, прп. Беседа 12, 6.

123. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 1.

124. Евагрий Понтийский. Практик 89.

125. Там же. 73.

126. Там же.

127. Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 34.

И наконец, благоразумие выполняет функцию самого общего управления различными силами души и их упорядочивания, заставляя душевные способности действовать в согласии с их истинной природой<sup>128</sup>. Так, преподобный Исихий Иерусалимский советует: «С мудростью и знанием утвердим разумность в двух других [силах души] — раздражительной и вожделевательной, чтобы управлять ими, предупреждать их, обновлять и повелевать ими, как царь повелевает своими слугами»<sup>129</sup>. Эта последняя функция прямо связана с предыдущими. С одной стороны, «понуждая силы души действовать согласно природе»<sup>130</sup>, благоразумие может лучше «противостоять раздражительности бесов»<sup>131</sup>, ибо главная цель, которую они преследуют, и основной результат их деятельности состоят в том, чтобы побудить разнообразные способности человека отвернуться от Бога и вследствие этого поступать против природы. С другой стороны, только на основании различения добра и зла возможно перенаправление различных сил души, поскольку оно переводит их от противоестественного к естественному употреблению, из порочных, какими они были прежде, делает их добродетельными. Поэтому Евагрий пишет: «Добродетели и пороки производятся силами, которые по их употреблению добры или злы. И благоразумию надлежит употребить их согласно одной из этих двух целей»<sup>132</sup>.

Теперь понятно, почему преподобный Иоанн Кассиан мог рассматривать благоразумие/рассудительность как «матерь и хранилищу... всех добродетелей»<sup>133</sup>, а также, «в некотором смысле, как источник и корень всех добродетелей»<sup>134</sup> и почему преподобные Иоанн Дамаскин и Исаак Сирий видели в нем даже «величайшую из всех добродетелей»<sup>135</sup>: это действительно одна из добродетелей, которая обуславливает приобретение всех остальных. При отсутствии такого путеводителя человек рискует никогда не достичь цели, принимая во внимание значительное число трудностей, с которыми он должен столкнуться и которых через благоразумие Бог позволяет ему избежать.

Понятно также, что благоразумие/рассудительность может считаться основным средством исцеления человека. Так, преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Обладающий им является искоренителем болезни и восстановителем здоровья»<sup>136</sup>.

128. Евагрий Понтийский. Практик 73; 88.

129. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 126. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 18, 3.

130. Евагрий Понтийский. Практик 73.

131. Там же.

132. Евагрий Понтийский. Практик 88.

133. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 4.

134. Там же. 2, 9.

135. См.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 96; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 7. Ср.: Там же. 18.

136. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 122.

Действительно, оно, с одной стороны, представляет собой употребление разумной части души по Богу, то есть соответствующее природе и здоровое, а с другой стороны, исцеляет разумную часть от безумия, которым является ее извращенное употребление. «Насколько дурно мы используем силы нашей души... настолько в ней поселяются пороки: в разумной части — невежество и безумие... Доброе их употребление, напротив, производит [в ней] знание и благоразумие», — напоминает преподобный Максим Исповедник<sup>137</sup>. Святитель Василий Великий, отметив, что силы души «становятся инструментом порока или добродетели, согласно расположению того, кто действует», точно так же пишет в отношении разумной силы, что «когда ее используют верно, то становятся мудрыми и благоразумными»<sup>138</sup>. Таким образом, безумие и благоразумие соответствуют друг другу, противостоят и занимают место друг друга в зависимости от того, отражает человек разум от Бога или обращает его к Нему, при этом отсутствие одного предполагает присутствие другого и наоборот. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет, что «тот, кто не безумен, благоразумен»<sup>139</sup>.

Благоразумие содействует возвращению здоровья не только умственным, но также и другим способностям: указывая им путь добра в силу своей роли путевода, оно помогает им снова обратиться к Богу, вновь действовать в направлении, соответствующем их естественному назначению, и так вернуть здоровье. Отныне можно сказать с преподобным Иоанном Лествичником, что благоразумие есть «обратный путь для заблудших»<sup>140</sup>.

137. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 3.

138. *Василий Великий, свт.* Беседа 10. На гневливых.

139. *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром // PG 91, 309C.

140. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 26, 122.

## ГЛАВА 3

# РОЛЬ ДУХОВНОГО ОТЦА В ИСЦЕЛЕНИИ

Духовное рассуждение, как его чаще всего понимают святые отцы, — это благодатный дар<sup>1</sup>, который человек получает, когда достигает наивысших ступеней духовной жизни в конце делания<sup>2</sup> и обретает бесстрастие<sup>3</sup>. Поэтому до тех пор, пока страсти присутствуют в нем в какой-либо степени, его суждения ложны, а способность к рассуждению искажена.

Тем не менее человек должен в начале духовной жизни уметь уверенно находить дорогу, избегать опасностей и ловушек, которые угрожают ему со всех сторон, знать в каждое мгновение, как ему нужно поступить, чтобы исполнить волю Божию и не заблудиться на враждебных путях. Поначалу он должен, и в какой-то степени может, употреблять добродетель благоразумия, которую приобретает, в частности, через молитву и внимательное чтение Священного Писания. Однако на начальной ступени недостаточно благоразумия, чтобы в полной мере осветить человеку полный ловушек путь делания, по которому должно восходить. Он нуждается в опытном руководителе, который мог бы восполнить недостаток рассуждения. В церковном предании такого человека называют духовным отцом (πνευματικὸς πατήρ), или старцем (γέρων). Его роль не ограничивается обучением и руководством: аскетическая традиция единодушно признает его врачом, способным лечить того, кто отдает себя его попечению, и приводить к выздоровлению.

В начале духовного пути человек всегда испытывает некоторую настороженность и проявляет некоторое сопротивление, когда надо предать себя

1. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп. Собеседования* 2, 1.

2. По этому поводу важно отметить, что прп. Иоанн Лествичник говорит о рассуждении только на 26-й ступени своей «Лествицы», которая содержит 30 ступеней.

3. Феогност, *прп. О деянии, созерцании и священстве* 37.

духовному отцу, позволить ему вести и лечить себя. Это происходит именно потому, что, как мы отчетливо увидим впоследствии, от человека требуется открыть свою внутреннюю жизнь и увидеть свои болезни. Святитель Григорий Богослов отмечает, что в нас «разум и эгоизм, а также наша неспособность и отказ легко подчинить себя составляют наибольшее препятствие для добродетели. Мы ополчаемся против тех, кто приходит нам на помощь. Вся та ревность, которую нужно было бы употребить на обнаружение болезни пред очами того, кто ее лечит, используется нами, чтобы уклониться от врачевания. Свою храбрость мы используем, чтобы навредить себе, а знания употребляем на борьбу с собственным здоровьем»<sup>4</sup>. Мы или скрываем свой грех, или оправдываем его «и с упорством... не принимаем лекарство мудрости, которое лечит душевный недуг, или же... проявляем открытое бесстыдство в отношении греха и тех, на кого возложено его врачевание»<sup>5</sup>.

Однако человек обманывает самого себя, полагая, что может обойтись без духовного отца. Для того, кто хочет достичь выздоровления и дойти до конца по духовному пути, помощь духовника является совершенно необходимой. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «В заблуждении пребывают те, которые доверяют самим себе и думают, что не нуждаются в каком-либо руководстве»<sup>6</sup>. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы также заключают: «Желающие шествовать без совета сеют в поте и труде, но чаще лишь мечтают»<sup>7</sup>. Также и преподобный Никифор Уединенник советует: «Если нет у тебя наставника, ищи его не жалея трудов»<sup>8</sup>.

Необходимость духовного руководства связана прежде всего с тем, что человеку трудно познать самого себя<sup>9</sup> и верно судить о себе, так как он не достиг еще чистоты бесстрастия, которое является ключом к полноте рассуждения<sup>10</sup> и к самопознанию. Пока в человеке пребывают страсти, его суждения ложны. Под воздействием тщеславия, а особенно гордости, «он скоро замечает грех ближнего, но медлителен в признании собственных недостатков»<sup>11</sup>, по утверждению святителя Василия Великого. Однако, как мы отметили выше, именно от этого признания во многом зависит духовное возрастание. И святые отцы, говоря о необходимости познания себя, чаще всего под этим подразумевают «познание своего греха». Но в целом все

4. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 19.

5. Там же. 2, 20.

6. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 1, 18.

7. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 14.

8. Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

9. Ср.: Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев 9, 6.

10. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 1.

11. Там же.

страсти затемняют и извращают суждения человека, искажают его способность к различению добра и зла, препятствуют увидеть то, что действительно служит к «верному постижению воли Божией в любое время, в любом месте и при любых обстоятельствах»<sup>12</sup>. Поэтому, говорит авва Зенон, «человек не может доверять самому себе ... и не может оказать самому себе помощь»<sup>13</sup>. Авва Дорофей советует в том же ключе: «Никогда не доверяй своему сердцу, ибо прежние страсти сделали его слепым ... Будучи страстными, мы никак не должны доверять собственному сердцу, ибо ложное правило искажает и то, что истинно»<sup>14</sup>.

Следуя собственному суждению, человек не только не может видеть себя таким, каков он есть, но и не может с уверенностью знать, по какому пути идти, и находится в постоянной опасности свернуть с верной дороги. Поэтому преподобный Никифор Уединенник советует: «Нужно искать наставника непогрешимого: его наставления научат нас распознавать уклонения вправо и влево ... его личный опыт прохождения этих испытаний просветит нас на этот предмет и укажет нам, вне всякого сомнения, тот духовный путь, по которому мы сможем пройти без затруднений»<sup>15</sup>.

Обращение за помощью к духовному отцу оправдано, кроме того, опасностью для человека следовать собственной воле, которая в своем падшем состоянии склонна противиться воле Божией. «Если человек не будет поверять все, что в нем есть, — учит авва Дорофей, — то диавол обнаружит в нем собственное пожелание ... которое [позволит] ему низвергнуть человека ... Всякий раз, когда мы упрямо держимся своей воли ... полагая, что поступаем наилучшим образом, мы расставляем себе сети и не ведаем, что идем к собственной гибели. Ибо как можем мы разуместь волю Божию и верно взыскать ее, если мы верим самим себе и твердо держимся своей воли?»<sup>16</sup> Подчинить себя духовному отцу означает победить собственную волю, которая, по словам аввы Пимена, «есть медная стена между человеком и Богом»<sup>17</sup>. Это помогает также стяжать необходимое смирение. Преподобный Иоанн Газский пишет по этому поводу: «Если будет у кого помысел сделать нечто доброе самому, не спрашивая у отцов, то он поставит себя вне закона и не совершит ничего законного. И напротив, тот, кто делает, спрашивая, исполняет закон и пророков. Ибо вопрошание есть знак смирения. И тот будет подражателем Христу,

12. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 26, 1.

13. *Апофтегмы* N 509–510.

14. *Дорофей Газский, прп.* Послания 2, 187; Изречения 2.

15. *Никифор Уединенник, прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

16. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 5, 62.

17. *Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен* 54. (Эти слова приводит также авва Дорофей. См.: Душеполезные поучения 5. — *Примеч. ред.*)

кто смирит себя до состояния раба. Истинно говорят, что человек без советника — сам себе враг»<sup>18</sup>.

Равным образом обращение к духовному отцу необходимо человеку, который желает восходить по духовному пути, еще и в силу его неведения о том, где именно на этом пути ожидают ловушки и опасности и как им противостоять. Преподобный Иоанн Газский увещевает: «Вопроси отцов духовных и сделай так, как они тебе скажут. Не следуй собственному суждению, чтобы тебе не погибнуть по неведению»<sup>19</sup>. «Тому, кто хочет взять крест свой и последовать Христу, — поясняет преподобный Марк Подвижник, — надлежит стараться о приобретении знания и разума непрерывным испытанием своих помыслов... вопрошением единомысленных рабов Божиих, тем же подвигом подвизающихся и ведущих ту же борьбу, чтобы неведение цели и средств не заставило нас совершать путь во тьме без светлого светильника. Тот, кто пребывает в особножитии, кто проводит жизнь по-своему и шествует лишенный евангельского ведения, рассуждения и руководства, тот встречает много препятствий и попадает во многие рвы и сети лукавого, заставляющие его часто падать, вводящие в заблуждение, и бывает окружен тьмой опасностей, не зная, каков будет из этого выход»<sup>20</sup>.

«Брань станет более легкой и более ясно уловимой, — говорит преподобный Марк Подвижник, — если человек строго внимателен... больше всего к тому, чтобы часто посещать опытных людей из старцев, исполненных Духа Святого, чтобы, если возможно, жить с ними и отдать себя под их водительство. Ибо кто живет один, особножительно, без контроля или с неопытными в духовной брани людьми, тот подвергается большой опасности. Он дает себя обмануть разнообразным формам брани, ибо много козней у зла, много сокровенных засад и разнообразны сети, простертые врагом повсюду. Поэтому надо прилагать все усилия к тому, чтобы часто посещать мужей духовных и беседовать с ними. Даже если человек еще не имеет собственного светильника истинного знания по причине младенчества и духовного несовершенства, то, совершая путь вместе с тем, кто достиг его, он не идет во тьме, не подвергается никакой опасности от теней и сетей зла и не попадает в духовным зверям, которые, кроясь во тьме, похищают и разрывают ходящих в ней без духовного светильника Божественного слова»<sup>21</sup>.

Ввиду этих опасностей, при отсутствии руководства падения будут неизбежны и велика угроза, что непоправимы. Екклесиаст подчеркивает: *Горе одному,*

18. Апофтегмы N 111.

19. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 702 (710).

20. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 5.

21. Там же. 11.



когда упадет, потому что не будет никого, чтобы поднять его (Еккл. 4, 10). Авва Дорофей учит подобным же образом: «Сказано в книге Притчей: Для кого недостает попечения, те падают, как трава, а во многом совете — спасение (Притч. 11, 14). Рассмотрите, братия, смысл этих слов и узрите, чему учит нас Священное Писание. Оно предостерегает нас от доверия самим себе и от обольщения считать себя рассудительными и способными управлять собою. Мы имеем нужду в помощи, мы нуждаемся в руководителях по Богу. Нет несчастнее и уязвимее тех, которые не имеют наставника и падают, как листья»<sup>22</sup>. И действительно, по замечанию святителя Григория Нисского, многие оказались в заблуждении и пали, не имея должного руководства<sup>23</sup>.

Необходимость в таком руководстве имеют не только «новоначальные», как можно было бы подумать, но и самые дальновидные и опытные подвижники. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет: «Мудрец не дорожит своими соображениями. Разве он чувствует себя убежденным в их истинности и непогрешимости? Еще одна причина не доверять своему суждению и выносить на рассмотрение других опытных людей свои соображения и помыслы — это страх сбежать, проделав путь впустую»<sup>24</sup>. Поистине, угроза заблуждения или падения возрастает настолько, насколько возрастает подвижник. Расставляемые бесами ловушки тем многочисленнее и тоньше, чем дальше продвинулся человек и чем ближе он к завершению, а пути, по которым он ступает, ему все менее и менее известны, поскольку они все более и более чужды миру сему, который был ему когда-то привычен. Без помощи искушенного духовного отца, который знаком с дорогой, поскольку уже прошел ее и знает, какие на ней ловушки, человеку невозможно достичь цели. Так, преподобный Иоанн Лествичник замечает, что многие из тех, кто «отправился в странствие», «дойдя до середины пути, оказались в опасности или повернули вспять, ибо были не готовы к испытаниям», не имея надежного руководства<sup>25</sup>.

Только в подчинении старцу человек сможет идти до конца «по дороге отцов без заблуждений и опасностей»<sup>26</sup>. Это — единственный путь, который позволит достичь совершенства, как это многократно объясняет преподобный Иоанн Кассиан: «Если мы хотим достичь подлинного совершенства в добродетели, нам нужно слушаться ее наставников и проводников, которые вовсе не мечтали о ней в пустых словопрениях, но на деле имели этот опыт и могут нам его преподать в свою очередь, чтобы направить нас [к совершенству] и пока-

22. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 61.

23. Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 23, 3.

24. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 58. Ср. Гал. 2, 2.

25. Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 37.

26. Дорофей Газский, прп. Послания 2, 187.

зять наиболее верный путь для его достижения»<sup>27</sup>. «Господь никому не показывает путь совершенства, если, имея у кого научиться, мы презираем учение старцев и их жизненный устав, пренебрегая теми словами, которым, напротив, следует ревностно следовать: *Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе* (Втор. 32, 7)»<sup>28</sup>.

Старец является духовным отцом (ἄββας, πατήρ). Это означает, что отношения старца с тем, кого он ведет, принимают не такую форму, как у наставника с учеником, а такую, как у отца с сыном<sup>29</sup>. Они имеют прообразом отношения Отца Небесного и людей, которые являются Его чадами по усыновлению, чадами Отца, *от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле* (Еф. 3, 15). Это значит, что связь, объединяющая духовного отца и духовное чадо, — это связь взаимной любви<sup>30</sup>. Кроме того, задача духовного отца не ограничивается, как это было бы у наставника, обучением. Духовный отец, на что указывает само имя, должен главным образом духовно родить свое чадо, дать ему «родиться свыше»<sup>31</sup> и помочь возрасти *в меру... возраста Христова* (Еф. 4, 13), как предписывает своим собственным духовным чадам апостол Павел: *Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!* (Гал. 4, 19). Следовательно, функция его не умозрительная, а деятельная.

Эта деятельная роль проявляется равным образом в конкретных способах попечения о сыне, который, будучи больным, пришел к нему за исцелением. В самом деле, если духовный отец — это проводник<sup>32</sup>, то не в силу своих абстрактных указаний. Он показывает верный путь не на карте: он совершает его вместе со своим чадом, неся его на плечах<sup>33</sup>, и ощутимо помогает ему не сбиться с пути истинного, различить и преодолеть препятствия и пройти различные его этапы до самой цели. Основные препятствия для духовного продвижения создаются страстями, которые, как мы показали, являются духовными болезнями. И поэтому роль духовного отца, помогающего тому, кто поражен страстями, освободиться от них, приобретает фундаментальным образом врачевательный характер<sup>34</sup>.

Осуществление духовного руководства святые отцы постоянно уподобляют врачеванию душ, которое аналогично врачеванию тела<sup>35</sup>, и очень часто в творениях подвижников духовный отец именуется «духовным врачом», или просто

27. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 15.

28. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 15.

29. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 57; 58.

30. Ср.: Там же. 19.

31. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 54.

32. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 18.

33. Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 93.

34. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.

35. Эта параллель подробно развивается у свт. Григория Назианзина (Слово 2, 13–33).

«врачом»<sup>36</sup>, или же контекст явно указывает на эту его роль<sup>37</sup>. Святитель Афанасий Великий говорит о том, что преподобный Антоний Великий «был известен в Египте поистине как врач»<sup>38</sup>. Преподобный Аммон говорит об отцах пустынножителях вообще, что «Бог послал к людям их, обладающих всеми добродетелями, чтобы они... исцелили болезни»<sup>39</sup>. Авва Антоний говорит то же самое: «Древние старцы отправились в пустыню и получили исцеление; они стали врачами и, склоняясь над другими, излечивали их»<sup>40</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что искушенный монах «сумеет исцелить полностью» того, кто к нему приходит<sup>41</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, что «недужные получают от Божественного Провидения и от своих духовных врачей действительное лекарство»<sup>42</sup>, и напоминает о «тех, кто исцелился от душевных страстей заботами врачей»<sup>43</sup>. Он советует: «Обнажи свою рану перед доктором»<sup>44</sup>, ибо свидетельствует, что «без помощи врача немногим удавалось исцелиться»<sup>45</sup>. Преподобный Иоанн Газский советует одному из своих адресатов: «Обращайся [к святым], как больной, нуждающийся во враче... и пользуйся их помощью, пока Господь не приведет тебя к совершенному здоровью»<sup>46</sup>. Святитель Григорий Назианзин говорит о священниках, исполняющих обязанности духовных отцов, как о «тех, кому было доверено дело врачевания»<sup>47</sup>, и еще он

36. Это постоянно встречается в Лестнице прп. Иоанна Лествичника (1, 19; 33; 34; 4, 6; 13; 14; 68; 69; 77; 79; 103; 127; 8, 35; 23, 1; 26, 11; 21), а также в его Слове к Пастырю (4; 13; 14; 21; 23; 26; 35; 48; 88). Помимо указанных ссылок, см.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 20; *Кириан Карфагенский, свт.* О падших 14; *Григорий Назианзин, свт.* Слова 2, в различных местах; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 62 (153); 269 (266). В Типиконе монастыря Продром встречается эта характерная формулировка: «Я хочу, чтобы в монастыре были духовники, чтобы тому, кого каждый выберет, он открывал свои раны в соответствии с преданием святых канонов, чтобы получать соответственно каждому виду ран подходящую помощь со стороны духовных врачей... [Ибо] весьма полезно иметь рядом с собой врача» (*Le Typikon du monastère du Prodrome* 13 // *Byzantion* 1937. № 12. Р. 50).

37. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нистерой Киновит 1; *Кирилл Скифопольский, прп.* Житие святого Евфимия 19; История монахов в Египте 64; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 4, 131; 26, 20; Слово особенное к пастырю 9; Типикон святого Маманта 29 (цитируется в работе: *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. Р. 114); Типикон Эвергетиды 17: «Ты, о духовник... верни больных к здравью» (*Hausherr I.* Там же. Р. 142).

38. *Афанасий Великий, свт.* Житие святого Антония 87. Макарий говорит о нем: «Вот мой врач и мой целитель» (Добродетели святого Макария // *Amélineau E.* Histoire des Monasteres de la Basse-Egypte. Paris, 1894 (*Annales du Musee Guimet* 25). Р. 121).

39. *Аммон, прп.* Послания 12, 2.

40. Апофтегмы N 603.

41. *Иоанн Златоуст, свт.* В защиту монашества 2, 8.

42. *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 8, 35.

43. Там же. 1, 19.

44. Там же. 4, 68.

45. Там же. 4, 77.

46. *Иоанн Газский, прп.* Ответы 457 (454).

47. *Григорий Назианзин, свт.* Слова 2, 22.

говорит: «Этой [духовной] медицины мы [священники] являемся служителями и соработниками»<sup>48</sup>.

Некоторые духовные отцы сами раскрывают себя, прямо или косвенно, как врачей<sup>49</sup>. Тому есть древние примеры, даже более ранние, чем само христианство: члены подвижнической общины, о жизни которой нам рассказывает Филон Александрийский, сами называли себя «терапевтами», если это были мужчины, и «терапевтридами», если женщины. «Выбор этих философов, — пишет Филон, — понятен сразу же из названия, которое они носят. Терапевты и терапевтриды — это их истинное имя прежде всего потому, что врачевание, которым они постоянно занимаются, выше того, что в ходу у нас в городах: последние врачуют только тела, а те — еще и души, охваченные трудноисцелимыми болезнями, которые... вызваны бесконечным множеством... страстей и прочих несчастий»<sup>50</sup>. И они называют себя таким именем не только потому, что своим образом жизни пытаются исцелиться от собственных духовных болезней, но еще и потому, «что лечат и излечивают души тех, кто приходит к ним»<sup>51</sup>, по замечанию Евсевия Кесарийского.

Врачевать и духовно окормлять других людей — нелегкое дело. Сложность человеческой души, сама ее природа, высота призвания, а также чаще всего скрытый и незаметный извне характер связанных с этим духовных явлений и особая природа борьбы со стойкими и невидимыми врагами — вот причины, по которым духовное врачевание является искусством куда более сложным, чем лечение тела, как часто подчеркивает святитель Григорий Назианзин: «Поистине, мне кажется, что это искусство из искусств и наука и наук — направлять человеческое существо»<sup>52</sup>, наиболее разностороннее и сложное из существ. Это легко понять, если провести параллель между врачеванием душ и лечением тел. Чем больше понимаешь, что есть трудного в последнем, тем больше явствует из сопоставления, что практикуемое нами лечение требует гораздо большего труда, и тем больше кажется оно драгоценным в силу природы его объекта, научных возможностей, которые это лечение в себе включает, а также цели, к которой устремлены затраченные усилия. В первом случае беспокоятся о теле, то есть о тленной материи, преходящей и в любом случае обреченной разрушаться и претерпевать свое

48. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 26.

49. См., например: *Иоанн Моск.* блж. Луг духовный 78, где мы видим, как игумен Иоанн говорит своим посетителям: «Как есть много видов грехов, так есть и много лекарств. Если хочешь быть исцеленным, скажи мне правдиво, что ты сделал, чтобы я применил к этому соответствующие лекарства».

50. Филон Александрийский. О созерцательной жизни 2.

51. Евсевий Кесарийский. Церковная история 2, 17, 3.

52. Прп. Нил, утверждая в том же смысле, что «из всех дел самое затруднительное — заботиться о душах», называет его также «искусством из искусств» (Слово подвижническое 21–22 // PG 79, 748C–749B).

положение... В другом же врачевании внимание направлено на душу, берущую начало от Бога, божественную<sup>53</sup>, причастную небесному благородству и поспешающую обрести его вновь»<sup>54</sup>. «Добавим и еще одну причину: врачевание [тела] мало исследует глубины, большей частью его деятельность затрагивает внешнее, тогда как мы прилагаем все свои усилия и все свое рвение к исследованию человека, который таится в глубине сердца, и сражаемся против врага, который ведет против нас внутреннюю борьбу и войну»<sup>55</sup>. «Таковы причины, заставляющие нас полагать, что медицина, которую практикуем мы, намного более трудна, чем та, что осуществляется над телами, и это придает ей большую ценность»<sup>56</sup>.

Сложность задачи заключается в том, что таких, которые ее выполняют, очень мало<sup>57</sup>. Хотя многие полагают себя способными к этому, опасность заблуждения на этот счет велика, пока человек не достиг бесстрастия<sup>58</sup>. Вот почему в этой сфере неизбежно «много обманщиков и лженаставников»<sup>59</sup>.

Чтобы быть подлинным духовным наставником и врачом, необходимо иметь «здоровое учение», иными словами, быть безупречно православным<sup>60</sup> и в лечебной практике быть верным учению древних отцов<sup>61</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет по этому поводу: «Как люди на опыте обрели прежде не известный способ лечения и увидели, как он постепенно проявляет себя, подтверждаясь определенными наблюдениями, так что полезное и вредное, познанное на опыте, вошло таким образом в учение этого искусства, и как наблюдения предшественников послужили предписанием на будущее, как теперь тот, кто посвящает себя этому искусству, не обязан судить по своему собственному опыту о действительности лекарств, пагубно ли это или полезно, но, восприняв свои знания от других, сам может успешно заниматься этим искусством, так же происходит и с искусством исцелять души, то есть с философией<sup>62</sup>, благодаря

53. Свт. Григорий Назианзин этим не желает сказать, что душа является божественной по природе, — это понимание чуждо христианству. Уточнение, которое он дает далее, впрочем, позволяет вписать это утверждение в его православный контекст: душа, вместе со всей совокупностью человеческого естества, призвана быть обоженной по благодати, стать божественной через причастность. См. толкование прп. Максима Исповедника (Амбигва 7), направленное против оригенистов, пытавшихся применить эту формулу в поддержку своего инославного понимания.

54. Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 16–17.

55. Там же. 2, 19.

56. Там же.

57. Ср.: Апофтегмы Eth. Coll. 13, 6.

58. Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Тщеславие 9.

59. Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 49.

60. Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 97.

61. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 49; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

62. О христианских смыслах, которыми святые отцы, в частности отцы-каппадокийцы и свт. Иоанн Златоуст, наполняют слово «философия», см.: Malingrey A.-M. "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la Littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C. Paris, 1961. P. 207 и далее.

которой мы узнаем, как врачевать любую страсть, поражающую душу: вовсе не догадками и предположениями нужно искать эту науку, а большой способностью научиться рядом с тем, кто приобрел себе это умение длительным и богатым опытом»<sup>63</sup>.

Однако этого было бы недостаточно. Кроме прочего, важно, чтобы духовный отец не только вел такую жизнь, которая соответствует его наставлениям<sup>64</sup>, но и чтобы он был искушенным. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов обращается с таким предостережением: «Не предавай себя в руки наставника без опыта... ибо он приведет к жизни скорее бесовской, нежели евангельской»<sup>65</sup>. А преподобный Иоанн Кассиан дает такой совет: «Если мы хотим достичь истинного совершенства в добродетели, то мы должны слушаться тех наставников и руководителей, которые не мечтают в пустых спорах, но в действительности имеют в себе этот опыт»<sup>66</sup>. Если для духовного отца речь идет о том, чтобы научиться от старцев, то это обучение должно проходить в практической форме. Их опыт приобретается [духовным отцом в то время, когда он] проводит под началом старцев жизнь, подобную их жизни<sup>67</sup>. Нужно, чтобы под их руководством духовный отец сам прошел весь путь, который он потом должен помочь пройти своим духовным чадам<sup>68</sup>. Нужно, чтобы он сам распознал все козни и преодолел препятствия, которые возникнут на их пути. Нужно, чтобы он одержал победу во всех испытаниях, через которые они должны будут пройти<sup>69</sup>, ведь именно потому, что он сам претерпел и был искушаем, он может и искушаемым помочь, по образу Христову<sup>70</sup>. Нужно, чтобы он навел порядок в собственном доме, прежде чем сочтет возможным приказывать это другим, как указывает апостол Павел: *Кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли нецись о Церкви Божией?* (1 Тим. 3, 5). Нужно, чтобы он сам приобрел все добродетели и качества, которые должны приобрести его духовные чада<sup>71</sup>. Иными словами, нужно, чтобы духовный врач сам был исцелен и пребывал в добром здравии для того, чтобы его врачевание было действенным<sup>72</sup>.

63. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 23, 2.

64. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *св.* Наставления безмолвствующим, в сотне глав 14.

65. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 48.

66. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 5.

67. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 14, 5–13.

68. Прп. Иоанн Лествичник в отрывке, слишком длинном, чтобы цитировать его здесь, сравнивает этот путь духовника с путем Моисея, постепенно преодолевающим все препятствия, с которыми ему приходится столкнуться, и благодаря этому становится способным вести своих собратьев, как Моисей вел народ Божий (см.: Слово особенное к пастырю 101).

69. Ср.: Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

70. Ср. Евр. 2, 18.

71. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 17.

72. Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Тщеславие 9; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 6; Слово особенное к пастырю 15; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 13.

«Если в твоём доме царят беспорядок и непослушание, слова *врач, исцели самого себя* (Лк. 4, 23) обернутся против тебя через тех, кем ты руководишь. Итак, исцелимся же в первую очередь сами», — пишет святитель Василий Великий<sup>73</sup>.

Его мысль согласуется с учением Самого Христа, Который предупреждает: *Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму* (Мф. 15, 14)<sup>74</sup> — и Который вопрошает: *Как скажешь брату твоему: «Дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего* (Мф. 7, 4–5; Лк. 6, 42). В том же духе и преподобный Нил клеймит тех, кто «торопится управлять другими и берет на себя труд исцелять других, тогда как они не исцелили еще собственных дурных наклонностей и поэтому не сумеют направлять никого к той победе, которой сами еще не одержали»<sup>75</sup>. Те же, кто, по замечанию преподобного Иоанна Лествичника, будучи охвачены всеми болезнями, потрудились излечиться от них, «обретя здоровье, становятся врачами... для всех, обучая симптомам каждой болезни, поскольку их собственный опыт делает их способными помешать другим пасть»<sup>76</sup>. Преподобный Антоний, в свою очередь, замечает, что только после пребывания в пустыне и после исцеления «древние отцы становились врачами и, склоняясь над другими, исцеляли их»<sup>77</sup>. И преподобный Аммон, упоминая об этих отцах, «которые были целителями душ и умели исцелять их болезни», утверждает, что они «отправлялись... к людям только тогда, когда их собственные болезни [были] исцелены», и что невозможно, чтобы Господь послал их, если бы они были еще больны<sup>78</sup>.

Таким образом, можно в итоге сказать вместе с преподобным Иоанном Лествичником, что «врач — это тот, кто обрел [духовное] здоровье души и тела и кому [больше] не нужно для себя никаких лекарств»<sup>79</sup>. Если кто-то претендует на звание духовного врача, не соответствуя этому определению, то он может лишь впасть в еще более тяжкие недуги<sup>80</sup>. Преподобный Исаак Сирий утверждает, что многие, желая лечить других, «довели до гибели самих себя... потому что их души были еще подвержены болезни и они не заботились о душевном здоровье. Они пустились в море мира сего исцелять души других, в то время как сами были еще больны. И они потеряли свои души вдали от надежды

73. Василий Великий, *свт.* Беседы о сотворении человека 1, 19; Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 5.

74. См. Лк. 6, 39.

75. Нил Подвижник, *прп.* Слово подвижническое 23 // PG 79, 749C–752A.

76. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 11.

77. Апофтегмы N 603.

78. Аммон, *прп.* Послания 4, 2.

79. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 4.

80. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 25; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 58.

на Бога. Ибо немощь их чувств не смогла ни выдержать пламени вещей, которые обыкновенно обостряют язву страстей, ни сопротивляться ему»<sup>81</sup>. Вот почему он советует: «Если... человек чувствует... что утрачивает собственное здоровье из-за желания врачевать других... то пусть этот человек вспомнит наставляющие слова апостола: *Твердая пища свойственна совершенным* (Евр. 5, 14). Пусть он вернется назад, чтобы не услышать, как Христос говорит ему, словно в пример: *Врач! Исцели самого себя* (Лк. 4, 23). Пусть он укоряет себя, пусть бережет свои силы... Ибо сам он тоже болен и более, чем другие, имеет нужду в исцелении... Когда он узнает, что его душа здорова, пусть тогда служит и другим, и пусть он исцеляет их собственным здоровьем»<sup>82</sup>.

Опасность усугубить собственные болезни, преследующая того, кто хочет исцелять других, не будучи сам исцелен, связана в особенности с тем, что деятельность руководителя и духовного врача неизбежно ведет к появлению и развитию двух великих тяжких страстей — тщеславия<sup>83</sup> и гордости, последняя из которых, как мы видели, является частой причиной падения для опытных подвижников.

Тот, кто сам не пребывает в добром здравии, рискует, с другой стороны, заразиться или, по крайней мере, соприкоснуться с болезнями других. Вот почему преподобный Исаак Сирин учит: «Твердая пища [духовничества] — для тех, кто здоров, у кого чувства натренированы и кто может есть все. Я хочу сказать, что они могут перенести нагрузку, которую испытывают все органы чувств, и что их сердце не повредилось от всего того, с чем они столкнулись, упражняясь в совершенстве»<sup>84</sup>. И преподобный Симеон Новый Богослов утверждает, что только святые могут оставаться свободными от тех страстей, которые врачуют, и никоим образом не смущаться ими: «Помысел святых, если склонился над трясинной человеческих страстей и позора, от этого не загрязнился. Ведь ум их остается нагим и чуждым всякому страстному вожделению. Если в случае необходимости их ум решает предпринять рассмотрение таких состояний, то делает это с единственной целью пронаблюдать и понять беспорядочные движения страстей и их последствия, чтобы знать, откуда они берут начало и какие есть средства для их уничтожения, что, как мы слышим, делают врачи и делали древние: они расчлениают трупы, чтобы понять устройство тела для понимания внутреннего строения живых и попытаться вылечить у других скрытые заболевания. Таков, в общем и целом, метод, который применяется и духовным врачом, желающим исцелить страсти души при помощи опыта»<sup>85</sup>.

81. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

82. Там же. 56.

83. Евагрий Понтийский поддерживает [мысль] об этой связи (Антирретик. Тщеславие 9).

84. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 56.

85. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 258 и далее.



Тот, кто хочет исцелять других, не будучи сам в совершенной мере исцелен, подвергает себя опасности не только усугубить собственные болезни, но и привить тем, кого он намерен лечить, «еще более тяжкие недуги»<sup>86</sup>. Ибо, не зная на опыте, ни в чем состоит здоровье, ни, следовательно, в чем истинная природа болезней, он не способен вести их к исцелению и может дать лишь вводящие в заблуждение советы. Будучи подвержен страстям, он не может иметь той чистоты, которая одна позволяет познавать сердца и ставить диагноз со знанием дела, а также предписывать лечение, которое подходит именно этому больному. Святитель Григорий Назианзин замечает в связи с этим: «В лечении, которое мы используем, одно и то же средство не всегда и не для всех весьма спасительно или весьма опасно... Это зависит, как мне кажется, от обстоятельств, от событий и от того, что позволяет характер пациентов. Невозможно охватить все составляющие с наибольшей точностью, чтобы успешно описать лекарство в трактате. Это невозможно, какими бы ни были усилия и разум, которые к этому прилагают: только события и опыт позволяют познать это медицине и врачу»<sup>87</sup>. Важно, чтобы лекарь был надежным, а его опыт — правильным, ибо «в этой области, если иметь склонность к одному чувству или к другому из-за заблуждения или незнания, есть немалая опасность для лечащего и для тех, кого он ведет, упасть в грех»<sup>88</sup>.

Итак, по многим и существенным основаниям первое условие духовничества — это обладание духовным здоровьем. Повторим (поскольку это следует из изложенных выше соображений и то же самое мы увидим далее), что духовный отец, дабы быть в состоянии правильно выполнять задачу руководителя и врача, должен освободиться от всех страстей<sup>89</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, например, пишет: «Врач должен быть полностью лишен страстей»<sup>90</sup>, — и восклицает: «Блаженны врачи, которые не подвержены приступам тошноты, и духовные наставники, которые обладают бесстрастием!»<sup>91</sup>

Именно бесстрастного духовного отца Бог просвещает в его делании, именно бесстрастный воспринимает свет Духа Святого, без которого он не сумел бы быть подлинным наставником, а был бы слепцом, ведущим другого слепого<sup>92</sup>. «Тот, кто не имеет в себе света Святого Духа, — объясняет

86. Нил Подвижник, *прп.* Слово подвижническое 20–21 // PG 79, 748C–749B.

87. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 33.

88. Там же. 2, 34.

89. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 6; Слово особенное к пастырю 9; 49; 57; 97; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 78; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 48; 49.

90. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 21.

91. Там же. 15.

92. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 50. Ср. Мф. 15, 14.

преподобный Симеон Новый Богослов, — подобен тому, кто шествует в темноте с погашенным светильником. Он не может видеть правильно свои собственные действия и иметь уверенность в том, что они угодны Богу. Что же до того, чтобы руководить другими или возвещать им волю Божию, то он неспособен и тем более недостойн узнавать помыслы других... пока не будет иметь в себе сияющего света... *Ходящий во тьме не знает, куда идет* (Ин. 12, 35). Если же этот человек не знает, куда идет, как он покажет дорогу другим?»<sup>93</sup>

Просвещение Святым Духом сообщает духовному отцу способность, которая особенно необходима в его деле, — способность сердцеведения. Этот духовный дар позволяет ему читать в сердцах, узнавать напрямую сокровенного внутреннего человека и так преодолевать часто обманчивую видимость, замечая в своем духовном чаде то, что неведомо ему самому, его неосознанные недуги, его тайные склонности и помыслы. «Тот, кто совершенно очищен, видит душу ближнего — не ее саму, но то, к чему она расположена», — замечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>94</sup>, а преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Имеющий духовное видение и такое же разумение, когда замечает кого-либо, встречает его и часто с ним беседует, видит его душу: если не самую сущность, то по меньшей мере ее состояние, качества и склонности. Итак, если он сочтен достойным причастия Святому Духу, то такое знание он обретает именно в Его созерцании»<sup>95</sup>. Это богодухновенное знание ни в коей мере не служит духовному отцу для того, чтобы судить или а fortiori порицать духовное чадо (от этого он храним бесстрастием). Оно позволяет ему только поставить более точный диагноз и таким образом определить наиболее подходящее лечение. Духовный отец, как говорит святитель Ириней Лионский, «открывает тайны людей исключительно для их пользы»<sup>96</sup>.

Однако различие — не единственное качество, которым должен обладать духовный отец. Если, достигнув бесстрастия, он обладает всеми добродетелями (а последние, как мы увидим, соотносятся с первым), то среди них есть такие, которые особенно его отличают в его деятельности.

В первую очередь следует назвать смирение — условие и вместе с тем признак подлинного духовного отцовства<sup>97</sup>. Это смирение особенно передается через присущее духовному отцу ощущение, что сам он является грешником

93. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 33, 31 и далее. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 5.

94. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 79. Ср.: Там же. 26, 64.

95. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 28, 348 и далее.

96. Ириней Лионский, *свт.* Против ересей 5, 6, 1.

97. Ср.: Апостолы Eth. Coll. 13, 6; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 15; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 14.

в не меньшей степени, чем тот, кого он врачует и ведет<sup>98</sup>. Это заставляет его испытывать ту же боль, что испытывает и чадо. Поэтому святитель Иоанн Златоуст замечает: «В лечении тела тот, кто режет по живому, не чувствует боли от операции. Несчастный, которого оперируют, — единственный, кого раздирает острая боль. Не так с врачеванием души ... тот, кто говорит, первым чувствует боль, когда исправляет других»<sup>99</sup>.

Со смирением духовного отца напрямую связано, как мы видим, сострадание, испытываемое к тем, кого он врачует<sup>100</sup>. Оно сопровождается полным самоотречением, которое ведет его «к полному пренебрежению собственной персоной ради пользы других»<sup>101</sup>, к тому, что он *полагает душу свою за друзей своих* (Ин. 15, 13)<sup>102</sup>. Это сострадание заставляет духовного отца чувствовать себя ответственным за тех, кто доверяется ему ради исцеления<sup>103</sup>, заставляет его, по завету апостола Павла, нести их бремя<sup>104</sup> и принимать на себя их недуги<sup>105</sup>, по подобию Христа, Который взял на Себя недуги человечества<sup>106</sup>.

Сострадание — одно из проявлений любви к ближнему, которая должна вдохновлять подлинного духовного отца<sup>107</sup> и которая выражается в его доступности в любой момент<sup>108</sup>, в огромном терпении, в великой кротости<sup>109</sup> и в снисходительности. Святые, как замечает авва Дорофей, «не ненавидят грешника, не осуждают его и не избегают его. Напротив, они сострадают, подбадривают его, утешают, заботятся о нем как о недужной части тела, делают все, чтобы спасти его»<sup>110</sup>. Это отношение и является условием действенности врачевания, как подчеркивает преподобный Исаак Сирин: «Если ты желаешь исцелять больных, знай, что люди, затронутые болезнью, более имеют нужду в заботе, чем в наказании ... Начало премудрости Божией — снисходительность и кротость, которая свойственна широкой душе и несет недуги других. Действительно, сказано: *Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных* (Рим. 15, 1), и еще: *Если и впадет человек в ка-*

98. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 29. Читая «Апофтегмы», можно увидеть, что отцы очень часто начинают отвечать тем, кто пришел за советом, формулой: «Простите меня...».

99. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о том, что говорить народу с угодливиостью опасно 1.

100. Ср.: Иоанн Пророк, *прп.* Ответы 312; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 6, 76; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 13; Иоанн Златоуст, *свт.* Там же.

101. Григорий Назианзин *свт.* Слова 2, 54.

102. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 57.

103. Об ответственности духовника см., например: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 55; Слово особенное к пастырю 56; 57; 60.

104. Ср.: Гал. 6, 2; Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 60.

105. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 58; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о том, что говорить народу с угодливиостью опасно 1.

106. Ср. Мф. 8, 17.

107. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 28.

108. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иоанн Колов 19; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 484 (481).

109. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 14.

110. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 6, 76.

кое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости (Гал. 6, 1)»<sup>111</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов, упоминая те же добродетели, настаивает на таких качествах, как сочувствие и радушие, которыми обладает истинный духовный отец: «Больной должен найти духовного врача... Человечный и сострадательный врач осматривает этого больного. Он понимает слабость своего брата, его зараженность злом, видит его опухоли, он видит больного целиком во власти смерти... Когда духовный врач видит своего брата в описанном состоянии, он не принимается тут же кричать, он не ускользает, говоря ему: "То, чего ты просишь, дурно и смертельно опасно, и я отказываюсь оказывать тебе помощь", из страха, как бы, услышав это, больной не убежал и не пошел к другому, неопытному в его болезнях доктору: от этого больной тут же умер бы. Напротив, врач его удерживает, утешает и при этом являет себя исполненным любви и простоты»<sup>112</sup>.

Духовный отец отнюдь не выбирает себе чад, он должен принимать без различия всех, кто обращается к нему, и быть особенно заботливым, по примеру Христа, в отношении самых тяжелобольных, которые более всех других нуждаются во враче<sup>113</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Ничто не показывает любовь к людям и доброту к нам Творца лучше, чем то, что он оставил девяносто овец ради поисков одной заблудшей»<sup>114</sup>. Итак, будь внимателен, досточтимый отец, и употребляй все свое рвение, всю любовь, весь пыл, всю заботу, все мольбы пред Богом на пользу того, кто совершенно заблуждается и сокрушен. Ибо там, где болезни и раны тяжки, там, без сомнения, и показаны самые сильные лекарства»<sup>115</sup>.

Способность к врачеванию и духовному руководству познается, кроме того, по умению приводить к выздоровлению самых недужных, а к совершенству — наименее одаренных<sup>116</sup>. Как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «врач будет знать, что Бог даровал ему премудрость, когда он сможет исцелять больных, которых не смогли излечить многие другие»<sup>117</sup>.

Тот, кто хочет достичь духовного здоровья и совершенства, должен искать себе обладающего всеми этими качествами врача и руководителя, зная при этом, что подобные люди редки и что в каждом поколении насчитывалось лишь несколько таких людей. Преподобный Иоанн Лествичник многократно советует очень внимательно подходить к выбору духовного отца. Прежде чем взять

111. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 58. О врачевательной действенности терпения см.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Исидор 1.

112. *Симеон Новый Богослов, прп.* Нравственные слова 6, 279 и далее.

113. Ср.: Мф. 9, 12; *Игнатий Антиохийский, свт.* Послание к Поликарпу 2, 1.

114. Ср. Лк. 15, 4.

115. *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 79.

116. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 24.

117. Там же. 23.

это на себя, надо, говорит он, рассмотреть, внимательно изучить, опасаясь «попасть на больного вместо врача, на человека, подверженного страстям, вместо человека бесстрастного»<sup>118</sup>. В любом случае «умение врача должно быть соразмерно тяжести наших язв»<sup>119</sup>. И «когда врач признается нам в своем бессилии, необходимо уйти и найти другого»<sup>120</sup>. Во всяком случае, критерий способностей врача — эффективность лечения, которое он предписывает, и, самое главное, результаты, которых он добивается во врачевании гордости, этой раковой опухоли души: «Если тебе случится найти неизвестные лечебницу и лекаря, веи себя как простой прохожий и втайне разведай все, что там находится. И когда ты начнешь чувствовать некоторую пользу для своих болезней от лечения, получаемого от врачей и сестер, и особенно если они пропишут тебе средство против возвышения ума, которое ты искал, тогда входи покупай его с золотом смирения и подписывай договор на пергаменте послушания»<sup>121</sup>.

Представив те качества, которые надлежит иметь духовному отцу, мы теперь должны показать, как осуществляется его лечебная деятельность.

Духовный врач лечит своих чад прежде всего словом. Ибо, как говорит вдохновленный свыше автор книги Притчей, *язык мудрых врачует* (Притч. 12, 18). А «Апофтегмы» показывают нам, что большинство приходивших к отцам-пустынникам обращались к ним с такими словами: «Отче, скажи нам слово спасения». Они просят не теоретических советов, а истинного облегчения для своей души. А исцеляющая сила слова отцов часто проявляется немедленно, как это видно из житий святых и большого числа апофтегм, из которых мы узнаем о том, что посетители входят к старцам в состоянии печали, подавленности или тревоги, а выходят преисполненными мира и радости<sup>122</sup>. Авва Евагрий, рассказывая о том, как он посещал вместе с другими братьями преподобного Макария, вспоминает «слова, полные жизни и целительной силы для [их] душ, которые сказал [им] великий авва»<sup>123</sup>.

Своими словами духовный отец подбадривает чадо<sup>124</sup>, «увещевает, утешает, врачует его как больной орган»<sup>125</sup>. Если он дает ему наставление, то оно носит не абстрактный и умозрительный характер, но конкретный и действенный. Пре-

118. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 4, 6.

119. Там же. 1, 19.

120. Там же. 4, 77.

121. Там же. 4, 103.

122. Ср.: Притч. 12, 25. См., например: *Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония* 87.

123. Апофтегмы Ам 222, 5.

124. Ср.: *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 13, 146; *Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония* 15.

125. *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 6, 76.

подобный Иоанн Кассиан подчеркивает исцеляющую<sup>126</sup>, а также профилактическую силу такого наставления: «Как самые опытные из врачей обычно не довольствуются тем, что лечат имеющиеся в наличии болезни, но исходя из своего мудрого опыта опережают будущие болезни и предупреждают их спасительными предписаниями и средствами, так и эти подлинные врачеватели душ, в духовном собеседовании заранее разрушая как бы небесным противоядием болезни сердца прежде, чем они появятся, и не позволяя им расти, открывают [чадам] причину страстей, которые им угрожают, и средства, которые приносят здоровье»<sup>127</sup>.

Духовный отец врачует не только словами. Проявляя по отношению к чадам непрестанную заботу, он молится<sup>128</sup>, чтобы на них сошла исцеляющая благодать Божия. «Отче, помолись обо мне» — вот формула, которой очень часто духовное чадо начинает или завершает беседы с отцом. Впрочем, преподобный Иоанн Газский советует следующее: «Нужно испрашивать молитв у наших отцов, ибо сказано: *Молитесь друг за друга* (Иак. 5, 16), и еще: *Иисус же сказал им в ответ: не здоровые имеют нужду во врачех, но больные* (Лк. 5, 31) ... И чтобы попросить молитв, говори так: «Авва, мне плохо, умоляю тебя, молись обо мне, ибо ты знаешь, что я имею нужду в милосердии Божиим!»»<sup>129</sup>. Одна из причин этой просьбы заключается в том, что *молитва праведного*, каковым является духовный отец, *много может* (Иак. 5, 16), так как его святость позволяет ему получать от Бога то, что его чадо получить еще не достойно. Это не освобождает последнего от необходимости молиться самому<sup>130</sup>, но он знает, что его просьба будет скорее услышана, если он попросит Бога исполнить ее «по молитвам его отца». Тогда он сможет сказать, как тот брат: «По его молитвам Бог вернул мне здоровье»<sup>131</sup>.

Также духовный отец действует своим примером. Совершенно сообразуясь с волей Божией, он показывает чадам каждым своим действием, своим отношением и поведением, как им самим с ней сообразовываться. По замечанию преподобного Иоанна Лествичника, «все смотрят на него как на образец и рассматривают его слова и поступки как правило и как норму»<sup>132</sup>. Эту силу примера упоминает сам апостол Павел, когда наставляет: *Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их* (Евр. 13, 7). Это часто подчеркивают и святые отцы<sup>133</sup>.

126. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 81.

127. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 2.

128. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 65.

129. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 544 (541).

130. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 16.

131. Апофтегмы N 509–510.

132. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 27.

133. Ср.: Апофтегмы. Алфавитная серия. Исаак из Келлий 2; Агм 2, 318 (83) В. Замечания в этом же духе можно встретить во многих других изречениях и в житиях святых.

Следует отметить, что пример, являемый духовником в его словах, поступках и образе действий, обладает действенной силой, способной преобразовать тех, кто с ним общается. Подлинный духовник обладает боговдохновенной силой<sup>134</sup>, которая проявляется через его простое присутствие<sup>135</sup>; ее врачующую силу подчеркивает преподобный Иоанн Лествичник<sup>136</sup>. Эта боговдохновенная сила, которая исходит от духовного отца, есть не что иное, как проявление обитающей в нем Божественной благодати. Как часто указывают святые отцы, старец говорит и действует в Боге, его слова и действия вдохновлены Духом Святым, Бог говорит его устами и действует через него<sup>137</sup>.

Эта сила свыше дает [духовному] отцу исключительную власть действовать, приходя на помощь своим чадам в трудностях на духовном пути<sup>138</sup>. И именно она позволяет ему «врачевать болезни, которые не могут исцелить многие другие»<sup>139</sup>. Стоит отметить, что часто, по смирению, духовный отец «может подавать страждущим облегчение так, что они этого не ощущают, и втайне»<sup>140</sup>.

Однако духовный отец не навязывает силу, которую получает в дар от Бога. Он воздействует только тогда, когда его духовное чадо по собственной воле позволяет ей действовать в нем. Она не только не исключает соработничества — она подразумевает его. Вот почему врачевательное действие духовного отца проявляется прежде всего через лечение, которое он предписывает чаду и которое тот должен применить. Оно будет тем более эффективно, чем более усердия будет прикладывать последний.

Для лечения, предписываемого духовным отцом, всегда характерно совершенное его соответствие личности больного, его частной ситуации, его нынешнему состоянию и склонностям<sup>141</sup>. Духовный отец, отмечает преподобный Иоанн Лествичник, «должен присматривать и выбирать средства соответствующим образом»<sup>142</sup>. «В лечении тела, — говорит о том же святитель Григорий Нисский, — единственной целью врачевания является исцеление больного. Однако имеются различные виды лечения, соответствующие различным болезням. Таким же образом и болезни души весьма различны, и способ их лечения

134. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 93.

135. Ср.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Антоний 27.

136. *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 13.

137. Ср.: Апостегмы Ам 200, 5; *Иоанн Газский, прп.* Ответы 364 (361); 369 (366); 383 (380); *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 61.

138. *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 3.

139. Там же. 23.

140. Там же. 54.

141. Ср.: *Игнатий Антиохийский, свт.* Послание к Поликарпу 2, 1; Апостегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3; Пимен 22; Апостегмы Амт 2, 114 (40) А; *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 16; 33; 55; 94; *Иоанн Мосх, блж.* Луг духовный 78.

142. *Иоанн Лествичник, прп.* Слово особенное к пастырю 36.

должен быть приспособлен к этому, чтобы лекарство воздействовало на причину болезни»<sup>143</sup>. Святитель Иоанн Златоуст уточняет: «Для исцеления души, как и для исцеления тела, недостаточно подобрать средство от болезни, нужно еще и применить его в подходящее время»<sup>144</sup>.

Итак, как советует святитель Григорий Назианзин, «врач будет рассматривать места, обстоятельства, возраст, время и другие вещи подобного рода»<sup>145</sup>. Как он объясняет, «поистине в применяемых нами видах лечения одно и то же средство не всегда и не для всех весьма спасительно или весьма опасно... Напротив, тот или иной режим хорош для одних и полезен им, тогда как противоположный режим имеет такое же воздействие на других. Это зависит, как представляется, от обстоятельств, от событий и от того, что позволяет характер пациента. Охватить все составляющие с наибольшей точностью, чтобы суметь описать это лечение в одном трактате, невозможно, каковы бы ни были приложенные усердие и ум: только события и сам опыт сообщают их медицинской практике и врачу»<sup>146</sup>. «Так же, — отмечает он, — как телу не дают одного или того же лекарства и одной и той же еды и каждый, получая свое собственное лечение в зависимости от того, в добром ли он здравии или страдает от болезни, так и души врачуют на основе различных принципов и методов. Об эффективности лечения свидетельствуют сами пациенты. Слово подталкивает одних, пример наставляет других. Острый укол требуется этим, удила — тем. Одни медлительны и с трудом поддаются, когда их подталкивают ко благу: таким нужно, чтобы потрясение от слов пробудило их»<sup>147</sup>. «Одним полезна похвала, другим — порицание, если его употребить к месту. Но щедро, не вовремя и не к месту раздаваемые оба этих способа губительны. Одних возвращают на прямой путь поощрением, других — выговором»<sup>148</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник также свидетельствует: «Порой то, что является лекарством для одного, становится ядом для другого, а иногда то, что назначают одному и тому же человеку, оказывается для него лекарством, если момент благоприятен, но, данное не вовремя, оно становится ядом»<sup>149</sup> — и приводит такой пример: «Я видел неумелого лекаря, который, смиряя итак уже глубоко подавленного больного, сумел лишь вогнать его в отчаяние. И видел я лекаря умелого, оперирующего гордое сердце скальпелем смирения и очистившего его таким образом от всей заразы»<sup>150</sup>. Также он советует: «Мы

143. Цитируется по: *Entralgo L. Maladie et culpabilité*. Paris, 1970. P. 87.

144. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 17.

145. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 18.

146. Там же. 2, 33.

147. Там же. 2, 30.

148. Там же. 2, 31.

149. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 20.

150. Там же. 26, 21.



должны считаться с местом, манерой обращения и с привычками [больных] ... ибо они крайне различны и непохожи. Часто самый ослабленный оказывается при этом и самым смиренным в сердце, поэтому ему требуется лечение более мягкое со стороны духовных врачей. Обратное также очевидно»<sup>151</sup>.

Духовный врач непосредственно определяет соответствующее лекарство именно потому, что научен собственным опытом, но еще и потому, что наделен даром различения и просвещен Духом Святым<sup>152</sup>. По этим причинам средство не всегда совпадает с ожиданиями больного.

В определенном числе случаев, «где разрушение велико», «необходимо энергичное лечение»<sup>153</sup>, которое духовный врач должен применить с твердостью, несмотря на колебания больного. Это замечает, например, святитель Киприан Карфагенский: «Иерей Господень должен применять целительные средства. Плох тот врач, который мягко лечит вспухшие нарывы и позволяет яду распространяться по внутренним частям тела. Рана должна быть вскрыта и разрезана, и после удаления зараженных частей необходимо применить энергичное лечение. И даже если больной возражает, кричит и жалуется, оттого что не может терпеть боли, он впоследствии поблагодарит доктора, как только почувствует себя здоровым»<sup>154</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник без колебаний советует духовному врачу: «Огорчи больного на некоторое время из опасения, как бы его болезнь не стала хронической и он не умер»<sup>155</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, считает, что в случаях, когда больной может оказаться настроенным против лечения, которое противоположно его ожиданиям, хотя и правильно на самом деле, и станет искать того, что противоречит его интересам, тогда врач может схитрить: «Больной идет искать духовного врача, ошавевший от страдания, с помутившимся рассудком. Он ищет не столько лечения, сколько того, что ему навредит, то есть того, что усугубит боль и вскоре повлечет за собой смерть ... Когда духовный врач видит своего брата в описанном состоянии, он не принимается тут же кричать и тем более не убегает, говоря: "То, чего ты просишь, плохо и смертельно опасно, и я отказываюсь помогать тебе". Напротив, он его удержит, утешит, преисполнится одновременно и любви и простоты, чтобы убедить его в том, что как раз при помощи просимых лекарств он будет лечить его и исполнит его желание. Так бывает с больными, которые тяжело поражены в душе и, неся свои тяжкие страдания, ищут все же лишь того,

151. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 48.

152. Ср.: Исидор Пелусиот, *прп.* Письма 4, 145; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 363 (360).

153. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 1, 34.

154. Киприан Карфагенский, *свт.* О падших 14.

155. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 30.

что усугубляет недуг. И беда каждого, возможно, состоит в том, что там, где необходимы диета и воздержание от того, что нравится, люди скорее ищут, как бы удовлетворить себя при помощи вредоносных блюд и пресыщения. Именно поэтому, как я только что сказал, опытный врач не соглашается тут же с просьбами пациента, но обещает удовлетворить все его требования. Больной, убежденный в том, что это хорошо, преследует предмет своих желаний, а доктор скрывает лекарства. Один, радостный, ждет и терпит; второй, хитрый, показывает ему то, что очень похоже на предмет его поисков, но по существу совершенно иное по вкусу и неожиданному воздействию. Как только больной прикасается к лекарствам, так их единственный контакт, вопреки всем ожиданиям, уже оказывает на него воздействие. В то время как опухоль уменьшается, рана полностью исчезает и больной уже не может и помыслить о том, что прежде воспаляло вожделение. Нужно видеть это абсолютно необъяснимое чудо и подивиться ему: только лишь своей помощью и самим видом медицинских препаратов, без всяких иных воздействий, врач делает так, что здоровье возвращается к больным, раны и опухоли уменьшаются, огонь жажды утихает. Измученные желанием вредной и нездоровой пищи, больные, напротив, хотят теперь того, что полезно. И вот уже повсюду рассказывают о чудесах врача и дивных приемах его искусства»<sup>156</sup>.

Эти последние случаи касаются главным образом отдельных медицинских вмешательств и не должны заставлять нас забыть, что духовное врачевание в целом требует, как мы уже сказали, деятельного и постоянного сотрудничества больного. Это предполагает, что он относится к своему духовному отцу подобающим образом<sup>157</sup>. Старательно выбрав его, он должен быть ему верным. «Они заслуживают самого тяжкого наказания со стороны Господа — те больные, которые, воспользовавшись опытом врача и получив пользу от его лечения, покидают его, чтобы предпочесть другого, не дождавшись полного исцеления», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>158</sup>. Эта верность — условие преемственности в лечении, без которого оно не сможет быть эффективным, ибо лечение, которое позволяет обрести духовное здоровье, всегда длительно и страдает от любого перерыва.

Уточнив это, мы можем сказать, что послушание является первым долгом духовного чада по отношению к духовнику. Сам апостол Павел призывает к этому: *Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны* (Евр. 13, 17). Святые отцы часто называют послушание путем, ведущим непосредственно к духовному

156. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 279 и далее.

157. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 39.

158. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 79. Ср.: Там же. 4, 103.

исцелению и ко спасению<sup>159</sup>, навверняка приводящим к самым высоким ступеням духовной жизни<sup>160</sup>, путем, который указал Сам Христос, повинуясь Своему Отцу *до смерти крестной* (Флп. 2, 8)<sup>161</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник говорит о «лекарстве послушания»<sup>162</sup>. Послушание своему духовнику позволяет человеку, в частности, отречься от собственной воли<sup>163</sup>, которая является одним из основных источников его болезни, основанием гордости. Следовательно, она помогает ему стяжать смирение<sup>164</sup>, которое, как мы увидим, представляет собой одну из самых основных добродетелей, одни из главных врат Божественной благодати. Также человек может благодаря смирению быстро достичь духовной беспопечительности<sup>165</sup>, которая есть полное отсутствие беспокойства о вещах мира сего, а значит, форма отстранения от противоположного тому, что благоприятствует привязанности к Богу, а еще — состояние внутреннего мира, соответствующее безмолвию в самом высоком смысле<sup>166</sup>.

Послушание, следует уточнить, должно быть всецелым. Оно исключает споры<sup>167</sup> с духовным отцом и его осуждение в чем бы то ни было<sup>168</sup>. Оно подразумевает, что на него полагаются во всем<sup>169</sup>. Это означает, что нужно представлять на суд духовного отца и на его волю все свои поступки, вплоть до мельчайших и на вид самых незначительных, совокупность которых, однако, составляет наше бытие и которые все до единого обретают значимость в плане отношений человека с Богом и его духовного будущего. Преподобный Антоний Великий говорит даже, что «по мере возможности надо, чтобы монах поверял старцам число шагов, которое он проходит, и число капель воды, которую он пьет в келье, чтобы знать, не согрешает ли он в этом»<sup>170</sup>. А fortiori, духовный сын должен дове-

159. Ср.: *Дорофей Газский, прп. Послания 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14; 15.*

160. *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.*

161. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 62; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.*

162. *Иоанн Лествичник, прп. Лестница 26, 22.*

163. Ср.: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.*

164. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лестница 4, 115; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 61.*

165. Ср.: *Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8.*

166. Ср.: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14; 15.*

167. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 55; Огласительные слова 20, 45 и далее; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.*

168. Ср.: *Дорофей Газский, прп. Послания 2, 187; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8; Иоанн Лествичник, прп. Лестница 4, 8; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 24; 25; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.*

169. Ср.: *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 68; Послания 2, 187; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8.*

170. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 38. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 4, 25 и далее.*

рять духовному отцу каждый из своих помыслов и не скрывать ничего из своей внутренней жизни, но предавать ее в его руки<sup>171</sup>. Таким образом, откровение помыслов в рамках духовного врачевания и руководства, как мы увидим, приобретает первостепенное значение. Здесь мы ограничимся тем, что приведем замечание преподобного Иоанна Лествичника: «Врач не может исцелить пациента, если тот прежде не придет к нему за советом и, доверившись полностью, не покажет ему свои язвы»<sup>172</sup>.

Это замечание обнаруживает, что послушание духовному отцу — не подчинение навязанному авторитету. Оно основано скорее на вере<sup>173</sup>, на доверии<sup>174</sup> и особенно на любви<sup>175</sup>. Всецелое уважение к свободе духовных чад в конечном счете является свойством подлинных духовников, которые более предлагают, нежели навязывают, более рекомендуют, нежели приказывают, следуя совету апостола Петра: *Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно... не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду* (1 Пет. 5, 2–3) — и умея постепенно становиться незаметными для своих чад по мере того, как те продвигаются к возрасту мужа, зрелого во Христе (ср. Еф. 4, 13), следуя по отношению к каждому человеку примеру святого Иоанна Крестителя: *Ему должно расти, а мне умиляться* (Ин. 3, 30).

171. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 15.

172. Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 39.

173. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 15.

174. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 180; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 7.

175. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 19. Множество других ссылок и цитат можно найти в работе: Hausherr I. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome, 1955. P. 201 и далее.

## ГЛАВА 4

# ОТКРОВЕНИЕ ПОМЫСЛОВ

Во взаимоотношениях духовного отца и духовного чада, а также в духовном врачевании, которому они дают место, откровение помыслов (ἐξαγόμεναις τῶν λογισμῶν) играет основополагающую роль.

Эта практика в чем-то, на первый взгляд, близка к исповеди. Однако она весьма сильно от нее отличается. Тогда как исповедь — это таинство, откровение помыслов таковым не является, поэтому оно связано с обращением не обязательно к священнику, но к духовному отцу, который может быть как священником, так и просто монахом, способным его совершать в силу своего духовного опыта. Хотя часто духовным отцом, которому открывают помыслы, и священником, которому исповедуются, является один и тот же человек, порой в этих двух довольно различных практиках люди прибегают к двум различным людям. Если исповедь состоит в том, чтобы открыть свои грехи Богу в присутствии священника — который, как говорится в православном чинопоследовании исповеди, есть всего лишь свидетель — и получить разрешение от них, то откровение помыслов заключается в рассказе о своих мыслях, которые не обязательно являются грехами, дабы раскрыть собственное внутреннее состояние и получить наставления, необходимые для возрастания на духовном пути исцеления и спасения.

Разговор об откровении помыслов мог бы натолкнуть на мысль, что эта практика отчасти схожа с психоаналитической. Но следует отметить одно существенное различие: для того, кто открывает [старцу] помыслы, речь не идет о воспоминании своего прошлого. Святые отцы даже осуждают подробное воспоминание о прошедшем в силу множества нежелательных последствий, то есть опасностей, которые оно влечет за собой. Преподобный Марк Подвижник, например, пишет: «Вредно ... вспоминать подробно свои бывшие грехи, ибо если они рождают печаль, то удаляют от надежды, если же, напротив, воображаются

без печали, то опять влагают внутрь прежнее осквернение»<sup>1</sup>. И он же отмечает: «Когда ум благодаря отречению от себя воспримет несомненную надежду, тогда враг под предлогом исповедания изображает перед ним картину прежних грехов, дабы опять возгреть страсти, по благодати Божией уже забытые, и этим тайно повредить человеку. Ибо даже если дух просветлен и исполнен отвлечения к страстям, он обязательно станет помраченным, единожды вновь вовлечшись в прежние поступки. Если его душа нечиста и привержена удовольствиям, то он неминуемо будет охотно беседовать с прилогами, так что такое воспоминание станет на деле не исповеданием, а страстным приражением»<sup>2</sup>.

Итак, помыслы, которые следует открывать, — помыслы настоящего момента. Неважно, какие именно, — те, что повторяются, или те, которые достаточно прочно гнездятся в душе. Преподобный Иоанн Газский советует одному из своих собеседников: «Не нужно спрашивать обо всех помыслах, зарождающихся в сердце, ибо они в нем как прохожие. А надо спрашивать о тех, которые остаются и ведут войну с человеком»<sup>3</sup>. «Если помысел не уходит и нападает на тебя, поведай о нем своему духовному отцу», — наставляет преподобный Варсонофий Великий<sup>4</sup>. Это как раз такие помыслы, которые смогут дать ему знаки, свидетельствующие о состоянии, затруднениях, порывах, внутренних устремлениях и склонностях духовного чада, о внушениях, которым он подвергается от собственного вожделения<sup>5</sup> и от прямых бесовских нападений. Помыслы этой природы равно могут открыть слабые стороны души, ее уязвимые места, на которые охотнее всего ополчаются бесы, ее выздоравливающие области, где существует опасность повторного падения, или, что чаще случается, ее еще больные части.

Однако в более широком смысле ἐξαγύρευσις (греческий термин шире по значению, чем привычное для нашего языка выражение «откровение помыслов») состоит в том, чтобы поведать о всяком смущающем помысле, о всяком непривычном состоянии, о всяком сомнении, обо всем, что может беспокоить или волновать. Также откровение помыслов позволяет узнать некоторые подробности образа жизни, дабы удостовериться в их значении, принимая во внимание их влияние на духовную жизнь.

На практике существуют различные виды откровения помыслов. Некоторые рекомендуют совершать его по меньшей мере каждый день. Преподобный

1. *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 139.

2. Там же. 140.

3. *Иоанн Газский, прп.* Ответы 165 (90).

4. *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 215 (142).

5. Ср.: *Иак.* 1, 14; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 256 (253); Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 45.

Симеон Новый Богослов советует прибегать к нему каждый час<sup>6</sup>. Откровение помыслов может совершаться и еще чаще, даже неограниченное число раз в течение одного дня, что явствует из примера ученика, который одиннадцать раз подряд посетил своего авву и не получил от него за это ни единого упрека<sup>7</sup>. Частота может быть меньшей и должна зависеть только от частоты возникновения помыслов и возможности общаться с духовным отцом. В некоторых монастырях для этой практики отведены специальные часы. Если нет возможности увидеться с духовником сразу же, рекомендуется записывать помыслы по мере того, как они возникают<sup>8</sup>, уточняя момент и обстоятельства их появления, чтобы иметь возможность рассказать о них потом со всей необходимой точностью.

Эта практика предполагает очевидным образом непрестанное внимание и трезвение по отношению к состояниям и движениям своей души.

Прежде всего, важно следовать правилу незамалчивания: ничего не скрывать, стараться ничего не забыть, не обойти, не исказить или не представить в ином свете, но говорить совершенно свободно, без всякого стыда или страха. «Как Богу, говори [духовному отцу] свои помыслы... не утаивая ничего», — советует преподобный Симеон Новый Богослов<sup>9</sup>. «Не нужно замалчивать одни вещи и рассказывать другие, но надо открывать всё и во всем просить совета», — наставляет авва Дорофей Газский<sup>10</sup>. «Если вопрошаешь старца о помысле, открывай ему помысел свободно», — советует авва Исаия Отшельник<sup>11</sup>. «Свобода в отношении помыслов, — уточняет преподобный Иоанн Газский, — означает, что вопрошающий должен полностью открывать помысел тому, кого спрашивает, ничего не скрывать, не исказить в чем бы то ни было из стыда, не приписывать помысел другому, но себе самому, как он есть. Это вредит больше, чем представление помысла в ином свете»<sup>12</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан учит: «Не будем слишком стыдливы, передавая старцам помыслы, возникающие в нашем сердце, несмотря на завесу, которой ложный стыд хотел бы их прикрыть»<sup>13</sup>.

Как раз тогда, когда речь идет об откровении помыслов, надо победить множество очагов внутреннего сопротивления, которые возникают, в частности, от гордости<sup>14</sup>, тщеславия<sup>15</sup> и от основанных на этих двух страстях страха

6. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 26, 299–303.

7. Жизнь Отцов 5, 5, 13 // PL 73, 876CD.

8. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 43.

9. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 4, 27–28.

10. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 61.

11. Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 4, 3.

12. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 375 (372).

13. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 11. Ср.: О правилах общежительных монастырей 4, 9.

14. Ср.: Апостолы N 592/50.

15. Ср.: Аммон, *прп.* Поучения 4, 24.

осуждения или боязни упреков<sup>16</sup>. Равно следует побеждать и внушения бесов, ожесточенно нападающих, чтобы помешать этой практике<sup>17</sup>, которая для них особенно страшна, ибо разоблачает их козни<sup>18</sup>. Обычно они противостоят откровению помыслов, пытаясь уверить в его бесполезности, как хорошо показывает свидетельство брата, который, с другой стороны, достоин уважения за то, что подчеркивает, насколько пренебрежение этой практикой препятствует исцелению души: «Я имел в душе страсть, которая мной владела. Услышав, что авва Зенон многих исцелил от нее, я захотел найти авву и открыться ему... Часто... я отправлялся к старцу, чтобы рассказать ему все, но враг не давал мне говорить, насаждая стыд в моем сердце и говоря: “Раз ты знаешь, как себя исцелить, к чему говорить об этом? И в самом деле, ведь ты не пренебрегаешь собой, ты знаешь, что сказали святые отцы”. Вот что внушал мне враг, чтобы я не открыл своей болезни врачу и не исцелился... Наконец, удрученный и плачущий, я сказал своей душе: “Доколе же, несчастная душа, ты будешь упорствовать в нежелании исцелиться? Люди, живущие далеко, приходят к старцу и исцеляются, а ты, бесстыжая, живя совсем рядом с врачом, не вылечилась у него?”»<sup>19</sup>

Откровение помыслов не только полезно — оно необходимо для духовного возрастания. Святитель Василий Великий учит: «Каждый... если хочет по меньшей мере добиться значительного успеха и жить согласно заповедям Господа нашего Иисуса Христа, не должен прятать ни одного своего душевного движения в глубине души. Напротив, должно обнажать тайны сердца перед теми, кто получил послушание ухаживать за больными с доброжелательностью и сочувствием»<sup>20</sup>. Некто из святых отцов утверждал даже, что «нет другого верного пути ко спасению, кроме одного: каждый должен поведать собственные помыслы отцам, наделенным даром различения»<sup>21</sup>. Преподобный Феодор Студит говорит о том же: «Пусть знают все, что для спасения (и для совершенства в том числе) нет средства, сравнимого с откровением помыслов, равного ему в быстроте действия»<sup>22</sup>.

Особенно следует подчеркнуть лечебную и профилактическую ценность этой практики, которая в сфере духовного врачевания приобретает первостепенное значение.

Откровение помыслов позволяет получить от духовного отца указания о духовном значении и ценности того, что ему открывается, а также советы касательно правильного поведения. Настоящий духовный отец, бесстрастный и наделенный

16. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 12; 13.

17. Ср.: Апостолы Н 509–510; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 4, 75.

18. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 64; 65; 66.

19. Апостолы Н 509–510.

20. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 26.

21. Апостолы // Paul Evergetinos. *Συνταγμα*. Constantinople, 1861. P. 68. Col. 1.

22. Феодор Студит, *прп.* Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. С. 176 (греч. текст)).



способностью к различению, способен вынести объективное суждение о том, что ему рассказывают. Просвещенный Духом Святым, он может подать надлежащий совет: например, сказать, какова природа того или иного помысла, что за ним скрывается, какие последствия он может повлечь за собой, нейтрален он или нехорош и как в таком случае нужно ему противостоять и с ним бороться. Исходят ли эта мысль, это побуждение, порождающие действие, от беса, или в них можно увидеть ангельское вдохновение и последовать ему? Возникающее многократно представление, желание, рождающееся в сердце в тех или иных обстоятельствах, движение души — невинны ли они, согласны ли с волей Божией, нейтральны, дурны?<sup>23</sup> Советуясь с духовным отцом, можно получить точный ответ на эти вопросы, который поможет избежать вредоносных сомнений, заблуждений и иллюзий собственного суждения, сетей собственной воли, которая заставляет человека вести себя в соответствии с собственными нормами и желаниями вместо того, чтобы пребывать в согласии с волей Божественной. В конечном счете святые отцы рекомендуют практику откровения помыслов именно из-за опасностей, которые таит в себе следование собственному суждению.

Так, преподобный Антоний Великий пишет: «Я знал монахов, которые после великих трудов пали и дошли до безумия из-за того, что рассчитывали на свои труды и из-за ложных умозаключений избегали заповеди того, кто сказал: *Спроси отца твоего, и он возвестит тебе* (Втор. 32, 7)»<sup>24</sup>. Преподобный Пахомий Великий даже говорит, что, не поведав о своем внутреннем состоянии духовному отцу, «многие умертвили себя, бросившись с высокой скалы в приступе безумия: одни — вспоров себе живот ножом, кто-то еще — иным образом. Ибо это великая ошибка — не открывать тут же свой недуг тому, кто наделен знанием»<sup>25</sup>.

Подобные заблуждения чаще всего вызваны бесовским воздействием, которому человек становится легко подвержен из-за подчиненности собственной воле. «Если человек не поверяет всего, что в нем есть... то диавол раскроет в нем собственную волю, которая ему поможет повергнуть человека», — предупреждает авва Дорофей Газский<sup>26</sup>, отмечая также, что того, «кто полностью полагается на собственное разумение, враг изменяет по своей воле»<sup>27</sup>. Откровение помыслов, при котором человек полагается на суждение и волю своего духовного отца, является поэтому как бы эффективной профилактикой всех расстройств, которые в данной ситуации может вызвать бесовское воздействие. «Эта практика, — пишет Иоанн Кассиан, — не только научит... идти прямо

23. Очень много примеров откровения помыслов и вопрошания со стороны духовника в «Ответах» прпп. Варсонофия Великого и Иоанна Газского.

24. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 37.

25. Первое житие преподобного Пахомия Великого 96.

26. *Дорофей Газский, при.* Душеполезные поучения 5, 62.

27. Там же. 5, 63.

по тропе подлинного различия. Ею [человек] приобретет настоящий иммунитет от всех ухищрений и козней врага. Невозможно впасть в заблуждение, если ценишь не собственное суждение, а примеры старцев, правило их жизни. И вся ловкость беса не справится с простотой человека, который неспособен из ложного стыда скрыть какой-либо из своих помыслов, рождающихся в сердце, но полагается на зрелое суждение старцев, чтобы знать, должен он их принять или отвергнуть»<sup>28</sup>. Авва Дорофей Газский советует: «Пусть душа пребывает в безопасности, открывая всё и слыша о себе от кого-то сведущего: “Делай то и не делай этого. Это хорошо, а то дурно. Это обоснованно, а то — своеволие”. И еще: “Сейчас не время делать это”, а в другой раз: “Сейчас как раз вовремя”. Тогда диавол уже не найдет, под каким предлогом навредить душе или заставить ее пасть, поскольку она постоянно имеет руководство и защищена отовсюду»<sup>29</sup>.

Скрытые помыслы сами по себе служат точкой опоры для бесовского воздействия, и большинство из них внушаются бесами с этой целью. Так, патриарх Антоний Студит отмечает: ничто не дает столько власти бесам и вражеским внушениям, как собеседования с ними в сердце<sup>30</sup>, а авва Пимен, пересказывая поучения аввы Иоанна Колова, говорит, что вследствие этого «враг ни о ком так не радуется, как о тех, кто не открывает свои помыслы»<sup>31</sup>. Преподобный Феодор Студит учит: «Вы знаете, сколь многочисленны ухищрения и уловки диавола. Избежать их можно только через откровение помыслов»<sup>32</sup>.

Откровение помыслов позволяет, в частности, избегать тех грехов, которые порождаются скрытыми помыслами. «Откуда среди вас... эти неразумные действия?... Не оттого ли, что вы не открываете себя, но скрываете свои дурные помыслы?» — вопрошает преподобный Феодор Студит<sup>33</sup>. Он же замечает: «Начало и корень ошибок, которые мы допускаем, — это дурной помысел»<sup>34</sup>. Откровение помыслов позволяет также воспрепятствовать усилению страстей, уже присутствующих в человеке, или образованию новых, которое происходит вследствие того, что помыслам позволяют повторяться.

Наконец, оно помогает избежать помыслов, которые, оставаясь в душе, подтачивают ее, разрушают и влекут за собой множество патологических последствий для внутренней жизни именно потому, что остаются скрытыми. Ведь неоткрытые помыслы продолжают жить в душе, часто неслышно и незаметно,

28. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 10.

29. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 5, 64.

30. Цитируется по: Hausherr I. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome, 1955 (*Orientalia Christiana Analecta* 144). P. 159.

31. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 103.

32. Феодор Студит, *прп.* Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. Спб., 1904. С. 533).

33. Феодор Студит, *прп.* Малый катехизис 133 (éd. E. Auvray. Paris, 1891. P. 464).

34. Там же.

укореняются в ней, развиваются и мало-помалу ее отравляют. В итоге они пленяют ее, и из этого плена ей будет вырваться тем труднее, чем дольше она не будет реагировать на эти помыслы или медлить с их открытием. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан говорит о «тирании скрытых помыслов» и о «жестоком насилии, которое они производят, пока их оставляют скрытыми»<sup>35</sup>. Один старец обобщает так: «Если тебе не дают покоя нечистые помыслы, не скрывай их, но тут же говори духовному отцу... Ибо, по мере того как помыслы скрывают, они множатся и набирают силу... И как червь [точит] дерево, так дурной помысел разрушает сердце»<sup>36</sup>. Похожий совет дает и преподобный Феодор Студит: «Я призываю вас, по слову Писания<sup>37</sup>, раскрывать тайны сердца. Ибо невозможно, чтобы червивое растение не погибло, а душа, скрывающая змею, — я хочу сказать, что-то неясное, — не разложилась бы, не наполнилась червями и в конце концов не испортилась бы полностью. Итак, умоляю, каждый из вас пусть отвергает скрывающееся в нем тление»<sup>38</sup>.

Святые отцы настаивают: тот, кто не открывает своих помыслов, становится больным или же поддерживает либо усугубляет свои болезни. «Тот, кто скрывает [свои дурные помыслы от духовного отца], тут же начинает блуждать в пустынях без дорог», — замечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>39</sup>. Неоткрытие помыслов развивает болезни, напрямую с ними связанные, а кроме того, неизбежно оказывается связано с гордостью, которую оно усиливает, о чем сказано у одного из святых отцов: «Тот, кто скрывает свои помыслы, заболевает гордостью»<sup>40</sup>. Вот почему преподобный Пахомий Великий учит нас: «Это большая ошибка — не открывать тотчас свой недуг тому, кто в этом разбирается, до тех пор, пока болезнь не становится хронической»<sup>41</sup>.

Итак, откровение помыслов — единственное средство, которым человек может защитить себя от болезней, которые ему угрожают, а также исцелиться от болезней, которые уже приобрел. «Тот, кто избегает рассказывать о своих помыслах, остается безнадежно больным», — отмечает преподобный Иоанн Газский<sup>42</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан так же утверждает, что когда «мы накапливаем дурные помыслы и краснеем сообщить их старцам, мы лишаем себя возможности получить от них лекарство»<sup>43</sup>. И наоборот, «тот, кто не боится

35. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 11.

36. Апофтегмы N 592/50.

37. Ср. 1 Кор. 14, 26.

38. Феодор Студит, *прп.* Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1904. С. 623).

39. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 4, 51.

40. Апофтегмы N 592/50.

41. Первое житие преподобного Пахомия Великого 96.

42. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 320 (317).

43. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 12.

открывать помыслы перед отцами, изгоняет их далеко прочь»<sup>44</sup>, как учит авва Аммон. Преподобный Иоанн Лествичник обращает наше внимание: «Наши язвы, будучи показанными ... не усугубятся, но, напротив, заживут»<sup>45</sup>. И действительно, «как змея, выползающая из логова, тотчас быстро удаляется, так и дурной помысел, как только его откроешь, исчезает... Кто открывает свои помыслы, тот быстро исцеляется», по слову одного из святых отцов<sup>46</sup>. В Типиконе монастыря Святой Марии Эвергетиды<sup>47</sup> провозглашается: «Теперь настало время откровения помыслов и врачевания болезней вашей души ... Четко называйте [ваши недуги], чтобы ... прийти к совершенному здоровью души»<sup>48</sup>.

Исцеление происходит отчасти благодаря откровению самому по себе. Тот, кто только что открыл свои помыслы, чувствует себя освобожденным от давления, от мрака, который они в нем порождали, от беспокойства, страха, внутренних терзаний, то есть от связанных с этим тоски и отчаяния, испытывает чувство облегчения и умиротворения, ощущает легкость и радость<sup>49</sup>. «Что есть более светлого, чем душа, всегда предающаяся этому деланию? Это знают те, кто испытал, какую надежду, какую неопечительность, какую свободу они обретают! И еще какое отсутствие страха ... какое утешение в борьбе, какое ослабление помыслов и, наконец, какая чистота души!»<sup>50</sup> — восклицает патриарх Антоний Студит.

Особенно настойчиво святые отцы говорят о состоянии духовной неопечительности (*ἀμεριψία*), которую приносит постоянная практика *ἐξαγόρευσις*. Авва Дорофей, вспоминая о том времени, когда его духовным отцом был преподобный Иоанн Газский, пишет: «У меня не было никаких смущений, никаких забот. Если мне случалось иметь помысл, я брал табличку для письма и писал старцу ... и не успевал я закончить письма, как уже чувствовал облегчение и пользу. Таковы были моя неопечительность (*ἀμεριψία*) и мой покой (*ἀνάπαυσις*)»<sup>51</sup>. «Я поверял старцу, авве Иоанну, всё, — рассказывает он далее, — и никогда не попускал себе сделать что-либо, [не спросив] его мнения ... Никогда я не позволял себе последовать за своим помыслом, не посоветовавшись. И верьте мне, братия, я пребывал в великом покое, в великой неопечительности»<sup>52</sup>.

Эти в каком-то смысле сиюминутные результаты откровения помыслов не должны заставить нас забыть, что большая доля его лечебного эффекта происходит

44. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 24.

45. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 12.

46. Апофтегмы N 592/50.

47. Благодетельницы. — *Примеч. ред.*

48. Эвергетидский типикон. Гл. 7 (*Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 226*).

49. Множество свидетельств тому можно найти в Апофтегмах.

50. Цит. по: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 159*.

51. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 25.

52. Там же. 5, 66. Ср.: Там же. 5, 68.

от последующих наставлений духовного отца. Благодаря сведениям, полученным от духовного чада, отец может даже в точности понять его внутреннее состояние, безошибочно поставить диагноз и определить, какое требуется лечение. Без этого у человека не было бы ни малейшей возможности исцелиться. «То, что можно увидеть в телесных болезнях, — пишет патриарх Антоний Студит, — присутствует и в недугах души: лекарь заботится и прилагает лечение к тому месту, которое он хорошо продиагностировал и увидел глазами. Но те, которые полагаются на собственный вкус и действуют так, как им вздумается, не поверя своей душевной болезни духовным отцам через откровение помыслов, навлекают на себя плачевный приговор: *Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны пред самими собою!* (Ис. 5, 21)»<sup>53</sup>.

В особенности благодаря частому и постоянному откровению помыслов духовный отец сможет многократно прибегать к длительному лечению, которое приведет в итоге к исцелению всех душевных недугов, ибо в этом случае он точно и полно поймет состояние, склонности и изменения больного. Именно об этом пишет преподобный Иоанн Кассиан, упоминая многие страсти: «Чем чаще эти расстройства открываются, тем быстрее удастся от них излечиться»<sup>54</sup>.

Поэтому следует отправляться к духовному отцу и открывать ему помыслы как врачу<sup>55</sup>. Святитель Василий Великий советует раскрывать тайны своего сердца «перед теми, кто получил послушание заботиться о больных»<sup>56</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Открывай, открывай донага твою язву перед врачом и говори ему без стыда: “Вот моя рана, отче, вот моя рана”»<sup>57</sup>, а преподобный Варсонофий Великий говорит: «Открой помысел, который задерживается в тебе и ополчается на тебя, своему отцу — и он исцелит тебя»<sup>58</sup>. «Будем открывать нашим старцам все тайны нашей души и, исполнившись доверия, будем искать у них лекарство для наших ран», — наставляет преподобный Иоанн Кассиан<sup>59</sup>. Эта медицинская концепция прослеживается в формулировках большого числа Типиконов<sup>60</sup>. Типикон Предтеченского монастыря близ Серры, в Македонии, требует, «чтобы в монастыре были духовные отцы, дабы тому, которого каждый выберет, можно было открывать свои ушибы, согласно традиции святых канонов, дабы, в зависимости от вида раны, получить от духовных врачей подходящую помощь. Раны — это помыслы... Итак, весьма

53. Цит. по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 159.

54. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

55. См., например: Апостолы N 509–510.

56. Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 26.

57. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 4, 68.

58. Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).

59. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 13.

60. Типикон — это собрание правил, которые организуют жизнь монастыря на практике.

полезно иметь при себе доктора»<sup>61</sup>. *Уставное последование* монастыря во имя иконы Пречистой Богородицы Махериотиссы в одиннадцатой главе, посвященной откровению помыслов, оговаривает, чтобы «тот, кто исполняет эту обязанность... самым внимательным и заботливым образом выслушивал тех, кто хочет исповедаться, и определял каждому подходящее средство»<sup>62</sup>. Если помыслы «легкоустранимы и не причиняют постоянного беспокойства»<sup>63</sup>, то они могут быть выслушаны опытными братьями, которым передана эта задача. Если же помыслы «требуют более внимательного врачебного подхода», то они должны быть открыты ему, и он «применит соразмерное лечение»<sup>64</sup>.

Свои обязанности врача духовный отец исполняет в рамках *ἐξαγόρευσις*, выслушивая внимательно и благожелательно, утешая и подбадривая того, кто ему доверился, беря на себя трудности, которые духовный сын пришел ему открыть, и молясь о нем. Святые отцы часто подчеркивают, что при откровении помыслов духовник берет на себя роль ходатая. Они приписывают лечебную эффективность этой практики действию Божественной благодати, которое совершается в ответ на эти молитвы<sup>65</sup>. Вот почему преподобный Варсонофий Великий уточняет: «Скажи свой помысел духовному отцу — и он исцелит тебя именем Божиим»<sup>66</sup>. То же самое сказал один из братьев: «По молитвам старца Бог исцелил меня»<sup>67</sup>.

Однако это предполагает, что тот, кто открывает помыслы, имеет к духовному отцу, а через него и к Богу должное отношение, что он делает это именно с верой, сокрушением и от всего сердца, что подчеркивается в одном из изречений: «Однажды два брата... встретились, и один сказал другому: “Я хотел бы пойти к авве Зенону и поведать ему один помысел”. Другой ответил: “Я тоже хочу поведать ему помысел”. Они пошли вместе, и каждый по очереди открыл свой помысел. Первый поклонился старцу и умолял его со слезами. Старец сказал: “Иди, не отчаивайся, не злословь никого и не пренебрегай молитвой”. Брат ушел исцеленный. Второй открыл авве свой помысел и сказал: “Помолись обо мне”, но не просил настойчиво. Некоторое время спустя братья вновь встретились, и один сказал другому: “Когда мы ходили к старцу, ты открыл ему свой помысел?” — и получил утвердительный ответ. Тогда он спросил: “Помогло ли

61. Jugie M. Le Typicon du monastère de Prodrome au mont Ménécée, près de Serrés (т. 13) // Byzantion 1937. № 12. P. 50.

62. Цит. по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 219.

63. Там же.

64. Там же.

65. См., например: Апофтегмы N 509–510; Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).

66. Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).

67. Апофтегмы N 509–510.

тебе откровение помысла?” Второй ответил: “Да, по молитвам аввы Бог исцелил меня”. А первый сказал: “Я все открыл ему, но не ощутил никакого плода от лечения”. Исцеленный же говорит: “А как ты умолял старца?” Брат ответил: “Молился за меня, ибо у меня такой-то помысел”. — “А я, — сказал другой, — признавшись ему, омыл его ноги слезами, умоляя молиться обо мне. И по его молитвам Бог вернул мне здоровье”»<sup>68</sup>.

Чтобы откровение помыслов принесло лечебный эффект, нужно, чтобы обратившийся за советом полностью доверял тому, к кому обращается. «Перед тем, к кому твое сердце не имеет полного доверия, не открывай своей совести», — наставляет авва Пимен<sup>69</sup>. Поэтому надо прежде всего тщательно выбрать такого человека, но затем необходимо скрупулезно следовать предписанному лечению. Поэтому один из святых отцов советует: «Как поступают, когда дело касается врачевания тела, так же [и относительно души] нужно прежде проверить способность того, с кем встречаешься, и только затем открывать ему травмы своей души. И не выступать против его врачевательных методов, но принимать их с признательностью, даже если поначалу они заставляют страдать»<sup>70</sup>. Именно доверие не только благоприятствует откровению помыслов, вселяя уверенность в том, что слушающий тебя не осудит и не станет порицать, но и позволяет применять средство, предписанное духовным отцом, без колебаний и сомнений относительно его ценности, каким бы оно ни было.

Важно также, чтобы откровение помыслов всегда происходило перед одним и тем же духовным отцом и чтобы сохранялась верность ему<sup>71</sup>. Святые отцы предостерегают против всякого желания поменять духовника, так как оно свидетельствует о вредоносном недоверии, почти всегда бывает вызвано бесовским внушением<sup>72</sup> и может привести только к усугублению недугов<sup>73</sup>. Откровение помыслов перед одним и тем же духовником позволяет обеспечить преемственность и последовательность в лечении. Духовник же, таким образом, имеет возможность хорошо узнать того, кто открывает ему сердце, узнать его слабые и сильные стороны, его трудности, глубинные устремления, его тип развития и т. д. и благодаря этому поставить диагноз и определить лечение, которые будут основаны на всесторонней оценке личности духовного чада.

68. Апофтегмы N 509–510.

69. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 80.

70. *Paul Evergetinos. Συναγωγή*. Constantinople, 1861. P. 68. Col. 1.

71. Ср.: Симеон *Смудим, нпр.* (Hausherr I. Introduction // *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicetas Stethatos / Texte grec, introduction, notes, trad. fr. P. Irénée Hausherr. Paris, 1928. P. XLIX–L).

72. Hausherr I. Там же. P. L. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicetas Stethatos / Texte grec, introduction, notes, trad. fr. I. Hausherr. Paris, 1928. P. 50.

73. Там же.

Откровение помыслов не является самоцелью. Сила его лечебного воздействия, повторимся, основана не только на самом методе, и не следует ожидать от него мгновенных результатов. Откровение помыслов само по себе не в состоянии исцелить человека. Открытые помыслы вовсе не утрачивают своей болезнетворной силы. Помыслы, которые раньше возникали много раз, могут появиться вновь. И поэтому чаще всего имеет значение их дальнейшая судьба. Откровение помыслов дает возможность вопрошания духовного отца (в текстах по аскетике часто эти два выражения употребляются как равнозначные), чтобы познать в точности природу помыслов и в особенности чтобы получить совет о характере борьбы с ними. После этого остается лишь вести борьбу.



# ГЛАВА 5

## БОРЬБА С ПОМЫСЛАМИ

### 1. ВНУТРЕННЯЯ БОРЬБА

Борьба (πάλη, ἀγών) с помыслами занимает центральное место в стратегии лечения, направленной на то, чтобы избавить человека от духовных болезней и вернуть ему здоровье.

Воздержание от всякого дурного дела, способность больше не согрешать действием — всего лишь первый этап<sup>1</sup>, далеко не достаточный<sup>2</sup>: следует равно воздерживаться от всякого дурного помысла<sup>3</sup>, дабы избежать прегрешений в мыслях<sup>4</sup>. «Прошу вас, братия, будем подавлять помыслы точно так, как подавляем деяния», — советует старец<sup>5</sup>. Это тем более необходимо, что все грехи, совершаемые человеком на деле, имеют первоисточником дурные помыслы, которые почти всегда подразумевают поступки<sup>6</sup>, что внешние проявления страстей в дурных поступках берут начало во внутренних проявлениях тех же самых страстей в форме внутренних движений, образов или мыслей. «Источник и основа всякого греха — дурные помыслы», — утверждает Ориген<sup>7</sup>. «Все грехи сначала наносят удар по уму только в форме помыслов», — замечает преподобный Исихий Иерусалимский<sup>8</sup>. В конечном счете именно используя такую уловку бесы воздействуют на человека<sup>9</sup>.

1. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 87.

2. См., например, пространное рассуждение: *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 37.

3. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 37.

4. *Евагрий Понтийский.* Антирретик. Введение.

5. Апостегмы N 220.

6. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 52; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 177.

7. *Ориген.* Беседы на Псалмы (Толкование на 20-й Псалом 11 // PG 27, 129С).

8. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 111. См. также: *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 33.

9. Ср.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 174; 173.

«Те, кто непрестанно преследуют нашу душу, чтобы заставить ее впасть в грех помышлением или действием, используют страстные помыслы», — отмечает преподобный Максим Исповедник<sup>10</sup>, объясняя далее: «Страсти, скрытые в душе, бесы получают как средства для возбуждения в нас страстных помыслов. Затем, посредством этих помыслов, они осаждают ум и изо всех сил подталкивают его к тому, чтобы подчиниться греху. Как только ум подпадает под их власть, они ведут его ко греху в помыслах, затем, когда грех в помыслах допущен, они вовлекают его... ко греху в действии»<sup>11</sup>. Итак, «если бы мы не согрешали прежде в помыслах, мы никогда не грешили бы делом»<sup>12</sup>.

Следовательно, стремясь покончить и с внешними, и с внутренними грехами, а также желая освободить душу от страстей, человек должен ополчиться именно на помыслы. Напрасно было бы бороться со страстями, нападая только на их внешние проявления, ибо последние уходят корнями в помыслы, а если помыслы пребывают в душе, то из них неизбежно родятся новые поступки. Вот почему в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написано: *Кто приставит бич к помышлениям моим и к сердцу моему наставника в мудрости, чтобы они не щадили проступков моих и не потворствовали заблуждениям их, чтобы не умножались проступки мои и не увеличивались заблуждения мои, чтобы не упасть мне пред противниками и чтобы не порадовался надо мною враг мой?* (Сир. 23, 2–3).

Впрочем, бесполезно думать, что для искоренения страстей достаточно было бы устранить предметы или отстраниться от них только по той причине, что страсти привязывают нас к чувственным вещам и относятся только к предметам. На самом деле дурными являются не предметы сами по себе. «Ничто не дурно среди творений Божиих», — напоминает преподобный Максим Исповедник<sup>13</sup>. Дурно то, как мы пользуемся предметами из-за дурных представлений, которые о них имеем: «Лукавство — в ложном суждении, направленном на представления и дополненным дурным использованием предметов... Дурное использование предметов есть следствие дурного использования представлений. Итак, именно от ума зависит, хорошо или дурно мы будем пользоваться предметами», — отмечает преподобный Максим<sup>14</sup>. По этой причине бороться следует не с предметами, а с представлениями о них, которые существуют в нас: они возникают в памяти и в воображении даже тогда, когда сами предметы, соответствующие им, отсутствуют. «Бесы нападают... посредством представлений на тех, кто отделил себя от вещей»<sup>15</sup>, и «через наши помыслы ведут против нас войну куда более суровую, чем та, которая ведется

10. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 20.

11. Там же. 2, 31.

12. Там же. 2, 78.

13. Там же. 3, 3.

14. Там же. 2, 17; 73. Ср.: Там же. 2, 83.

15. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 71.

через предметы»<sup>16</sup>. «Насколько грех в помыслах легче, чем грех в действии, настолько борьба с помыслами более трудна, чем отречение от предметов»<sup>17</sup>.

Святые подвижники, в особенности живущие в уединении, говорили, что страсти подпитываются в первую очередь помыслами и образами — не только теми, которые они сами вызывают, но и теми, которые предлагают человеку бесы и от которых рождаются и развиваются страсти (этот процесс мы опишем далее). «Сначала рождаются помыслы, затем показываются страсти», — свидетельствует авва Дорофей Газский<sup>18</sup>.

В силу всех этих причин человек, беспокоящийся о своем исцелении и спасении, должен главным образом заниматься борьбой с помыслами<sup>19</sup>, которую святые отцы называют еще «внутренней бранью», «невидимой бранью», «духовной бранью», «сердечной бранью и войной». Она составляет «духовный подвиг»<sup>20</sup>, «сердечное делание»<sup>21</sup>, является единственным средством очистить душу от грехов и исцелить от страстей не только известных, но и скрытых<sup>22</sup>.

Как все святые отцы<sup>23</sup>, святитель Иоанн Златоуст подчеркивает важность и вместе с тем суровость этой брани: «Ни одно дикое племя не [ведет] такой ожесточенной войны, как дурные помыслы, пребывающие в душе, и как необузданные страсти... Это начинается так: первые враги нападают на нас извне, а вторые идут на нас войной изнутри. Однако внутренние недуги более разрушительны и опасны, чем те, что приходят извне, — такое наблюдение можно сделать в любой момент... Ничто так не пагубно для здоровья, для телесных сил, как болезни, развивающиеся внутри. Города меньше страдают от внешних войн, чем от внутренних междоусобиц. Так и душа не столько должна опасаться тех ран, которые она получает от мира, сколько тех болезней, зародыш которых гнездится в ней самой»<sup>24</sup>. Вот почему преподобный Макарий Великий учит: «Нужно, чтобы вся борьба человека была направлена на его помыслы»<sup>25</sup>.

16. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 91.

17. Там же. 2, 72.

18. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 13, 145. См. также: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 20. Евагрий задается вопросом: «Представление ли запускает страсти, или страсти порождают представление? Здесь нужно поразмыслить. Ведь некоторые придерживаются первого мнения, а кто-то — второго» (Практик 37). На самом деле это растождествление — натяжка. Существуют оба процесса. Святые отцы говорят то об одном, то о другом в зависимости от случая, при этом не рассматривая каждый вариант как единственно возможный.

19. См., например: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 258 (255).

20. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 3.

21. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 17.

22. Ср.: Там же.

23. См. также: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 91; 4, 50; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 1.

24. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 12.

25. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 6, 3.

У него также сказано: «Тот, кто хочет стать истинным христианином, должен посвятить себя борьбе вовсе не плотской, но умственной — против помыслов... Именно посредством такой борьбы можно будет достичь очищения»<sup>26</sup>.

Поскольку помыслы поддерживаются, порождаются, а также внушаются бесами, постольку борьба с помыслами в то же время является борьбой против бесов (а мы видели, что святые отцы часто уподобляют помыслы самим бесам). Апостол Павел ясно описывает эту битву, когда пишет: *Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6, 12). Эта битва не что иное, как ответ в форме оборонительной войны на поистине захватническую войну, постоянную и беспощадную, которую бесы ведут против человека и которую преподобный Филофей Синаит описывает так: «Есть брань, которую тайно ведут духи зла с душой посредством помыслов. Ибо поскольку душа невидима, постольку зложелательные силы сообразуются с ее существом и нападают на нее невидимой бранью. И можно видеть как у тех, так и у нее и оружия, и обманчивые ухищрения, и устрашающие нападения, и схватки в битвах, и победы, и поражения с той и с другой стороны»<sup>27</sup>.

Тонкий характер помыслов, козни, которые строят бесы, чтобы человек потерял самого себя, и проистекающая отсюда сложность предстоящей борьбы, а также важность ее целей приводят к тому, что искусство борьбы с помыслами (здесь искусство понимается в древнем смысле ремесла, техники) святыми отцами расценивается как «наука из наук и искусство из искусств»<sup>28</sup> до такой степени, что те же самые причины заставили их разработать четкую стратегию, основанную на точном знании противника и его средств, то есть на знании природы помыслов, процесса их возникновения и укоренения в душе. Это необходимо, ибо для того, чтобы борьба возымела действие и принесла верную победу, нужно, по словам аввы Евагрия, сражаться с противниками, вооружившись методом<sup>29</sup>.

## 2. ДВОЯКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОМЫСЛОВ

Прежде всего, следует знать, что помыслы зарождаются двояким образом: от склонностей и предрасположенностей человека, с одной стороны, и от бесовского воздействия — с другой<sup>30</sup>.

26. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15.

27. Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 7.

28. Оба процитированных выражения принадлежат прп. Исихию Иерусалимскому (*Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве* 121).

29. Евагрий Понтийский. Толкование на книгу Притчей 24, 6 // PG 17, 225.

30. Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

Склонности человека — это его страсти, которые, как мы видели, проявляются в первую очередь и главным образом через помыслы. Предрасположенности создаются памятованием о зле — тем следом, который оставляют в душе страсти, грехи или прошлое небрежение<sup>31</sup>. Так, преподобный Марк Подвижник определяет предрасположенности как «невольное припоминание прежних злодеяний»<sup>32</sup>. Впрочем, помыслы и страстные образы, по сути, поддерживаются памятью<sup>33</sup> и воображением (с ней связанным). Следовательно, предрасположенность может существовать даже тогда, когда человек растождествил себя с соответствующей страстью или уже давно не совершает того греха, из-за которого предрасположенность воцарилась в душе.

Авва Евагрий пишет по этому поводу: «Если у нас о чем-то есть страстные воспоминания, то это потому, что прежде мы восприняли его объект со страстью; и наоборот, обо всех предметах, которые мы воспринимаем со страстью, мы будем иметь страстные воспоминания»<sup>34</sup>. Преподобный Марк Подвижник, более других настаивающий на важности предрасположенности, уточняет: «Страсть, которая завоевала поле деятельности при согласии воли, позднее насильно возрастает даже в том, кто больше не хочет содействовать ей»<sup>35</sup>; и в другом месте: «Когда мы изгоним из своего ума всякое намеренное зло, тогда начнем брань со страстями, к которым предрасположены... Не говори: “Я не хочу, а он (помысл) приходит”, ибо если ты не любишь его последствия, то, конечно, любишь его причины... Когда видишь, что скрытые стремления пришли в движение в глубине тебя и влекут безмолвствующий ум к страсти, то знай, что некогда прежде сам ум был ими занят, привел их в действие и вложил в сердце»<sup>36</sup>. Иначе говоря, кроме вольных помыслов, в душе присутствуют помыслы невольные, которые были вольными когда-то и вызывают невольные последствия, но причины которых подвластны воле человека<sup>37</sup>. Вот почему преподобный Марк Подвижник говорит еще и так: «Мы любим причины помыслов, которые сформировались помимо нас, отчего они и приходят, но в случае произвольных помыслов, очевидно, любим не только причины, но и их предметы...». «Невольные помыслы рождаются от предшествовавшего греха, а произвольные — от самовластной воли, откуда следует, что вторые бывают причиной первых»<sup>38</sup>.

31. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 256 (253); Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 88.

32. Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 140.

33. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 74.

34. Евагрий Понтийский. Практик 34.

35. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 78.

36. Марк Подвижник, *прп.* О духовном законе 139; 143; 180.

37. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 96; 111.

38. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 79; 78.

Другой источник помыслов — бесовское воздействие<sup>39</sup>, которое влияет на душу косвенным образом, через тело<sup>40</sup> (посредством чувств, а также внутренних движений или порывов), или напрямую, особенно через память и воображение<sup>41</sup>. Это использование бесами человеческих способностей ради порождения помыслов осуществляется таким образом, что «мы чувствуем их исходящими как бы из сердца»<sup>42</sup>, по словам блаженного Диадокха Фотикийского. Однако для некоторых [из помыслов] это неверно.

Бесы приносят страстные помыслы, чаще всего опираясь на склонности и/или предрасположенности человека, как указывает на это апостол Иаков: *Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью* (Иак. 1, 14)<sup>43</sup> — или преподобный Исаак Сирин: «Во всех искушениях обвиняй самого себя как причину того, что они к тебе приходят»<sup>44</sup>. Поистине, «бесы получают тайные страсти как средство возбуждать в нас страстные помыслы», — очень точно замечает преподобный Максим Исповедник<sup>45</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан говорит, что душа, совсем как тело, подвергается нападению болезни или там, где она уже есть, или в слабых местах: «Здесь происходит так же, как в теле человека. В тяжелых обстоятельствах ... именно самые слабые части тела дают себя задеть и уступают первыми. И только когда болезнь обосновалась там, тогда она поражает те части, которые оставались здоровыми. Так же и с душой. Пройдет какое-нибудь поветрие порочной заразы — и душа будет непоправимо затронута с той стороны, которая, являясь самой деликатной и слабой, оказывает меньшее сопротивление жестоким ударам врага и подвергается опасности быть взятой там, где менее бдительная охрана откроет предателям более легкий доступ ... Именно таким путем коварное лукавство духовных сил стремится искушать нас. Эти силы расставляют тайные ловушки главным образом с той стороны души, где чувствуют ее немощь»<sup>46</sup>.

Однако следует знать, что бесы могут предлагать человеку помыслы или образы вне связи с его склонностями или предрасположенностями, хотя человеку

39. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 57; Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 88; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 25, 1, 2; Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 135; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83; Апостегмы. Анонимное собрание 143; Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 3.

40. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 74.

41. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 118; 119; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 7.

42. Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 88.

43. Ср.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Сисой 44; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 256 (253).

44. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 80.

45. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 31.

46. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 17.

может казаться, что эти представления исходят от него самого, как об этом говорится у преподобного Макария Великого: «Есть вражеская сила лукавого, которая тайно уводит и сбивает с толку род человеческий, направляя ко злу, и научает его невидимым образом, в сердце, всем видам бесчестия, и поэтому всем людям ничего не остается, как по собственной свободной воле осуществить то, что им было тайно внушено. Большинство из них не знают, откуда приходят эти внушения, но они верят по естественной склонности, по свойственной им привычке, что могут видеть, как из их сердца потоком исходят противоестественные дурные помыслы»<sup>47</sup>.

В этом отношении бесовское воздействие не щадит никого, примеряясь к духовному уровню каждого человека<sup>48</sup>. Именно поэтому даже святые, богочеловеческим подвигом достигшие бесстрастия и очистившиеся от прошлых грехов и оттого не имеющие в себе ни склонностей, ни предрасположенностей, все равно сталкиваются с помыслами, которые предлагают им бесы и которые поэтому являются для них немалым искушением<sup>49</sup>. Святые отцы подчеркивают даже, что бесовские нападения усиливаются, а внушаемых помыслов становится все больше как раз по мере духовного возрастания<sup>50</sup>. Есть известное святоотеческое присловие о том, что человек должен «ожидать искушения до последнего своего вздоха»<sup>51</sup>, что до последнего вздоха ему придется бороться с помыслами, которые внушают бесы<sup>52</sup>. Иов говорил: *Не испытание ли — вся жизнь человека на земле?* (Иов. 7, 1)<sup>53</sup>. «До самой смерти человек не может не иметь помыслов», — замечает преподобный Исаак Сирийский<sup>54</sup>, а преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Человек ведь получил силу не совершать зла, но не силу не думать о нем»<sup>55</sup>. «Как невозможно шагать по земле, не рассекая воздух, — пишет, в свою очередь, преподобный Исихий Иерусалимский, — так и невозможно, чтобы сердце человека не подвергалось постоянно нападениям бесов или тайно не работало им»<sup>56</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин, особо напоминая восемь типов дурных помыслов, соответствующих восьми основным страстям, замечает: «Беспокоят нас эти восемь помыслов или нет, это относится к числу тех вещей, которые от нас не зависят»<sup>57</sup>.

47. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 25, 1, 2.

48. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 90.

49. Ср.: Аммон, *прп.* Послания 13, 5; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 16, 3.

50. Ср.: Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 26.

51. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 4.

52. См., например: Там же. Агафон 9; Феодор Фермейский 2.

53. Ср.: Ориген. Трактат о молитве 29: «Вся жизнь человека — это сплошное искушение».

54. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 83.

55. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 31.

56. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 114.

57. Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово душеполезное // PG 95, 93A.

Цель, которую преследуют бесы, вызывая помыслы в сердце человека, — поддержать страсти в том, в ком они живут, и подтолкнуть его к согрешению действием или вернуть страсти тому, кто от них освободился. Еще одна их цель может заключаться в том, чтобы помешать молиться стяжавшему бесстрастие и помешать ему достичь созерцания<sup>58</sup>. В любом случае, для них речь идет о том, чтобы отвратить, отдалить человека от Бога<sup>59</sup>.

С этой точки зрения всякий помысел является искушением, тем более что, как мы увидим далее, во всех случаях человек имеет возможность последовать за помыслом и таким образом исполнить бесовскую волю или отсечь его, чтобы исполнить волю Божию. Всякий помысел, предлагаемый человеку, в этом отношении является испытанием<sup>60</sup>, которое может закончиться поражением или спасением, в зависимости от выбора человека. Если, уступая искушению, которое представляет собой каждый помысел, он может продлить свое болезненное состояние или вновь впасть в него, то, сопротивляясь ему, он может, напротив, исцелиться или избежать повторного падения.

Описывая второй вариант, преподобный Исаак Сирин утверждает: «Искушение полезно любому человеку» — и восклицает: «Слава Творцу, Который через самые терпкие лекарства подает нам сладость здоровья!»<sup>61</sup> Святой апостол Иаков сам подчеркивает это положительное действие искушения: *Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его* (Иак. 1, 12). Если каждый помысел, возникающий у тех, кто населен страстями, является возможностью освободиться от них<sup>62</sup> и очиститься от грехов<sup>63</sup>, то для того, кто живет по добродетелям, это возможность укрепить их, как пишет преподобный Варсонофий Великий одному из своих духовных чад: «Пусть толпа страстей и бесовских наваждений не осаждают тебя, но верь, что они ничего не добьются, преследуя и испытывая нас, и что они, напротив, возвращают в нас добродетель в полноте, если мы с великим тщанием будем хранить хотя бы немного упорства... Если золото помещают в огонь, оно начинает сиять все ярче — так и с искушениями для праведника»<sup>64</sup>. Преподобный Аммон отмечает: «Сила Духа после искушений придает святым иное величие и большую силу»<sup>65</sup>. Во всех случаях святые отцы подчеркивают,

58. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 90.

59. Там же.

60. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 39; 483 (480).

61. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 48; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 16 (J).

62. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 130.

63. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 45.

64. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 118 (209). Ср.: Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 130; Аммон, *прп.* Послания 9, 2; 3.

65. Аммон, *прп.* Послания 13, 6.



что именно благодаря искушениям, возникающим у человека по причине помыслов, возможно духовное возрастание. Преподобный Аммон пишет: «Если с вами не происходит никаких искушений, видимых или сокрытых, то вы не можете возрасти за пределы того состояния, в котором пребываете»<sup>66</sup>. Преподобный Антоний Великий видит в этом даже необходимое условие спасения: «Кто не подвергался искушениям, — говорит он, — тот не сможет войти в Царство Небесное. В самом деле, сказано: “Устрани искушения — и никто не спасется”»<sup>67</sup>.

Итак, от поведения человека по отношению к помыслам зависит его духовная судьба. Именно через согласие с помыслами страсти рождаются и сбивают с пути, а бесы овладевают душой или продолжают в ней жить. Напротив, именно благодаря отсечению помыслов человек может, с Божией помощью, освободиться от страстей и делать успехи в добродетели, соединиться с Богом и возрастать в этом единстве.

Однако если человек вовремя не спохватится, то позволит пребывающим в нем помыслам увлечь себя. Существует момент, когда отсечь помысел еще легко, другой момент — когда это трудно сделать, и еще один — когда это уже почти невозможно.

Борьба с помыслами предполагает точное знание того, как они воздействуют на душу и как ведет себя перед лицом помыслов душа. Искушение, как заметили святые отцы, подчиняется неизменному механизму, включающему в себя различные моменты, которые соответствуют развитию отношения человека к предложенному помыслу.

### 3. МЕХАНИЗМ ИСКУШЕНИЯ

Вот каковы различные этапы искушения<sup>68</sup>.

#### а) Внушение или нападение (προσβολή)<sup>69</sup>

Преподобный Филофей Синаит так определяет его, вслед за преподобным Иоанном Лествичником<sup>70</sup>: «Это простая мысль или, лучше, образ какой-либо

66. Аммон, *прп.* Послания 9, 1.

67. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 5.

68. Описание или упоминание об этом можно найти, в частности: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 74; *Марк Подвижник, прп.* О духовном законе 140–142; О Святом Крещении 8–13; 16; 22–30; О тех, кто думает оправдаться делами 211; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 43; 46; *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 34; 35; *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово душеполезное; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 84; *Нил Сорский, прп.* Правила 1.

69. В русской литературе προσβολή обычно переводится словом «приращение». Однако здесь мы даем точный перевод французского слова. — *Примеч. ред.*

70. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 74.

вещи, который родился в сердце как неожиданное явление и внезапно представился уму»<sup>71</sup>. Это, по словам Иоанна Дамаскина, «просто то, что предлагает нам враг»<sup>72</sup>. Преподобный Марк Подвижник, в свою очередь, определяет внушение как «простое представление дурного деяния»<sup>73</sup>. В то же время, определяя его как «невольное движение сердца, не сопровождаемое образами»<sup>74</sup>, он не желает сказать, будто бы в нем абсолютно нет образа (ибо это противоречило бы предыдущему определению), но [имеет в виду,] что этот образ (или помысел) еще не начал развиваться и поэтому в чем-то сродни движению или «первому импульсу»<sup>75</sup>.

## б) Сочетание (συνδυασμός)

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет его как «принятие помысла, который внушил нам враг»<sup>76</sup>, а преподобный Иоанн Лествичник — более точно, как «собеседование с тем, что пришло проявить себя ... сопровождаемое страстью или нет»<sup>77</sup>. Как указывает последнее уточнение, следует различать две ступени сочетания: первая ступень — простое собеседование (ὁμιλία) с помыслом, при котором человек задерживается на этом помысле и беседует с ним, но «бесстрастно», то есть без всякой привязанности к нему; вторая ступень — сочетание в собственном смысле, когда человек по-настоящему вступает в связь с помыслом, привязывается к нему и соединяется с ним, получая удовольствие<sup>78</sup>. Тогда человек, как отмечает преподобный Исихий Иерусалимский, смешивает собственные помыслы и образы с помыслами и образами бесовского внушения<sup>79</sup>. Из-за этого соединения бесовский помысел или образ «все более разрастается и распространяется до того, что начинает казаться желанным, прекрасным и приятным уму»<sup>80</sup>, который уже недалек от того, чтобы им плениться. Однако на этом этапе человек если и соединяется с помыслом, то еще не прилепляется к нему, еще не полностью его принимает.

71. Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35.

72. Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93A.

73. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22.

74. Марк Подвижник, прп. О духовном законе 141.

75. Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 10.

76. Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93B.

77. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Филофей Синайский дает такое же определение: «Сочетание есть собеседование с представившимся (предметом или образом) страстное или бесстрастное» (Сорок глав о трезвении 35).

78. Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 11. Ср.: Марк Подвижник, прп. О тех, кто думает оправдаться делами 211; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93B.

79. Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 43; 46.

80. Там же. 144.

### в) Сосложение (συγκατάθεσις)

Это есть «уступка души, сопровождаемая смакованием того, что ей предложено»<sup>81</sup>. Именно на этом этапе человек дает полное согласие на то, что ему предложено, соглашается следовать за помыслом и действовать в соответствии с ним и полностью отдается тому удовольствию, которое этот помысел сулит.

### г) Пленение (αἰχμαλωσία)

Выразив свое полное согласие с помыслом, человек становится его пленником. Преподобный Иоанн Лествичник определяет пленение как «сильное и непреодолимое влечение сердца или еще крепкое соединение с этим предметом, которое разрушает совершенное состояние нашей души»<sup>82</sup>.

### д) Совершение (ἐνέργεια)

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет это как «само действие страстного помысла, с которым мы согласились»<sup>83</sup>. Выразив согласие с помыслом и пленившись им, человек переходит к действию, совершает грех делом<sup>84</sup>.

### е) Страсть (πάθος)

Повторяющееся согласие с одним типом помыслов порождает соответствующую страсть или усиливает ее, если она уже воцарилась в человеке. Преподобный Иоанн Лествичник определяет это так: «Страсть в собственном смысле есть зло, которое на протяжении долгого времени тайно поражало душу и отныне навязало ей тесную связь с собой, сделав эту связь привычным для души расположением, в силу которого она сама к нему стремится, самопроизвольно и по сродству»<sup>85</sup>.

В начале и в конце этой цепи степень виновности человека неодинакова.

А. Внушение не греховно (ἀναμάρτητον)<sup>86</sup>, в нем нет вины<sup>87</sup>. Ведь мы видели, что не зависит от нас не быть искушаемыми, что не в нашей власти избежать внушений со стороны бесов. Мы не можем отвечать за то, что не зависит от на-

81. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 93; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 84.

82. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Там же.

83. Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93.

84. Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 43; 46.

85. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35.

86. Там же.

87. Марк Подвижник, прп. О духовном законе 142.

шей воли<sup>88</sup>. Адам в раю был осаждаем бесовскими внушениями<sup>89</sup>, этому подвергался и Сам Христос, Который никогда не имел греха<sup>90</sup>.

Б. Сочетание может быть без греха, так как на первой ступени этого этапа человек может беседовать с помыслом, вовсе к нему не прилепляясь и, как мы увидим, как раз с тем, чтобы отвергнуть его. Но преподобный Иоанн Лествичник обращает наше внимание на то, что оно не всегда безгрешно<sup>91</sup>: на второй ступени этого этапа, как видели, уже присутствует соединение с помыслом, от которого человек получает определенное наслаждение. Однако это не является в полной мере грехом<sup>92</sup>, поскольку человек еще не дал согласия помыслу.

В. Грех совершается на этапе сосложения. Именно согласия стремятся добиться бесы<sup>93</sup>. Пока человек не согласился с помыслом, он остается свободным и неподвластным бесовской силе, которая ограничивается внушением<sup>94</sup>. Как только он дает согласие, определенно совершается грех, человек становится пленником помысла, помимо своей воли идет у него на поводу и уже ничего не может сделать, чтобы повернуть назад<sup>95</sup>.

Святые отцы так подробно описывают процесс искушения для того, чтобы подчеркнуть, что хотя от нас не зависит, столкнемся мы с внушениями или нет, но от нас целиком зависит, примем мы их или отвергнем<sup>96</sup>; и еще для того, чтобы показать, что до определенной точки в этом процессе, то есть до согласия, полностью в нашей власти избежать подчинения помыслам; наконец, для того чтобы мы знали, что, начиная с этой точки, мы утрачиваем власть и смогли бы вмешаться вовремя. Вот почему святитель Иоанн Златоуст пишет: «Среди дурных помыслов одни даже не проникают в почву нашей души, если только мы защитили ее добрыми земляными валами. Другие, зародившись в нас, растут, если мы не остерегаемся их, но если мы умеем предотвратить их возрастание, они тут же заглушаются и скрываются. Третьи же, наконец, растут и расцветают в дурных деяниях, полностью разрушают здоровье нашей души, если наше небрежение перейдет допустимые пределы»<sup>97</sup>. Знание этого процесса в целом

88. Ср.: *Марк Подвижник, прп.* О святом Крещении 23.

89. Ср.: Там же. 22.

90. Ср.: *Марк Подвижник, прп.* Против несториан 28.

91. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 74.

92. *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 35.

93. *Марк Подвижник, прп.* О духовном законе 93.

94. Ср.: *Кирилл Иерусалимский, прп.* Поучения огласительные 4, 21; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 13, 143; *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 7, 8.

95. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 13, 143.

96. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 1, 17; *Евагрий Понтийский.* Практик 6; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 28; *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово душеполезное.

97. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу пророка Осии 4, 5.

позволяет, следовательно, применять адекватную стратегию, чтобы расстроить помыслы и бесовские козни, их внушающие.

#### 4. ДУХОВНАЯ СТРАТЕГИЯ. ТРЕЗВЕНИЕ И ВНИМАНИЕ

В этой стратегии первоочередную роль играют два состояния: трезвение (νῆψις)<sup>98</sup> и внимание (προσοχή).

Наставление хранить внимание и трезвение часто встречается в Священном Писании. Сам Христос многократно говорит об этом: *Смотрите, бодрствуйте... Итак, бодрствуйте...* А что вам говорю, говорю всем: *бодрствуйте* (Мк. 13, 33-35.37). *Побудьте здесь и бодрствуйте* (Мк. 14, 34). *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мк. 14, 38). *Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими...* И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те (Лк. 12, 37–38). *Итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого* (Лк. 21, 36). Об этом говорит и апостол Павел: *Отрезвитесь* (ἐκνήψατε) *как должно и не грешите* (1 Кор. 15, 34). *Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться* (1 Фес. 5, 6). И апостол Петр также: *Будьте благоразумны и бодрствуйте* (1 Пет. 4, 7). *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1 Пет. 5, 8). Это же наставление неоднократно встречается в словах и писаниях святых отцов<sup>99</sup>. Внимание и трезвение представлены в житиях

98. Слово νῆψις обозначает одновременно «трезвение, сдержанность». Этимологически оно происходит от глагола νῆφειν, что означает «быть сдержанным», в противоположность глаголу μεθύειν, означающему «быть опьяненным» (ср.: *Hausherr I. Hésychasme et prière. Rome, 1966. P. 266*). И хотя для передачи этого термина следовало бы строго придерживаться употребления таких выражений, как «трезвящаяся сдержанность» или, лучше, «сдержанное трезвение», мы будем продолжать, не считая нескольких исключений, помня об этой другой коннотации, использовать слово «трезвение», поскольку это понятие более важное и покрывает более широко семантическое поле слова νῆψις.

99. См. среди прочих: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 35; 137; 173; Руф 1; Там же. N 81; N 537; N 653; Ам 166, 12; Первое житие преподобного Пахомия Великого 96; Варсонофий Великий, прп. Ответы 7; 10; 44; 45; 49; 53; 98 (189); 106 (197); 136 (219); 138 (69); 187 (110); 197 (111); 203 (117); 216 (143); 235 (232); 237 (234); 240 (237); 264 (261); 267 (264); 268 (265); Иоанн Газский, прп. Ответы 291 (288); 305 (302); 342 (339); 482 (479); 575 bis (580); 583 (589); 770 (777); 833 (847); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 112; 11, 114; Послания 13; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 58; 60; Иоанн Лествичник, прп. Лестница 2, 12; 4, 86; 26, 117; Максим Исповедник, прп. Слово подвижническое 16; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 50; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 27, 18; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9. Свт. Василий Великий уделил внимание словам «Внемли себе», написав на них целую гоимию (PG 31, 197C–218B). Прп. Исихий Иерусалимский написал в форме глав «Слово о трезвении и молитве», а прп. Филофей Синайский — «Сорок глав о трезвении».

святых как добродетели, присущие святым в наивысшей степени<sup>100</sup>. Эти два очень близких состояния (термины часто употребляются как синонимы) действительно являются условием любой духовной жизни: в немалой степени именно благодаря им человек может, по благодати Божией, освободиться от зла и избежать нового падения, тесно соединиться с Богом и оставаться связанным с Ним (а это и есть цель духовной жизни). Вот почему авва Пимен говорит: «Трезвение, внимание к самому себе и различение — наставники души»<sup>101</sup> — и утверждает даже: «Нам ничего не нужно, кроме трезвенного ума»<sup>102</sup>.

Еще нужно уточнить, что внимание и трезвение, для того чтобы принести в полной мере пользу, должны быть постоянными и неуклонными<sup>103</sup>. Разумеется, это не приходит сразу, но нужно трудиться, чтобы достигнуть этого. И святые отцы утверждают, основываясь на собственном опыте, что искушенный способен хранить подобное внимание и трезвение, продолжая заниматься различными делами. Так, преподобный Иоанн Газский пишет: «Совершенные совершенно внимательны к самим себе, как ремесленник, который в совершенстве знает свое дело. Если во время работы ему приходится беседовать с кем-то, их разговор не мешает ему в то же время продолжать заниматься ремеслом»<sup>104</sup>. Опытные подвижники хранят такое трезвение даже во время сна, как свидетельствуют об этом слова Песни Песней, приведенные у преподобного Иоанна Лествичника<sup>105</sup>: *Я сплю, а сердце мое бодрствует* (Песн. 5, 2), и как сказал преподобный Иоанн Газский: «Если сердце бодрствует, сон тела — ничто»<sup>106</sup>.

Быть внимательным к самому себе, бдительно следить за собой, согласно повторяющимся наставлениям святых отцов, в целом означает беспокоиться о себе — то есть о своем духовном бытии и судьбе — более, нежели о внешних вещах<sup>107</sup>. Условие исцеления — это главным образом стремление признать свои духовные недуги: «Вы должны во всем стараться познать положение вашей души и ее недуги. Ибо у многих есть опасные болезни, которые незаметны... Бог предупреждает нас, чтобы мы никак не вмешивались в исцеление недугов других людей и не утруждали себя разбором природы их болезней, но сохранили

100. См., например: *Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония* 9; *Первое житие преподобного Пахомия Великого* 72.

101. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 35.

102. Там же. 137.

103. Ср.: *Григорий Великий, свт. Морали на Иова* 20, 3; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 27, 39; 86; *Варсонофий Великий, прп. Ответы* 269 (266); *Иоанн Газский, прп. Ответы* 459 (456); Апофтегмы N 427; N 529.

104. *Иоанн Газский, прп. Ответы* 459 (456).

105. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 27, 18.

106. *Иоанн Газский, прп. Ответы* 519 (516).

107. Ср.: Апофтегмы. Рассказы двенадцати отцов, собравшихся вместе, о собственных подвигах; *Василий Великий, свт. Гомилия на слова «Внемли себе»*.

часть своих сил и усердия для того, чтобы покопаться в извилинах нашего сердца», — говорит святитель Василий Великий<sup>108</sup>.

В более общем смысле это означает быть внимательным ко всему своему бытию, следить одновременно и за телом, и за душой, и за внешним поведением, чтобы избежать дурных поступков, а следить за внутренней жизнью, чтобы избежать дурных помыслов. Вот как сказано в Книге Притчей: *Путь праведных — уклонение от зла: тот бережет душу свою, кто хранит путь свой* (Притч. 16, 17). Святитель Григорий Палама отмечает: «*Берегись*, — говорит Моисей (Втор. 15, 9). Это означает: береги себя целиком, а не часть себя, забывая об остальном... Итак, поставь эту стражу у своей души и у своего тела... Доверься этой страже, этому вниманию, не теряя власти над собой или, скорее, смотри за собой внимательно, бодрствуй и просыпайся!.. Если ум того, кто властвует, то есть ум злых духов и дурных страстей, восстает на тебя, говорит Екклезиаст<sup>109</sup>, не покидай своего места, то есть не оставляй без присмотра ни одну часть своей души, никакой член своего тела. Ведь поистине ты станешь неуязвим для духов, которые атакуют тебя снизу»<sup>110</sup>.

Однако поскольку, как мы видели, именно из помыслов проистекают действия и в особенности поскольку от них зависит возникновение и устойчивость страстей, постольку святые отцы советуют направлять внимание и трезвение главным образом на помыслы. Именно от этого зависит духовное исцеление человека, вот почему именно на этом уровне внимание и трезвение являются лекарствами первой важности. В беседе на слова Второзакония «*Берегись*» (4, 9; 15, 9) святитель Василий Великий говорит: «Внимайте сами себе и не таите в своем уме дурных помыслов... Мы немощны и легко согрешаем в помыслах. Бог, создавший наши сердца, зная, что движения нашей воли заставляют нас впадать во многие расстройства, повелел нам хранить в великой чистоте разумную часть души, потому что именно она управляет и руководит. С большим тщанием следует хранить то, что больше склонно ко греху. Опытные врачи, зная темперамент слабого тела, предписывают ему средства, чтобы его укрепить. Так и Бог дал нам больше средств, чтобы укреплять в нас более слабую часть»<sup>111</sup>.

Быть внимательным и трезвенным в отношении своих помыслов означает: — В первую очередь следить за своим сердцем постоянно — так, чтобы получалось замечать рождающиеся в нем помыслы с самого начала<sup>112</sup>, и непре-

108. Василий Великий, *свт.* Гомилы на слова «Внемли себе».

109. Ср. Еккл. 10, 4.

110. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

111. Василий Великий, *свт.* Гомилы на слова «Внемли себе».

112. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 176 (85); Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 3, 43; Послания 1; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 14; 44; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 25.

равно хранить его — так, чтобы отражать внезапные и непредвиденные нападения врага<sup>113</sup>. Вот почему трезвение часто называется «хранением сердца»<sup>114</sup>: ум должен при дверях сердца все время быть настороже, осматривая окрестности и обращая внимание на малейшее движение, образ, шум, будучи постоянно готовым вмешаться. В отношении первого состояния преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Цель... непрестанного трезвения... — видеть призраки помыслов в уме, как только они появляются»<sup>115</sup>. Преподобный Филофей Синаит говорит, что речь идет о том, чтобы «тщательно наблюдать за происками злых сил и их внезапно возникающими нападениями на воображение»<sup>116</sup>. Святитель Василий Великий советует: «Бросайте взгляд во все стороны, чтобы вас не застали врасплох»<sup>117</sup>. О втором состоянии святитель Григорий Двоеслов замечает: «Трезвение должно быть постоянным... Нужно непрестанно быть в боевой готовности начать борьбу с врагом. Наша подозрительность должна без усталы предугадывать его скрытые маневры... Если мы хотим, чтобы внезапное и тайное искушение не застигло нас врасплох, нужно постоянно его припугивать... мечом нашего трезвения»<sup>118</sup>. А высказывание одного из старцев охватывает оба состояния: «Труд монаха — видеть издалека приближение помыслов»<sup>119</sup>. В связи с этим можно напомнить слова Христа: *Если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил подкопать дом свой* (Лк. 12, 39).

— Во-вторых, быть трезвенным и внимательным значит исследовать каждый помысел, как только заметишь его<sup>120</sup>, затем распознавать его природу, чтобы точно понять, добрый ли это помысел, нейтральный или дурной<sup>121</sup>.

Упомянув о первом из этих двух состояний, преподобный Иоанн Газский советует: «Со всеми помыслами поступай одинаково: как только помысел

113. Ср.: Василий Великий, *свт.* Гомилия на слова: «Внемли себе».

114. Иногда оно называется еще «хранением ума» (ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 113; 121; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 26). Но первое выражение более адекватно, так как хранение ума, как мы увидим далее, в собственном смысле означает избегание любого представления, даже благого, поскольку это избегание является условием чистой и нерассеянной молитвы. Об этом различии см.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 3; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 61.

115. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 153.

116. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 7.

117. Василий Великий, *свт.* Гомилия на слова: «Внемли себе».

118. Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 20, 3.

119. Апофтегмы М 64.

120. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 85 (176), 92 (183).

121. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 6, 3; Василий Великий, *свт.* Гомилия на слова: «Внемли себе»; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 7, 5; Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 26, 19; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 121.



приходит, исследуй его»<sup>122</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский описывает его так: «Трезвение — это упорное сосредоточение мысли, которая как часовая при вратах сердца. Такая мысль наблюдает опасные помыслы, которые возникают, она слушает, что они говорят, она смотрит, что делают эти убийцы и какие образы начертали на этих помыслах бесы»<sup>123</sup>.

Первая фаза, исследование помысла, нужна для второй — для распознавания его истинной природы. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Не нужно, чтобы Божий человек бросался вслед за каждым помыслом, не прибегнув к различению»<sup>124</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский отмечает: «Ты должен смотреть проницательным и напряженным взглядом ума, чтобы распознавать тех, кто входит»<sup>125</sup>. В «Апофтегмах» уточняется: «Старцы говорили, что всякому помыслу, приходящему к тебе, надо задать вопрос: “Ты от наших или от врагов?” И он наверняка тебе признается»<sup>126</sup>. Авва Евагрий дает дословно такой совет: «Будь привратником своего сердца и всякому помыслу, который является, задавай такой вопрос: “Ты из наших или из врагов?”»<sup>127</sup>. О том же говорит преподобный Иоанн Газский: «Хранить свое сердце означает иметь трезвенный и ясный ум пребывающего на войне... Если ты хочешь знать, с кем имеешь дело — с врагом или с другом, вознеси молитву и спроси его: “Ты от наших или от врагов?” — и он скажет тебе правду»<sup>128</sup>.

— В-третьих, если помысел добрый или нейтральный, то человек может позволить ему проникнуть в себя, так как он не влечет за собой последствий, кроме случая, когда он приходит во время молитвы, так как подобные помыслы препятствуют состоянию чистой молитвы. Преподобный Нил Сорский пишет об этом: «Если [такой вид] помыслов входит в душу и остается в ней не во время молитвы, а за необходимыми житейскими занятиями, то в этом нет греха: даже святые достойно и безупречно исполняли все обязанности, связанные с жизнью тела. В любом помысле такого рода, как говорят отцы, наш ум, если сохраняет благочестивый настрой, остается единым с Богом»<sup>129</sup>. Но дело обстоит иначе, если помысел дурной. В этом случае человек должен избежать подчинения ему и отказаться от него прежде, чем наступит стадия сосложения, о чем мы писали выше.

122. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 86 (177).

123. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 6.

124. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 53, 14.

125. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 22.

126. Апофтегмы N 220.

127. Евагрий Понтийский. Антирретик. Гордость 17.

128. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 166 (91).

129. Нил Сорский, *прп.* Правила 1.

## 5. ОТВЕРЖЕНИЕ ДУРНЫХ ПОМЫСЛОВ

Отвергнуть возникший злой помысел можно двумя способами.

А. Первый, который мы можем назвать опровержением, состоит в том, чтобы позволить помыслу проникнуть дальше, до первой ступени стадии сочетания (συνδυασμός), где с ним, как мы видели, завязывается беседа (ὁμιλία), пока совершенно бесстрастная. В этом случае речь идет о том, чтобы в споре с помыслом возразить ему и опровергнуть его. Опровержение (ἀντίρρησις) заключается в противопоставлении ему аргументов, чаще всего представляющих собой на практике краткие отрывки из Писания, которые очень точно ему отвечают<sup>130</sup>. И тогда человек должен, как пишет преподобный Макарий Египетский, «пережевывать слова заповедей Божиих и ими занимать свой ум. Все это для того, чтобы противоборствующий и благочестивый помысел, пребывающий в нас, одолел зло»<sup>131</sup>. В этом отношении, как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «мы имеем свидетельство того, кто заявляет: *Я дам ответ поносящим меня, ибо я уповаю на слова Твои* (Пс. 118, 42), чтобы отбросить их. И еще: *Сделал нас предметом спора для соседей наших* (Пс. 79, 7)»<sup>132</sup>. Авва Иосиф Панефосский тоже советует человеку, спросившему, как поступать, если надвигаются помыслы: «Позволь им войти и сражайся с ними», — и объясняет свой совет так: «Если они входят и ты борешься с ними, нанося и принимая удары, они сделают тебя более искушенным»<sup>133</sup>. Этому учит и преподобный Исихий Иерусалимский: «Когда ум... приобрел постоянную привычку бороться, которая позволяет ему истинно распознавать помыслы... тогда он должен позволить им войти, чтобы распознать и разоблачить»<sup>134</sup>.

Однако такой способ борьбы с помыслами возможен только для тех, кто уже достаточно возрос духовно и в подобном споре не поддастся на доводы врага и не будет в итоге побежден им<sup>135</sup>. Авва Иосиф Панефосский неявно признает это: одному из посетителей, который задал тот же вопрос, что и предыдущий вопрошатель, он дает иной совет: «Совсем не позволять [помыслам] проникать внутрь»<sup>136</sup>. Преподобный Иоанн Газский одному из духовных чад пишет совершенно открыто: «Возражать — это не для всякого человека, но для сильных

130. Напомним, что Евагрий написал трактат, озаглавленный «Антирретик» («Опровержение»). В нем Евагрий предлагает для каждого крупного типа помысла места из Писания, которые можно противопоставить помыслу.

131. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 53, 14.

132. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 62.

133. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3.

134. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 44.

135. Ср.: Там же.

136. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3.

в Господе, которым повинуются бесы. Ибо если кто-то из тех, кто не имеет этой силы, возражает, бесы оборачивают это в насмешку, поскольку тот оказывается в их власти и отвечает им»<sup>137</sup>. Преподобный Варсонофий Великий тоже пишет одному из учеников: «Что касается того, чтобы принимать возникающий помысел, то это — удел совершенных: позволять им входить и после изгонять. Итак, не вноси огня в лес, чтобы лес не сгорел полностью... Не ввязывайся сам в смуту, ибо ты не выстоишь перед таким искушением»<sup>138</sup>. А толкуя двоякий ответ аввы Иосифа Панефосского, он говорит о помыслах так: «Тот, кто способен сопротивляться и бороться, не терпя поражения, позволяет им войти, тогда как слабый, который на это неспособен и который скорее даст согласие», не должен этого делать<sup>139</sup>.

Даже если человек не терпит поражения, он все равно подвергает себя опасности получить ранение или оскверниться, если он недостаточно силен. Преподобный Исаак Сирин по этим причинам не рекомендует такой способ борьбы: «Мы не всегда имеем власть противостоять нападающим на нас помыслам, чтобы остановить их, но часто мы получаем от них раны, которые долго не заживают... [Спор с бесами] позволяет им вооружаться против нас: они смогут ранить тебя за пределами того, что твоя мудрость и твое суждение им противопоставят. Но даже когда ты их победишь, грязь помыслов осквернит твоё мышление, и ты долго еще будешь вынужден ощущать их дурной запах»<sup>140</sup>.

То, что этот способ борьбы предназначен для достигших совершенства, вовсе не означает, что он наиболее совершенный<sup>141</sup>: помимо опасности потерпеть поражение, которую он подразумевает, он еще и позволяет внушению в какой-то мере развиваться, а это, по замечанию преподобного Марка Подвижника, неизбежно сопровождается определенным смущением (*παρρησιάζομαι*)<sup>142</sup>, которого совершенные, не без основания, избегают. Он подразумевает, что к помыслу может появиться определенный интерес, что на нем задержится ум, отвлекшись от исключительного внимания, которого требует чистая молитва. Наконец, он в какой-то степени заставляет вести игру с бесами. Так, преподобный Иоанн Газский советует ученику: «Не возражай, ибо это как раз то, чего они желают, и они не уймутся»<sup>143</sup>, поэтому предпочтителен иной способ борьбы.

Впрочем, именно его святые отцы и рекомендуют чаще всего, тем более что он более прямой и эффективный, чем предыдущий. Этот способ — бы-

137. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 304 (301).

138. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 138 (69).

139. Там же. 432 (429).

140. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 33.

141. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 62.

142. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 7.

143. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 166 (91). Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Послания 8, 193.

строе отвержение. Преподобный Исаак Сирин говорит, что, используя его, «человек выбирает кратчайшую дорогу и избавляет себя от блуждания по длинному пути»<sup>144</sup>.

Б. Этот второй способ борьбы, который идет от формы упражнения в трезвении, состоит в том, чтобы вообще не позволять проникать внутрь возникшему помыслу<sup>145</sup> и с этой целью отвергать (святые отцы говорят также «подавлять, отрезать, отсекают ...») его при самом появлении, то есть пока он остается еще только внушением<sup>146</sup>. «Нужно только замечать [бесовские внушения] и тут же их отсекают, как только они возникают и нападают», — советует преподобный Исихий Иерусалимский<sup>147</sup>. Преподобный Филофей Синаит отмечает: «Кто сопротивляется с самого начала, то есть внушениям... тот за один раз отсекает все срамное»<sup>148</sup>. Святые отцы настаивают на этом: не следует принимать семя врага<sup>149</sup> и а fortiori задерживаться на внушаемых им образах или помыслах<sup>150</sup>. В любом случае «правило одно и то же: не позволять помыслам сохраняться», советует преподобный Максим Исповедник<sup>151</sup>.

Речь идет о том, чтобы в самом начале заблокировать процесс искушения, который мы описывали выше. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Если наш ум искушен, если он обучен, если он в состоянии сам хранить себя и видеть в полной чистоте, как на ясном небе, соблазнительные образы и наваждения злых духов, он легко и с ходу гасит... зажженные стрелы дьявола. Он отказывается быть охваченным страстным воображением. Он не согласен на то, чтобы наши помыслы, подчиняясь страсти, уподоблялись являющимся образам, или чтобы они дружески беседовали с ними, или чтобы они задерживались, или чтобы с ними соглашались»<sup>152</sup>. Напротив, позволить этому процессу развиваться означает если не бежать навстречу гибели, то по меньшей мере обречь себя через некоторое время на битву более жестокую, чем та, которой удалось избежать. Вот совет святителя Кирилла Иерусалимского: «Не принимай семя...

144. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

145. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 257 (254); Апостолы 10, 90; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 25.

146. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 20; 22; 88; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 2; 26; Апостолы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3; Феодор Сикитский. Там же. N 220; N 275; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 432 (429); Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 52.

147. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 44.

148. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 36.

149. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 256 (253); Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 3.

150. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 660 (667); Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 52; Ориген. Беседы на книгу Притч 5 // PG 17, 176CD.

151. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 88.

152. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 143.

Пока оно не произросло, вырви зло с корнем, а то как бы твоя первоначальная беспечность не стоила тебе позднее того, чтобы подумать о секире и огне<sup>153</sup>. Начни с лечения своих дурных глаз в подходящее время, чтобы не искать врача, однажды став слепым»<sup>154</sup>.

Святые отцы часто используют такой символ: если дать змее просунуть голову, то и тело ее войдет с легкостью. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Мы должны постоянно помнить слова: *Со всей заботливостью храни сердце твое* (Притч. 4, 23) — и, по главной заповеди Божией, с трезвением следить за главой змия, то есть за началом дурных помыслов, через которые диавол силится проскользнуть в нашу душу. Не позволим же своей небрежностью наводнить наше сердце всем телом этого змия — что было бы согласием с искушением, — ибо вполне очевидно, что, стоит его впустить, он погубит своим ядовитым укусом наш плененный ум»<sup>155</sup>. Святитель Григорий Нисский советует: «Если хочешь избежать совместной жизни с гадом, храни себя от головы, то есть от первого нападения зла. Именно к этому относится заповедь Господня, переданная аллегорически: *Оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята* (Быт. 3, 15)»<sup>156</sup>. Некто из святых отцов объясняет так же: «У помыслов одна голова... Если с самого начала ты не распознаешь голову, чтобы исторгнуть ее из себя, ты будешь схвачен и обманут другими последующими помыслами... Итак, если ты хочешь победить страсти, всегда наблюдай за головой помыслов, и когда ты поймешь, где она, борись только с ней»<sup>157</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский дает тот же совет: как только ты признаешь того, кто проник, так «сразу должен через отвержение сокрушить главу змия»<sup>158</sup>.

Святые отцы символически уподобляют внушения «змеиной голове», а также «египетским первенцам» (где Египет означает на духовном языке всю совокупность страстей) или «младенцам вавилонским» (где Вавилон равно символизирует землю страстей, населенную бесами). Советуя безжалостно истреблять помыслы при самом их зарождении, они часто напоминают два стиха из Псалтири: *Дочь Вавилона, окаянная! Блажен, кто сделает тебе воздаяние за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!* (Пс. 136, 8–9)<sup>159</sup>. «Камень», по толкованию отцов, это Христос, Которого мы призываем в молитве.

153. Ср. Мф. 3, 10.

154. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные 2, 3.

155. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 13.

156. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней 4, 6.

157. Апостолы РА 72, 3б.

158. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 22. Ср.: Там же. 178.

159. См., например: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 158.

## 6. РОЛЬ МОЛИТВЫ И ТЕРПЕНИЯ

В борьбе с помыслами, независимо от того, будет отвержение длительным или скорым, молитва наряду со вниманием и трезвением действительно необходима. Сам Христос упоминает их вместе: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26, 41; Мк. 14, 38)<sup>160</sup>. Святые отцы лишь повторяют Его заповедь<sup>161</sup>, повторяют настолько часто, что молитва, вместе с трезвением, предстает как важнейшее орудие, данное человеку для победоносного сопротивления и искушениям, и тому, кто их насылает<sup>162</sup>, как основное лекарство от дурных помыслов<sup>163</sup>.

Чаще всего святые отцы советуют прибегать к Иисусовой молитве, которая в этом отношении обладает множеством преимуществ. С одной стороны, в силу краткости своей формулы она может быть мгновенно противопоставлена внушению, что и следует делать, и может позволить человеку быть в своей реакции столь же стремительным, как и эта молитва<sup>164</sup>. По словам преподобного Иоанна Лествичника, она позволяет «оттолкнуть помыслы единственным словом в тот самый момент, когда они возникают»<sup>165</sup>. С другой стороны, ее непрерывность позволяет ей сопровождаться трезвением, которое тоже требует непрерывности. И наконец, самое главное, имя Иисусово, заключенное в ней, обладает большой силой против помыслов и против тех, кто их внушает. Преподобный Иоанн Лествичник, говоря об этом, дает такой совет: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле»<sup>166</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский советует: «По мере умножения в нас дурных помыслов станем так же часто бросать в них призывание Господа нашего Иисуса Христа. И тогда мы увидим, что они тут же рассеиваются, как дым в воздухе, — так научил нас опыт»<sup>167</sup>. Ему же принадлежит совет: «Возопить ко Христу... сразу же после отвержения. Тогда тот, кто борется, увидит, как враг исчезает вместе со своим образом, как пыль на ветру или дым, который рассеивается, изгнанный прекрасным именем Иисуса»<sup>168</sup>.

160. Ср. Лк. 22, 40.46.

161. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Послания 8, 193; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 660 (667); Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 33; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 20; 105; 168; 182; 183; 189; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 25.

162. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 135; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 176.

163. Ср.: Аммон, *прп.* Послания 9, 2; Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 98.

164. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 98.

165. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 19; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 2.

166. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 20, 7. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 152.

167. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 98. Ср.: Там же. 174.

168. Там же. 20.

Однако здесь нет и речи о некоей магической практике: призывая имя Иисуса, человек находит прибежище во Христе<sup>169</sup>, получая от Него защиту и помощь<sup>170</sup>. В молитве он просит — и если молится правильно, то и получает — благодать, которая помогает ему и которой он побеждает врагов<sup>171</sup>. Как говорит преподобный Филофей Синаит, именно «призываемый Иисус прогоняет демонов с мечтаниями их»<sup>172</sup>.

Без молитвы человек был бы ограничен собственными силами, которых перед лицом столь хитрых врагов недостаточно для победы<sup>173</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский предостерегает: «Если мы будем полагаться только на свое трезвение или внимание, враги тут же нас потеснят, мы будем сбиты с толку и падём. Мы всегда будем ещё больше запутываться в их сетях — в дурных помыслах»<sup>174</sup>. «Невозможно изгнать дурное внушение, не призвав Иисуса Христа», — даже утверждает он<sup>175</sup>. Через молитву человек получает от Бога необходимую помощь — всеведение Бога разоблачает бесовские козни, а Его всемогущество лишает их силы. «Пусть никогда не прекращается... молитва ко Христу Иисусу, Богу нашему. Ибо ты не найдёшь во всей своей жизни помощи более сильной вне Иисуса. Только Сам Господь, поскольку Он Бог, знает коварство, хитрости и уловки бесов», — пишет преподобный Исихий Иерусалимский<sup>176</sup>. «Прибегай к Богу в борьбе против [твоих врагов], повергая свое бессилие в Его присутствие, ибо Он может не только закрыть им рот, но и лишить их силы», — советует преподобный Варсонофий Великий<sup>177</sup>. Только молитва может не просто отторгнуть, но и разрушить чуждый помысел. «То, что гасит и растворяет сразу же всякий помысел, всякое слово, всякий призрак, всякий образ, всякое зло, которое воздвигают в нас враги, — это призывание Господа», — пишет преподобный Исихий Иерусалимский<sup>178</sup>. И преподобный Филофей Синаит замечает в том же ключе: «Память об Иисусе... разрушает все обаяния помыслов, разные внушения, слова, мечтания, мрачные воображения — одним словом, всё, чем вооружается и с чем дерзостно выступает творящий зло [враг]... Иисус, будучи призываем, всё попадает легко»<sup>179</sup>.

169. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 432 (429).

170. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 130.

171. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 22; 26.

172. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 25. Ср.: Там же. 26; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 39.

173. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 24; 26; 42; 181.

174. Там же. 152. Ср.: Там же. 145; 169.

175. Там же. 142.

176. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 39.

177. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 166 (91).

178. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 153.

179. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 22.

Только молитва может всецело очистить сердце<sup>180</sup>, то есть «разрушить до основания даже само побуждение к страсти»<sup>181</sup>, и совершенно стереть следы, неизбежно оставляемые в сердце помыслами после их появления, особенно если человек позволил себе беседовать с ними и поэтому смешал их с собственными мыслями<sup>182</sup>.

Вот почему молитвой в сочетании с трезвением, и в частности молитвой Иисусовой, «мы прибираем... дом нашего сердца», как говорит преподобный Исихий Иерусалимский<sup>183</sup>, пока оно не обретет совершенного здоровья.

Однако для достижения этой цели требуется большое терпение, и совет быть терпеливым очень часто стоит рядом с советом быть бдительным и молиться<sup>184</sup>, так как это состояние необходимо для успешной борьбы с помыслами. Действительно, с одной стороны, помыслы возникают до тех пор, пока не будет уничтожен их корень, пока в сердце остаются склонности и предрасположенности, на основании которых они возникают. С другой стороны, борьба усиливает бесовское воздействие и умножает искушения. «Лукавый вооружается против нас тем более, чем более мы сопротивляемся его нападениям», — замечает преподобный Макарий Великий<sup>185</sup>. Борьба с помыслами, следовательно, есть дело длительное<sup>186</sup>, и одержать полную победу над некоторыми помыслами возможно порой только через несколько десятков лет упорных сражений<sup>187</sup>, которые неизбежно сопровождаются страданием<sup>188</sup>. На протяжении всего этого времени сражающегося постоянно одолевает отчаяние. Здесь терпение, наряду с молитвой, является лекарством, предлагаемым человеку, как это подчеркивает преподобный Аммон: «Переносите [искушения], пока не преодолеете... А средство переносить искушения состоит в том, чтобы не отчаиваться и молиться Богу, воздавая Ему хвалу от всего сердца и имея во всем терпение, — так искушения отдалятся от вас»<sup>189</sup>.

Терпение, как и молитва, является верным средством для того, чтобы одержать победу. «Уходи от искушения с помощью терпения и прошения», — советует преподобный Марк Подвижник<sup>190</sup>. Его поучение вторит словам апостола

180. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 28; 122; 152; 175.

181. Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 7.

182. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Главы о трезвении 47.

183. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 152.

184. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Послания 8, 193; 13; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 118 (209).

185. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 132.

186. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 1.

187. См., например: Апостегмы. Алфавитное собрание. Исидор 3.

188. Ср.: Иоанн Карпафийский, *прп.* Увещательные главы 30; Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 68; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 13, 144.

189. Аммон, *прп.* Послания 9, 2.

190. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 98.



Иакова: Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его (Иак. 1, 12) — и равным образом вторит одному из смыслов обетования Христова: Претерпевший же до конца спасется (Мф. 10, 22)<sup>191</sup>.

Человек должен молиться, чтобы быть терпеливым. Как должен молиться и для того, чтобы хранить трезвение<sup>192</sup>: если трезвение предполагает усилие человека, то, чтобы быть действенным, оно должно сопровождаться помощью Божественной благодати<sup>193</sup>. Вот почему святые отцы, побуждая человека хранить трезвение, напоминают, что оно — дар Божий<sup>194</sup>, и это тем более верно, чем оно совершеннее. Именно благодаря молитве, и прежде всего молитве Иисусовой, человек может стяжать эту благодать<sup>195</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Молитва водворяет в уме трезвение... Если ты хочешь... легко познать трезвение сердца, пусть молитва Иисусова соединится с твоим дыханием»<sup>196</sup>.

Хотя трезвение является плодом молитвы, ему тем не менее благоприятствуют определенные духовные состояния, которые в любом случае должны его сопровождать и с которыми оно должно образовывать нерасторжимое единство, для того чтобы как должно совершалось сердечное делание: пост<sup>197</sup>, безмолвие<sup>198</sup>, уединение, память смертная<sup>199</sup> и особенно скорбь (πένθος) и смирение<sup>200</sup>. Скорбь и сокрушение способствуют трезвению в той мере, в какой позволяют человеку постоянно иметь острое осознание своих грехов и населяющих его страстей. «Блажен тот, кто всегда имеет перед глазами свои грехи, ибо такой человек всегда трезвен», — говорит один из святых отцов<sup>201</sup>. Авва Исаия пишет: «Скорбь — это совершенное трезвение: там, где нет скорби, не может быть трезвения»<sup>202</sup>.

191. Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 118 (209).

192. Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 23; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 10; 94; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25.

193. Ср.: Апофтегмы N 437; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 6, 2.

194. Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); 267 (264); Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31, 5.

195. Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

196. Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 94; 182. Ср.: Там же. 183.

197. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 21; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 6; 15.

198. Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 6.

199. См.: Там же. 2; 6; 13; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 17, 155; 189.

200. Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 11; 13; 14; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 152; 168; 176; 189.

201. Апофтегмы. Евергетин 3, 35, 24–25.

202. Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 30, 4В.

## 7. РЕЗУЛЬТАТ ЛЕЧЕНИЯ

Внимание, трезвение и то, что им сопутствует, являются условием любого духовного возрастания<sup>203</sup> и в первую очередь духовного исцеления человека. Они, по словам преподобного Филофея Синаита, суть «лекарства для спасения души»<sup>204</sup>. В то же время эти состояния являются составляющими духовного здоровья человека. «Богатство и здоровье души сделаны из трезвения и внимания», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>205</sup>.

И действительно, при этих и сопутствующих им состояниях ум «возвращается к свойственному ему порядку»<sup>206</sup>, вновь обретает нормальное состояние и естественное предназначение<sup>207</sup>. Трезвение, в частности, является «местом ума»<sup>208</sup>, по словам преподобного Филофея Синаита. Владимир Лосский хорошо обобщает святоотеческое учение в следующем утверждении: «Ум человека в его нормальном состоянии ... бдителен. Именно трезвение (*νήψις*), сердечное внимание (*καρδιακή προσοχή*), способность суждения и различения (*διάκρισις*) духовных вещей характеризуют человека в его целостности»<sup>209</sup>.

Когда мы говорим, что ум возвращается к свойственному ему порядку, начинает вновь действовать нормальным образом, то это означает, в частности, что он перестает увлекаться образами и помыслами помимо собственной воли, перестает пленяться ими, быть постоянно рассеянным, разделенным и, наконец, сведенным ими с ума<sup>210</sup>, а через них — и бесами<sup>211</sup>. Трезвение возвращает человеку совершенное господство над помыслами<sup>212</sup>, ибо теперь ни один из них уже не ускользает от его внимания, но каждый подвергается различению и принимается или отвергается в зависимости от того, доброй он или злой природы.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин пишет об этом: «Сотник из Евангелия — для нас очень удачный образ души, вознесшейся до этого совершенства ... Не давая себя увлечь всякому приходящему помыслу, он принимал благие и без

203. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 10, 104.

204. *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 14.

205. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 38.

206. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 129; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 37.

207. Ср.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 129; 178.

208. *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 19.

209. *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Paris, 1944. P. 200.

210. Ср.: *Иоанн Газский, прп.* Ответы 172 (100); *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 4, 25; 11, 120; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 4, 4; 9, 11; *Аммон, прп.* Поучения 4, 52; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 8; 60; *Дорофей Газский, прп.* Послания 3; Апостегмы. Евергетин 1, 24, 4; *Василий Великий, свт.* Беседа на слова «Внемли себе»; *Никифор Уединенник, прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

211. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 36; Апостегмы. Евергетин 1, 24, 4.

212. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 13.

всяких трудностей изгонял дурные, по своему благоразумному рассуждению: *Я подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойдя, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает* (Мф. 8, 9). Если мы, в свою очередь, мужественно боремся с необузданными движениями нашей души и с пороками и подчиняем их своей власти и своему различению; если, сражаясь во плоти, мы умеем устранить страсти, подвести под владычество разума переменчивое войско наших помыслов... то в качестве награды за столь яркие победы мы окажемся возведенными в чин этого духовного сотника... Вознесенные, как и он, до столь высокого достоинства, мы получим власть и силу приказывать: помыслы, за которыми мы не захотим следовать, не увлекут нас более, но нам будет дозволено прилепиться к тем, от которых мы вкушаем духовную сладость. Дурным внушениям мы будем приказывать: "Уходите!" — и они уйдут. Благим мы скажем: "Приходите!" — и они придут»<sup>213</sup>.

При этом человек в состоянии подчинять своему суждению и своей воле не только осознанные помыслы, но еще и те, которые прежде были для него неосознанными. Упорное хранение трезвения позволяет человеку добраться до самых глубин своей души, заставить всплыть свое духовное бессознательное на поверхность сознания. Всем известно утверждение аввы Евагрия, повторенное преподобным Максимом Исповедником: «В нашей душе таится множество страстей, которые незаметны для нас, но открываются в живых искушениях»<sup>214</sup>. Трезвение и молитва позволяют человеку выманить их наружу, очиститься от них и впредь хранить себя. Вот почему преподобный Исаак Сирин пишет, что «подвижничество ума, [которое] есть делание сердца... хранит нас от тайных страстей, дабы мы не встретили ни одной из них в сокровенной духовной стране»<sup>215</sup>. Действительно, упорство в хранении трезвения и в молитве очищает ум, осветляет его и заостряет<sup>216</sup>, ум замечает малейший помысел, становится способным в точности определить его происхождение и природу. Тот, кто борется с помыслами, как мы отметили, видит, что они только умножаются: ему открываются такие помыслы, которых раньше он никогда не замечал. Его душа, которая прежде была похожа на озеро со спокойной и гладкой поверхностью, под ударами трезвения и молитвы возмущается и мутнеет, показывая свое мутное и гадкое содержание, выбрасывая на поверхность отбросы и гниль, скрывавшиеся на дне. Блаженный Диадок Фотикийский пишет об этом так: «Как наши телесные очи, когда здоровы, могут видеть всё, вплоть до малейших комаров и мушек, летающих в воздухе, а когда бывают чем-то замутнены... тогда, встречая

213. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 7, 5.

214. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 52; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 52.

215. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 17.

216. Ср.: Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 28.

нечто большое, видят его смутно, а если маленькое, то совсем не воспринимают, так и душа, когда вниманием ослабит ослепление, которое происходит от любви к миру, тогда и малые свои падения почитает очень значительными»<sup>217</sup>. А преподобный Филофей Синаит, отмечая, что душа падшего человека «связывается узами мрака и внутренние очи слепы», пишет: «Когда она начнет молиться Богу и хранить трезвение благодаря молитве, тогда она освободится от тьмы силой молитвы. Невозможно освободиться иным способом. Ибо тогда душа может познать, что есть внутри сердца иное борение, иное тайное противоборство, иная война против помыслов, от духов злобы возбуждаемых»<sup>218</sup>. У него же сказано: «Трезвение прежде просвещает и очищает совесть. Затем совесть, будучи очищенной, изгоняет всякую тьму, подобно вдруг воссиявшему свету, который ранее был пригашен. После изгнания тьмы совесть непрерывным истинным трезвением вновь показывает то, что было скрыто»<sup>219</sup>.

Овладение совестью и господство над всеми помыслами помогают осуществить то, что является основным результатом упорной практики трезвения и идущей с ним рука об руку молитвы, а именно: сделать так, чтобы человек, по благодати Божией, мог все больше и больше воздерживаться от согрешений делом и помышлением и мало-помалу очищался от прошлых грехов, освобождаясь от всех дурных помыслов, исцеляясь от всех страстей, избавляясь от всех дурных склонностей и предрасположенностей, осознанных и неосознанных, — одним словом, избавляясь от всего зла, которые было в нем<sup>220</sup>. Вот почему преподобный Варсонофий Великий советует: «Трезвись, чтобы истребить с силой восемь чужих племен»<sup>221</sup>, то есть восемь основных страстей, и тем самым все прочие, от них происходящие. Святитель Григорий Палама, касаясь внимания, пишет так же: «Итак, поставь эту стражу у своей души и своего тела: она с легкостью откроет тебе их дурные страсти»<sup>222</sup>. «Чистота помыслов имеет источником труды и трезвение», — отмечает преподобный Исаак Сирийский<sup>223</sup>. «Если мы деятельны и очень бдительны, то не найдем в себе нечистоты», — говорит

217. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 27.

218. Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 19.

219. Там же. 24.

220. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 5; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1; 4; 51; 109; 111; 122; 154; 188; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 8, 60; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 11; Апостолы. Алфавитное собрание. Феодора 4; Апостолы. Алфавитное собрание. Феодора 4; Апостолы. Алфавитное собрание. Феодора 4; Апостолы. Алфавитное собрание. Феодора 4; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 23; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 24; 28; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 89.

221. Варсонофий Великий, прп. Ответы 44.

222. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

223. Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические 30.

авва Пимен<sup>224</sup>. Вот слова преподобного Никифора Уединенника: «Внимание — это знак свершившегося покаяния... это освобождение от страстей... это несомненная уверенность в прощении грехов»<sup>225</sup>. Блаженный Диадок Фотикийский замечает, что «когда душа начала очищаться силой своего внимания, тогда в качестве подлинного лекарства жизни она чувствует страх Божий, который жжет ее действием своих обличений в огне бесстрастия»<sup>226</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский называет трезвение и внимание теми лекарствами, которые позволяют человеку извергнуть все отравленные помыслы, которые он поглотил: «Как вредная пища беспокоит тело, как только ее проглотишь, но съевший ее может благодаря какому-нибудь средству тут же извергнуть ее, почувствовав неладное, и не получить вреда, так и ум, когда он принял и поглотил дурные помыслы и ощутил их горечь, с легкостью извергает их и полностью отвергает благодаря Иисусовой молитве, произносимой в глубине сердца. Это, благодатью Божией... поняли на опыте хранящие трезвение»<sup>227</sup>.

На деле освобождение от дурных помыслов и от страстей происходит постепенно. Если человек старается терпеливо и упорно, систематически и постоянно отвергать помыслы, как только они возникают, он постепенно снижает их число и силу и мало-помалу ослабляет страсти<sup>228</sup>, от которых они происходят или которым дают начало, так как они уже не находят в нем пищи, позволяющей существовать. «Дурные помыслы, если ты с ними беседуешь и ими услаждаешься, всегда пустят корень в твоём сердце. Если, напротив, ты с ними не говоришь и, вместо того чтобы услаждаться, ненавидишь их, они погибнут и уйдут из твоего сердца», — говорил один старец<sup>229</sup>.

Итак, эта практика позволяет не только отражать помыслы, но даже совсем устранить их и разрушить сами страсти<sup>230</sup>, вплоть до их первоисточника и всех следов, которые они сумели оставить в душе<sup>231</sup>. Поэтому преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Если мы следуем этой практике как положено, то чистота сердца, то есть бдительность и хранение ума... отсечет от сердца все страсти и все зло под корень»<sup>232</sup>. Вот почему он определяет трезвение как «духовный метод, который, с Божией помощью, полностью избавляет человека как от страстных помыслов и слов, так и от дурных действий, если следовать ему

224. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 173.

225. Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

226. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 17.

227. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 188.

228. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 11.

229. Апофтегмы *Eth. Coll.* 14, 47. Ср.: Там же. Алфавитное собрание. Пимен 15; 20.

230. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 48.

231. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* Послание к иноку Николаю 7.

232. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 113. Ср.: Там же. 137.

длительно и ревностно». «Собственно, именно трезвение и является чистотой сердца»<sup>233</sup>, — добавляет он.

Избавляя человека от страстей, трезвение в совокупности с молитвой помогает водворить на их месте добродетели<sup>234</sup>. «Внимание, — говорит преподобный Никифор Уединенник, — это совлечение своих страстей ради облечения в добродетели»<sup>235</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский наставляет: «Трезвение — это путь всех добродетелей и всех заповедей Божиих»<sup>236</sup>.

Однако врачевательное свойство трезвения, освобождающее человека от духовных болезней, то есть страстей, для того, чтобы водворить в нем здоровые добродетели, составляет лишь один аспект. Как только человек становится здоровым, так ему необходимо сохранить здоровье. Трезвение и внимание помогают и в этом. Невозможно более ясно указать на эту профилактическую функцию, чем такими выражениями, как «хранение сердца» (φυλάκη καρδίας) и «хранение ума» (φυλάκη или τήρησις νοός), которые практически являются синонимами<sup>237</sup>, но у святых отцов все же различаются, когда требуется подчеркнуть это дополнительное значение<sup>238</sup>. В некотором смысле трезвение (сопровождаемое молитвой, которая, напомним, неотделима от него) всегда имеет профилактическое значение: в случае, если человек борется со страстями, речь идет о том, чтобы избежать любых помыслов, могущих питать страсти; если же человек уже избавился от страстей, то речь идет о том, чтобы избежать тех помыслов, которые вновь могли быть принесены страстями в сердце. Но в первом случае профилактика — это один из элементов лечения, тогда как во втором случае речь идет, по существу, о том, чтобы избежать рецидива и сохранить завоеванное<sup>239</sup>, то есть душевное здоровье. Это совершенно ясно подчеркивает преподобный Варсонофий Великий: «Будем пребывать в молитве, чтобы не впасть вновь в те же страсти или в другие. Если кто-то, приняв пищу, повредил себе желудок, печень или кишечник, то таковой, исцелившись иску-

233. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 1.

234. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 10, 105; Исаия Отишельник, *прп.* О хранении ума 30, 5D.

235. Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

236. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 3.

237. Ср.: Никифор Уединенник, *прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

238. Относительно первого выражения см. в числе прочих: Притч. 4, 23; Афанасий Великий, *свт.* Житие святого Антония 21; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 4, 4; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 52; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 166 (91); Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 454 (451); Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 3, 46; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 23. По поводу второго выражения: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 97; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 113; 157; 168; Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 26. Выражение «хранение ума», однако, применяется также и прежде всего на другом уровне, как мы увидим это далее.

239. Апостегмы N 473.

ством и заботой врача, уже не оставит себя в небрежении, опасаясь худшего, помня о прошедшей опасности, сообразно словам Господа к тому, кого Он исцелил: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5, 14)»<sup>240</sup>. Авва Дорофей Газский сходным образом, хотя и на более общем уровне, замечает относительно тела, что «если человек живет беспорядочно, не заботясь о здоровье, он доведет себя либо до тучности, либо до худобы, а за этим последует нарушение равновесия»<sup>241</sup>. То же самое верно и для души: если человек «нерадеет о трезвении и не хранит себя, он легко уклоняется с пути либо влево, либо вправо... и вызывает болезнь, которая есть зло»<sup>242</sup>. Очень точно пишет об этом преподобный Исаак Сирин: «Богатство и здоровье души сделаны из неусыпного трезвения и внимания. Человек, пока живет, нуждается в неусыпном трезвении и внимании, в бодрствовании, чтобы сберечь свое сокровище. Но если он пренебрегает этими условиями, он заболевает, а сокровище похищают»<sup>243</sup>.

Как мы уже говорили, человек не может избежать искушений и бесовского воздействия, внушающего помыслы. Но получив однажды силу хранить себя благодаря трезвению и молитве, он становится способен оставаться совершенно безразличным к тому, что предлагают бесы<sup>244</sup>, и противостоять им глубоким презрением<sup>245</sup>, ни в малейшей степени не повреждаясь и даже не смущаясь их внушениями, не оставляя своего места<sup>246</sup> и говоря словами псалма: *Я онемел... и замолчал* (Пс. 38, 10). Когда человек после долгой борьбы одерживает, по благодати Божией, окончательную победу над противниками, тогда он познаёт глубочайшее умиротворение<sup>247</sup>. Не только его ум, но и все внутренние способности пребывают в покое<sup>248</sup>. Этот внутренний мир, завоеванный с помощью трезвения и проистекающий одновременно от власти над помыслами, от уничтожения страстей, от победы над бесами, от спокойствия всех душевных сил и безмолвия помыслов, соответствует одному из основных значений слова «исихия» (ἡσυχία), которое так часто встречается в текстах по аскетике<sup>249</sup>. Святые

240. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 347 (344).

241. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 10, 106.

242. Там же.

243. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 38.

244. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 62.

245. Ср.: Там же; Афанасий Великий, *свт.* Житие святого Антония 9.

246. Ср. Еккл. 10, 4.

247. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 87; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 12; Толкование на 124-й Псалом 1.

248. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 178.

249. О различных значениях этого термина см. весьма полную работу: Hausherr I. L'hésychasme. Étude de spiritualité // Hésychasme et prière. Rome, 1966. P. 163–237.

отцы считают, что исихия является настолько характерным следствием трезвения<sup>250</sup>, что часто употребляют эти слова как синонимы<sup>251</sup>.

В этой главе мы описывали трезвение преимущественно как средство борьбы со страстными помыслами и средство очищения сердца. Далее мы увидим, что трезвение помогает также избегать представлений, образов или помыслов, даже нейтральных или благих, что, наряду с предыдущим, является условием чистой молитвы и созерцания. Именно эта вторая функция называется «хранением ума», тогда как первая в строгом смысле зовется «хранением сердца». Безмолвие, проистекающее из него, означает в этом случае молчание каких бы то ни было представлений, всецелое умиротворение ума, который невозмутим и занят исключительно помышлением о Боге в очищенном сердце.

Внимание становится тогда вниманием к Богу, а трезвение, само название которого хочет сказать о пробуждении, теперь уже означает не только пробуждение по отношению к себе и хранение себя, но пробуждение к Богу и хранение Бога в себе. Именно в этом двойном смысле святые отцы считают, что трезвение пробуждает ум<sup>252</sup>, в том числе преподобный Иоанн Лествичник: «Друг безмолвия тот, помысел которого всегда бодр... [который имеет] всегда бодрый ум»<sup>253</sup>.

В этом проявляется еще одно фундаментальное свойство трезвения — исцелять человека, заменяя различные состояния, водворенные в нем грехом, патологические по отношению к его истинному бытию и прежде всего к Богу, а именно: духовный сон<sup>254</sup>, равнодушие<sup>255</sup>, забвение<sup>256</sup>, беспечность<sup>257</sup>, небрежение<sup>258</sup>, рассеяние<sup>259</sup>, несознательность и неведение<sup>260</sup>. Важнейшими тремя из них

250. Ср.: *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 3; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 7.

251. Ср.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 3; 5; 10; 15; 27; *Никифор Уединенник, прп.* Слово о трезвении и хранении сердца.

252. Ср.: *Исаак Сириянин, прп.* Слова подвижнические 73; *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 27.

253. *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 27, 3; 39.

254. Ср.: *Мк.* 13, 35–36; 1 *Фес.* 5, 6; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 197 (111); *Василий Великий, свт.* Беседа на слова: «Внемли себе».

255. Ср.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 86.

256. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Орсисий 2; Апофтегмы N 273; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 102; 120; 129; *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю 12–13.

257. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 197 (111); 573 (578); *Макарий Великий, прп.* Беседы (Собрание II) 4, 5.

258. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 197 (111); 259 (256); *Аммон, прп.* Послания 10, 5; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Орсисий 2; Синклитикия 17; Апофтегмы N 273; N 401; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 120; *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю 12–13.

259. Ср.: *Иоанн Газский, прп.* Ответы 660 (667); *Исаак Сириянин, прп.* Слова подвижнические 73; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 27, 9; Апофтегмы. Евергетин 1, 24, 4.

260. *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю 12–13.



являются (и к ним можно свести все остальные) забвение, небрежение и неведение, которые преподобный Марк Подвижник (а вслед за ним преподобный Иоанн Дамаскин<sup>261</sup>) называет «триа инородными великанами» или «триа сильными великанами диявола», из-за которых «остальные страсти растут и усиливаются», которыми «вся армия духов зла вкрадывается, закрепляется и может осуществить свои замыслы и без [которых] она не может удержаться»<sup>262</sup>.

Итак, мы видим фундаментальное место, которое занимают трезвение и его спутники в духовном исцелении человека и его возвращении к здоровью.

261. *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово душеполезное // PG 95, 89.

262. *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю 12–13.

## ГЛАВА 6

# ВСПОМОГАТЕЛЬНОЕ ЛЕЧЕНИЕ: ТЕЛЕСНАЯ АСКЕЗА

Мы видели, что в широком смысле понятие аскезы может быть уподоблено понятию делания, которое означает двоякое движение, в котором человек очищает себя от страстей и приобретает добродетели.

Однако поскольку человек должен столкнуться в первую очередь с так называемыми «телесными» страстями, а также встречает в духовной жизни препятствия, вызванные определенными телесными состояниями, аскеза часто понимается в более узком смысле — как совокупность практик или упражнений, относящихся непосредственно к телу. И тогда в более общем смысле можно говорить о «телесной аскезе», отличая ее от аскезы «внутренней» (иногда называемой «сердечной аскезой»<sup>1</sup>), которая логически, но не во времени предшествует телесной. Именно к этой телесной аскезе делает отсылку апостол Павел, говоря: *Усмиряю и порабощаю тело мое* (1 Кор. 9, 27).

Во главе практик, которые ее составляют, следует назвать пост, бдения, изнурительный труд<sup>2</sup>, земные поклоны<sup>3</sup>. Но к ним можно присоединить все труды, которым человек подвергает себя добровольно<sup>4</sup> или которые принимает на себя, когда они выпадают ему помимо его воли<sup>5</sup>, например болезни, скорби и различные потрясения, претерпеваемые на протяжении земного существования. Вот как говорит апостол Павел: *Во всем являем себя как слугители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах* (2 Кор. 6, 4–5), и еще:

1. См., например: Антоний Великий, *прп. Послания* 1, 2.

2. См., например: Аммон, *прп. Поучения* 2, 5; Нил Сорский, *прп. Правила* 4.

3. Ср.: Исаак Сирин, *прп. Слова подвижнические* 8; Нил Сорский, *прп. Правила* 4.

4. Прп. Иоанн Дамаскин приводит длинный список таких трудов (см.: Слово душеполезное).

5. Ср.: Никита Стифат, *прп. Сотницы* 2, 9; Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию* 47 // PG 90, 428AB, CCSG 7, 321; Иоанн Карпафийский, *прп. Слово подвижническое* 21.

*В труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе* (2 Кор. 11, 27)<sup>6</sup>.

Эти аскетические практики не являются самоцелью, и сопровождающие их страдания, более или менее сильные, чаще всего совершенно не связаны с волей к самобичеванию, искуплению или «наказанию».

Разумеется, они заключаются в том, чтобы ослабить тело<sup>7</sup> и заставить его страдать, но только с целью подчинить тело душе, разуму, духу<sup>8</sup>, а также с целью очистить его<sup>9</sup>, чтобы умертвить страсти<sup>10</sup>, связанные с ним; главным же образом для того, чтобы через него очистить душу; и наконец, с целью искоренить некоторые его состояния, которые могут препятствовать определенной работе души и затруднять духовную жизнь. В любом случае телесная аскеза подчинена аскезе внутренней. Она в какой-то мере играет роль вспомогательной терапии. Поэтому святые отцы считают тяготы, которые она порождает, лекарствами. Пресвитер Илия Эдик пишет: «Удаляйся [от своей болезни], используя сильнодействующие средства любви к тяготам (φιλοπονία), если заботишься о здоровье своей души»<sup>11</sup>.

Святые отцы равно рассматривают как лекарства те тяготы, которые приходят к человеку извне, помимо его воли, если он принимает их таким же образом, как прежде названные. Хотя они не всегда происходят от воли Бога (ибо часто эти тяготы являются порождением зла), Господь по меньшей мере желает, чтобы человек, когда тяготы к нему приходят, обращал их себе на духовную пользу. Вот почему преподобный Исаак Сирин говорит об этих «испытаниях» как о «множестве средств, [которые] подает истинный Врач для здоровья внутреннего человека»<sup>12</sup>. Он обращается к Богу: «Ты пожелал, чтобы я извлек пользу из своих испытаний и чтобы моя душа хранила здоровье рядом с Тобой»<sup>13</sup>. Преподобный Максим Исповедник, упоминая вольные и невольные тяготы, подчеркивает, что последние посылаются Богом каждому в той форме, в какой это более всего нужно для его исцеления: «Ни врачи, лечащие тело, не дают всем одно и то же средство, ни Бог, исцеляющий болезни души, не знает такого лекарства, которое подходило бы всем. Но когда Он определил каждой душе, что ей необходимо, тогда Он и исцелил. Значит, мы, получающие лечение таким образом, благодарим даже тогда, когда происходящее с нами труднопереносимо»<sup>14</sup>.

6. Ср. 2 Кор. 11, 23–26.

7. Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 2.

8. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 5; Нил Сорский, *прп.* Правила 4.

9. Ср.: Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 2.

10. Там же.

11. Илия Эдик. Цветослов мысленный 32.

12. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 8.

13. Там же. 50.

14. Максим Исповедник, *прп.* Десять глав о добродетели и пороке 5.

Преподобный Марк Подвижник замечает: «Когда грешная душа не принимает приходящих скорбей, тогда ангелы говорят о ней: *Врачевали мы Вавилон, но не исцелился* (Иер. 51, 9)»<sup>15</sup>.

Впрочем, святые отцы подчеркивают, что человек тем больше претерпевает невольных тягот, чем меньше он склонен к самостоятельным аскетическим трудам<sup>16</sup>. И это является не наказанием за небрежение, но провидческим даром Божиим, нужным для того, чтобы человек воспринял духовные блага, которые иначе окажутся ему недоступны. Они настаивают на том, что человеку без тягот и страданий невозможно не только очиститься от малейшей страсти, но даже стяжать малую добродетель, перейти из состояния падшего творения в состояние *новой твари* (2 Кор. 5, 17). «Обращение, переход от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, совершается аскезой и страданиями», — отмечает преподобный Иоанн Дамаскин<sup>17</sup>. Преподобный Исаак Сирин многократно повторяет это: «Заповеди Божии исполняются в скорбях и мучениях... Причина добродетели — тесный путь скорбей... Добродетели связаны со скорбями. Тот, кто лишает себя скорбей, неизбежно лишает себя добродетели. Если ты желаешь добродетели, согласишься быть умерщвленным... Когда ты облакаешься добродетелью, не удивляйся, если со всех сторон тебя охватывают суровость и жестокость скорбей. Ибо добродетель, которая не будет испытана в трудностях, не будет добродетелью. Это как раз те трудности, благодаря которым ее называют добродетелью. По словам святого Иоанна, «обычно добродетель проистекает из трудностей. Когда она связана с удобством, она достойна порицания». Блаженный Марк Подвижник тоже сказал: «Всякая добродетель называется таковой, если она является крестом»<sup>18</sup>.

Еще большим бывает тот необходимый для очищения от страстей труд, который предшествует приобретению добродетелей, как об этом сказано у преподобного Иоанна Кассиана: «Вдвое больше труда и усилий нам понадобится для изгнания пороков, чем для приобретения добродетелей»<sup>19</sup>. Ведь для человека речь идет о том, чтобы разорвать связи, которые очень крепко связывают его с этим миром, отречься от склонностей, составляющих его падшую природу и являющихся для него как бы второй природой, тем более что они укоренены в нем и усилены действием привычки. Преподобный Иоанн Лествичник напоминает, что в этом случае человек находится в состоянии тяжелой болезни, поэтому быстрое улучшение состояния для него невозможно: «Тот, кто

15. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 75.

16. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 9.

17. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 2, 30.

18. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27; 37; 19.

19. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 14, 3.

страдал от длительной болезни, не сможет обрести здоровье в один миг. Так же невозможно мгновенно совладать со страстями или даже с одной страстью»<sup>20</sup>. Святитель Григорий Нисский равным образом встает на медицинскую точку зрения, дабы напомнить о неизбежности тягот и боли, связанных с лечением. Отчасти он объясняет их, сравнивая грехи с бородавками (а сравнение это абсолютно оправданно, ведь страсти по отношению к исконной природе человека являются патологическими наростами, противоестественными образованиями): «В силу тесного родства, установившегося между душой и злом, происходит вот что: вскрытие бородавки вызывает сильную боль на поверхности тела, ибо то, что развилось в природе вопреки ей самой, привязано к материи в силу некоторого взаимного влечения, и это порождает неожиданную связь чуждого элемента с нашим собственным существом, так что отделение противоестественного элемента вызывает болезненное и острое ощущение»<sup>21</sup>.

После этих предварительных замечаний мы можем перейти к более точному рассмотрению целей телесной аскезы и того, что может ее заменять.

Самая непосредственная цель телесной аскезы — покончить с противоестественным подчинением души телу, освободить душу от господства тела, восстановить власть души над телом, подчинить тело и душу руководству ума. Поэтому авва Фалассий пишет: «Отличительная черта разумности — подчинять себя уму и в то же время держать в суровых условиях и поработать тело»<sup>22</sup>.

Итак, мы убедились в том, что грех и страсти вопреки природе поработили душу вожделениям тела и поэтому отвратили ее от Бога. Некоторым образом, как отмечает авва Дорофей Газский, «она словно оказалась одним целым с телом, вся целиком стала плотью»<sup>23</sup>. А преподобный Исаак Сирин говорит, со своей стороны, что «когда душа начинает жить той же жизнью, что и тело, это состояние для нее противоестественно»<sup>24</sup>. Чтобы она могла вернуться к своему естественному состоянию и жить духовно, то есть подчиняясь Духу Святому, необходимо, чтобы она обрела независимость от тела и повелевала бы им<sup>25</sup>. Воцарение ума подразумевает «распятие тела»<sup>26</sup>. Перестав подчиняться телу, руководствоваться его попечениями, посвящать свои силы удовлетворению его похотей, позволять ему паразитировать на себе, душа начинает новую жизнь, в которой сможет полностью раскрыться в направлении и форме, соответствующих ее природе<sup>27</sup>.

20. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Краткое содержание предыдущих глав 57 (26, 239).

21. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 8.

22. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 5.

23. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 39.

24. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

25. Ср.: Там же. 16.

26. Там же.

27. Там же.

Следовательно, господство над телом нужно не само по себе, как это бывает в некоторых нехристианских практиках, предписания которых имеют только вид мудрости, заключающийся в указывании на добровольное почитание смирения и изнурение тела, но которые по сути не имеют ценности и служат лишь удовлетворению плоти, по слову апостола Павла<sup>28</sup>. Цель христианской аскезы — благочестие, как опять говорит апостол Павел, ибо *телесное упражнение само по себе мало полезно, а благочестие на все полезно* (1 Тим. 4, 8).

В другой нашей работе мы показывали<sup>29</sup>, как страдание, связанное с телесными болезнями, могло быть духовно перенесено во Христе и приобрести очистительное воздействие. То же самое можно сказать и о страданиях, сопровождающих аскезу. Святые отцы подчеркивают, что эти страдания, по благодати Божией, имеют силу очищать человека от грехов и страстей<sup>30</sup>. «Физическая боль, которая приходит от поста, бдений и других подобных дел, одна только... и умерщвляет греховность тела», — отмечает святитель Григорий Палама<sup>31</sup>. Преподобный Никита Стифат говорит: «Мы очищаемся от скверны греха или добровольными тяготами, или теми, которые приходят помимо нашей воли»<sup>32</sup>. Это учение согласуется с советом апостола Петра: *Как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь той же мыслью, ибо страдающий плотию перестает грешить* (1 Пет. 4, 1).

Что касается телесных страстей, то есть страстей, связанных непосредственно с телом, таких как чревоугодие и сладострастие, следует подчеркнуть, что телесный подвиг просто необходим для их ослабления<sup>33</sup>. «Чревоугодие и блуд... дабы совершиться, имеют нужду во внешнем объекте и достигают результата только через действие тела», — напоминает преподобный Иоанн Кассиан<sup>34</sup>. Если страсти, «рожденные под влиянием одной души, требуют только душевных лекарств»<sup>35</sup>, то «страсти телесные исцеляются двойным лечением»<sup>36</sup>. «Применения ума недостаточно, чтобы остановить их нападение, как обычно бывает с гневом, печалью и другими пороками, когда без утруждения плоти одна только работа души приносит победу. В данном случае нужно еще и умерщвление тела, бдения, посты, труд, сокрушающий плоть, к которым

28. Ср. Кол. 2, 23.

29. В нашей работе: *Larche J.-C. Théologie de la maladie*. Paris, 1991 (Рус. пер.: *Болезнь в свете православного вероучения*. М.: Сретенский монастырь, 2016).

30. Ср.: *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 3, 14; *Илия Эдик.* Цветослов мысленный 34; *Нил Сорский, прп.* Правила 4.

31. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

32. *Никита Стифат, прп.* Сотницы 2, 9.

33. Ср.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 17.

34. *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 4, 4.

35. Там же.

36. Там же.

следует прибавить избегание поводов [ко греху]. Душа и тело способствуют зарождению [телесных страстей], которые не победить без труда обоих»<sup>37</sup>. Телесная аскеза является здесь необходимым спутником умеренности<sup>38</sup>, которую она, впрочем, и помогает водворить в душе<sup>39</sup>.

И хотя телесная аскеза применяется в основном к телесным страстям, она тем не менее играет немаловажную роль в борьбе со страстями души. Безусловно, это может показаться странным. Поэтому святые отцы, прежде чем давать наставления об этом предмете, обычно признают, что он остается под вопросом. Вот, например, как пишет авва Дорофей Газский: «Какое влияние может оказывать телесный труд на расположение души? Как телесные труды становятся для нее добродетелью?»<sup>40</sup>

Ответ кроется в связи, которая соединяет тело и душу в условиях земного существования «человеческого соединения». Душа, пишет преподобный Исаак Сирин, «естественным образом участвует в телесных скорбях, поскольку ее собственное движение связано с движением телесным непостижимой премудростью»<sup>41</sup>, «она начинает жить жизнью самого тела»<sup>42</sup>. С другой стороны, в более общем смысле можно утверждать, что условия материального существования человека имеют определенное воздействие на его внутреннее состояние. Авва Дорофей Газский заставляет заметить, что «расположения души неодинаковы у здорового и больного, у того, кто голоден, и у того, кто сыт. Они неодинаковы и у человека, сидящего на лошади, и у того, кто сидит на осле, у того, кто сидит на троне, и у того, кто сидит на земле, у того, кто носит красивые одежды, и у того, кто одет нищенски»<sup>43</sup>. Таким образом, душа бывает затронута всем, что делает или претерпевает тело<sup>44</sup>, причем этот принцип верен и в обратном направлении. «Страдание, добровольно принимаемое» духом или телом, по замечанию преподобного Марка Подвижника, «взаимно содействует одно другому: душевное телесному, телесное душевному»<sup>45</sup>.

Рассматривая процесс грехопадения, мы увидели, как человек отвортился от духовного мира, обратившись к миру чувственному, посредством органов восприятия уступив тяге к удовольствиям, испытывая отныне к своему телу неразумную

37. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 4, 4.

38. Там же.

39. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 8; 9; Беседы о блаженствах 2; Евагрий Понтийский. Практик 94.

40. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 39; 38.

41. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

42. Там же.

43. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 19. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 25, 57.

44. Дорофей Газский, *прп.* Там же. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 16.

45. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 44.

любовь и стремясь удовлетворить его похоти<sup>46</sup>, — иными словами, впадая в себялюбие, мать всех страстей. Телесная аскеза помогает обратить этот процесс. Она использует естественную связь души и тела, позволившую греху внедрить и усилить страсти, для того чтобы ослабить страсти и насадить добродетели<sup>47</sup>.

Сурово обращаясь с телом<sup>48</sup>, аскеза напрямую противостоит себялюбию и тем же ударом поражает страсти, им порожденные, благоприятствуя возникновению противоположных им добродетелей. «Себялюбие предшествует всем страстям. А небрежение о покое тела предшествует всем добродетелям», — замечает преподобный Исаак Сирин<sup>49</sup>. Дабы подчеркнуть лечебную силу тягот, взятых на себя человеком или приходящих к нему извне, но смиренно принимаемых, тот же святой говорит: «Как лекарства очищают и изгоняют из тела дурные жидкости, так и сила мучений очищает и изгоняет из сердца пороки»<sup>50</sup>.

Этот важнейший вклад аскетических трудов в исцеление от страстей, в первую очередь от их матери — самолюбия, объясняется тем, что они противостоят удовольствию, которым страсти подпитываются. Вот почему авва Фалассий пишет: «Продолжительная любовь к труду (φιλοτομία) изгоняет любовь к удовольствию (φιληδονία)»<sup>51</sup>. И еще: «Тяжелая жизнь и скорбь, произвольные или Промыслом посылаемые, уничтожают удовольствие»<sup>52</sup>. «Скорби убивают удовольствие от страстей, тогда как удобство его подпитывает и взращивает», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>53</sup>. Преподобный Никита Стифат советует: «Кто удовольствиям и делам телесным до пресыщения поработал, тот пусть до пресыщения предастся трудам подвижническим в потах суровой жизни. Пресыщение ниспровергает тогда ... пресыщение, горести ниспровергают удовольствие, труды телесные [ниспровергают] покой»<sup>54</sup>. Поэтому с помощью аскетического подвига человек постепенно становится нечувствителен к плотским желаниям<sup>55</sup>.

Преподобный Максим Исповедник, который, как мы уже видели, отводит главную роль в процессе грехопадения поиску наслаждений и стремлению избежать скорби, видит лучшее средство вернуться к исконному состоянию<sup>56</sup> в добровольных тяготах аскезы и в невольных тяготах, принятых подобно аскетическим<sup>57</sup>.

46. Ср. Рим. 13, 14.

47. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27.

48. Ср. 1 Кор. 9, 27.

49. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 71.

50. Там же.

51. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 3, 10.

52. Там же. 1, 33.

53. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27.

54. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 86.

55. Ср.: История монахов в Египте. Иоанн Ликопольский 29.

56. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Десять глав о добродетели и пороке 8.

57. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы к Фалассию 47 // PG 90, 428AB; CCSG 7, 321.



Вот как он пишет: «Обманутые с самого начала видимостью наслаждения, мы предпочли смерть истинной жизни. И вот мы с благодарностью познали телесные страдания, которые разрушают наслаждения. Значит, с умерщвлением наслаждения, уносящим с собой и смерть, которую оно вызвало, мы получаем взамен жизнь, возвращаясь к себе»<sup>58</sup>. Тогда как от поиска наслаждений и избегания скорбей происходят все страсти, несение тягот позволяет устранить страсти и приобрести добродетели: «Когда с телом хорошо обращаются, сила греха обыкновенно возрастает. Отсюда ясно, что сила добродетели увеличивается естественно и правомочно, когда плоть истязают... Бороться в тяготах — это борьба добродетели, цена победы, которая приносит бесстрашие души тем, кто проявляет терпение»<sup>59</sup>.

В частности, аскетический подвиг ослабляет страсти, происходящие из страстной части души (которая, напомним, состоит из раздражительной и вожделевательной сил), которая наиболее тесно связана с телом. Вот почему авва Евагрий учит, что труд, пост, бдения «исцеляют страстную часть души»<sup>60</sup>. Преподобный Максим Исповедник тоже рассматривает эти деяния как лекарства<sup>61</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Телесная аскеза — я имею в виду пост, воздержание, сон на жестком ложе, бдение, непрерывное стояние и все прочее, что обычно поражает тело, — успокаивает страстную часть, освобождая ее от действующего греха. Такие телесные тяготы... воспитывают нашего внешнего человека и хранят от действующих страстей»<sup>62</sup>.

Именно страсти вожделевательной части души более всех поддаются обузданию и уничтожению при помощи телесной аскезы. «Некоторые средства умирят страсти, мешают им приходить в движение и усиливаться... Так, пост, тяготы (κόπος),<sup>63</sup> бдения не дают сладострастию набирать силу», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>64</sup>. Вот слова аввы Евагрия: «Когда разгорается вожделение, тогда голод, тяготы (κόπος) и уединение его гасят»<sup>65</sup>. Это воздействие аскезы на вожделевательную силу соотносится с ее способностью снижать привлекательность чувственного наслаждения для человека. «Если вожделевательная сила души возбуждается слишком часто, она создает привычное влечение к наслаждению, от которого нелегко будет избавиться... Лекар-

58. Максим Исповедник, *прп.* Десять глав о добродетели и пороке 3.

59. Там же. 4; 2. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 25; 29.

60. Евагрий Понтийский. Практик 49.

61. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 47.

62. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 112.

63. Слово κόπος обозначает суровый труд, а также, в более широком смысле, суровый образ жизни, неудобство и т. д. См.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // *Évagre le Pontique. Traité pratique*. Paris, 1971. SC 171. P. 537. Примеч. 15.

64. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 47.

65. Евагрий Понтийский. Практик 15.

ством... является неотступное совершение поста, бдений и молитвы», — замечает преподобный Максим Исповедник<sup>66</sup>.

Действие аскезы, проявляющееся в первую очередь в отношении страстной части души, в равной мере сказывается и на разумной части, особенно в борьбе с гордостью и тщеславием — страстями, которые присущи именно этой части души, а также в стяжании противоположной им добродетели смирения. «Путь, ведущий ко смирению, — тяжелые телесные труды», — учит один из старцев<sup>67</sup>. Связь между тем, что претерпевает тело в ходе аскетического подвига, и тем, что соответственно испытывает душа, проявляется здесь достаточно ярко. «Почему сказано, что тяжелые телесные труды ведут душу к смирению? — спрашивает авва Дорофей Газский<sup>68</sup> в связи с предыдущим утверждением и отвечает: — Несчастливая душа страдает вместе с телом, и ее затрагивает все, что делает тело... Тяжелый труд смиряет его, а когда тело смиренно, то и душа смиряется с ним. Прав был старец, говоря, что телесные тяготы тоже ведут ко смирению»<sup>69</sup>.

Тогда как слишком хорошо накормленное и отдохнувшее тело дает человеку ложное ощущение полноты и независимости, приводящее его к гордости, подвижничество, ослабляя тело, заставляет человека почувствовать свою реальную хрупкость, слабость своей земной природы, эфемерность своего телесного и земного существования, относительность своего бытия и таким образом приводит его к смирению. «По мере возрастания тягот уменьшается самодовольство», — отмечает преподобный Исаак Сирин<sup>70</sup>.

В то же время и по той же самой причине телесная аскеза приводит душу к сокрушению<sup>71</sup> — болезненному чувству, которое человек испытывает от собственной греховности, духовной немощи и удаленности от Бога. Кроме того, она уменьшает число, подвижность и силу страстных помыслов, предстающих перед разумом<sup>72</sup>, и помогает водворить в ней покой (ἡσυχία). Как говорит об этом преподобный Исаак Сирин, «помыслы не могут блуждать в пустоте, когда тело претерпевает скорби. Когда мы переносим в радости тяготы и мучения, тогда можем уверенно обуздывать свои помыслы»<sup>73</sup>.

Итак, очевидно, что телесная аскеза воспитывает не только внешнего человека и хранит его не только от действующих страстей, как это подчеркнuto

66. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 70.

67. Апофтегмы N 323.

68. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 38; 39.

69. Там же. 2, 39.

70. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27.

71. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

72. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

73. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 27.

у преподобного Исихия Иерусалимского, но равно очищает внутреннего человека, помогая ему бороться с помыслами.

Все эти действия телесной аскезы благоприятствуют молитве не только потому, что побуждают к ней, но и потому, что помогают сделать ее чистой. Так, святитель Григорий Палама пишет: «Конечно, нам необходимо физическое страдание, которое приходит от поста, бдений и иного делания подобного рода, если мы усердны в молитве. Только эта боль в действительности умерщвляет греховность тела и делает более умеренными и слабыми помыслы, от которых происходят грубые страсти. К тому же именно она поначалу приносит святое сокрушение, стирает прошлые скверны, может более других привлечь Божественное благоволение и способствует доброму расположению к молитве, ибо *сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит*, по словам пророка Давида (Пс. 50, 19), а согласно святителю Григорию Богослову, “Богу можно служить только умерщвлением себя”<sup>74</sup>. Вот почему в Евангелии Господь учит тому, что молитва много может, когда соединена с постом»<sup>75</sup>.

Телесная аскеза помогает не только очистить ум — она его оттачивает, делает более легким и способным к выполнению всех закрепленных за ним духовных задач<sup>76</sup>. Особенно помогают в этом посты и бдения.

Очищая и утончая ум, телесная аскеза помогает вести его к созерцанию<sup>77</sup>. А связанное с ней страдание — лишь временное состояние, помогающее достичь благ Царствия, которые безмерно вознаградят [человека]: *Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с той славой, которая откроется в нас* (Рим. 8, 18).

Чтобы телесная аскеза принесла все эти плоды, необходимо соблюдать меру. Хотя она подразумевает некоторое ослабление тела, но не должна при этом ни истязать его, ни изводить<sup>78</sup>.

Мы много раз подчеркивали, что христианство поистине не подразумевает никакого презрения к телу, но, напротив, оно побуждает относиться к нему с уважением, как к части целостного человеческого существа, сотворенного Богом и благого по природе в своей целостности, а также имеющего предназначение воскреснуть и вместе с душой обрести обожение. Тело само по себе не является препятствием к духовной жизни или тюрьмой и могилой для души по той только причине, что душа подчиняется его страстным желаниям. Имен-

74. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 24, 11.

75. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

76. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 91.

77. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 9.

78. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 22, 1.

но против страстей должна быть направлена борьба. *Наша брань не против крови и плоти*, — учит апостол Павел (Еф. 6, 12). Он же советует каждому из нас уметь *соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога* (1 Фес. 4, 4–5). Авва Пимен говорит: «Мы выучились убивать не наше тело, но наши страсти»<sup>79</sup>. Апостол Павел, говоря: *Если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете* (Рим. 8, 13), показывает, с одной стороны, что аскеза направлена не на само тело, а на страсти, а с другой — что его конечной целью является жизнь в Боге. Бороться с самим телом означало бы ошибиться противником и игнорировать истинное назначение аскезы. Поэтому апостол Павел, сказав: *Усмиряю и порабощаю тело мое* (1 Кор. 9, 27), замечает, что *никогда никто не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь* (Еф. 5, 29)<sup>80</sup>.

Тело в духовной жизни должно быть соратником души. Оно само должно исполнять волю Божию и служить душе в меру своей связи с ней, помогая всеми силами. Вот почему, с этой точки зрения, человек должен не только не ненавидеть свое тело, но даже, как говорит преподобный Максим Исповедник, «любить его, но без страсти; поддерживать его, но как простого служителя Божественных деяний»<sup>81</sup>. Василий Анкирский тоже советует заботиться о теле как о помощнике, без которого будет невозможна духовная жизнь: «Нужно заботиться и о теле — не потому, что это тело, но чтобы иметь помощь, я бы сказал, для любомудрия<sup>82</sup>, то есть чтобы быть в состоянии прочесть философов, или как следует сосредоточить на молитве ум, который изнывает в теле, или вообще делать что бы то ни было относящееся к любомудрию»<sup>83</sup>. В том месте своего «Правил», где речь идет о телесной аскезе, преподобный Нил Сорский советует: «Если тело неспособно, следует его укрепить настолько, насколько необходимо»<sup>84</sup>.

Изводить тело означало бы сделать его непригодным к выполнению его духовной задачи и ослабить душу (принимая во внимание соединяющую их связь), а в некоторых случаях значило бы подтолкнуть его ко греху. Плохо совершаемый и чрезмерный телесный подвиг таит опасность возбудить и усилить страсти вместо того, чтобы помочь их ослабить, опасность пригнуть ум к земле земными

79. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 184.

80. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 9.

81. Там же.

82. Напомним, что у святых отцов слово «любомудрие»/«философия» означает, как правило, духовную жизнь, точнее, делание или аскезу в широком смысле слова, а слово «любомудры»/«философы» — тех, кто ведет такой образ жизни. См.: Malingrey A.-M. "Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la Littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.-C. Paris, 1961.

83. Василий Анкирский. О девстве 11.

84. Нил Сорский, *прп.* Правила 4.

попечениями вместо того, чтобы возвысить, в частности, по причине той боли, которая, если слишком сильна, может стать навязчивой и отвлечь на себя все внимание. Святитель Григорий Нисский и Василий, епископ Анкирский предостерегают от этой опасности, подробно ее излагая<sup>85</sup>. Последний, в частности, пишет: «Испытано, что если господство тела над душой является препятствием к приобретению блага, то, с другой стороны, и слабость тела, когда телесное орудие неспособно служить желаниям души, также уничтожает стремление к благу»<sup>86</sup>. Святитель Григорий Двоеслов в этой связи дает такое наставление: «Путем аскезы мы хотим истребить пороки плоти, а не саму плоть. Каждый должен сделаться хозяином своего тела, но с такой умеренностью, чтобы тело, восстав, не повергло бы нас в какой-нибудь грех и чтобы оно сохранило достаточно жизненных сил для успешного продолжения должных дел»<sup>87</sup>.

Назначение телесной аскезы — способствовать духовной жизни. И этого никогда нельзя упускать из виду. Высшая цель аскезы, как говорит святитель Григорий Нисский, «стремиться не к изнурению тела, но к облегчению деятельности души»<sup>88</sup>. Исходя из этого принципа, святитель Григорий Нисский указывает, что практическое правило аскезы должно быть таково: «Равно оберегать себя от отсутствия меры с обеих сторон, бдительно следя за тем, чтобы процветание плоти не похоронило ум (νοῦς), и, напротив, чтобы добровольное умерщвление не сделало ее слабой, низменной, поглощенной телесными болезнями. Было бы также хорошо вспомнить о мудром наставлении»<sup>89</sup>, запрещающем уклоняться как вправо, так и влево»<sup>90</sup>. Нужно сделать так, чтобы *кто собрал много, не имел лишнего, и кто мало, не имел недостатка* (2 Кор. 8, 15; Исх. 16, 18), «но отсекая то, что сверх меры в обоих направлениях, нужно позаботиться добавить то, чего не хватает; с равным рвением хранить себя, опасаясь сделать тело непригодным и в том, и в другом случае: не подталкивая плоть чрезмерным достатком к непослушанию и непокорности и не делая его от безмерного умирения больным, расслабленным и безжизненным для той службы, которую оно должно нести»<sup>91</sup>. Такие же советы дает Василий, епископ Анкирский<sup>92</sup>. Например, он пишет: «С этой упряжкой [телом], с которой нас соединяет естественная связь, нам нужно продвигаться вперед по пути добродетели, избегая

85. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 12, 1; Василий Анкирский. О девстве 8.

86. Там же. 10. Ср.: Там же. 11.

87. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 70, 41. Ср.: Там же. 30, 18.

88. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 22, 2.

89. Ср. Притч. 4, 27.

90. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 22, 1.

91. Там же. 22, 2; Василий Великий, *свт.* Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 3 // PG 31, 876D.

92. Василий Анкирский. О девстве 8–11.

слишком ослаблять поводья и слишком сильно их натягивать. По этой причине следует внимательно разобраться, в каком состоянии пребывает тело»<sup>93</sup>.

Рассмотрение и определение верной меры телесного подвига подчеркивают одну из функций добродетели осторожности — духовное различение<sup>94</sup>, о котором мы уже говорили.

93. *Василий Анкирский*. О девстве 8. Такой великий подвижник, как святой Арсений, в своем Послании (71; 72) советует соблюдать во всем меру. См. также: *Фалассий Ливийский*, *прп.* Сотницы 3, 12.
94. Ср.: *Иоанн Кассиан*, *прп.* Собеседования 2, 16 и далее. Следует подчеркнуть, что слово *discretio*, употребленное Иоанном Кассианом, обладает двойным значением: «различение» (соответствует греческому *διάκρισις*) и «мера» (соответствует греческому *μέτρον*). См. статью: *Cabassut A.* *Discrétion* // *Dictionnaire de spiritualité*. Т. 3. Paris, 1957. Col. 1311 и далее.



## ЧАСТЬ ПЯТАЯ

---

ЛЕЧЕНИЕ СТРАСТЕЙ  
И ПРИОБРЕТЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ



## ГЛАВА 1

# ЛЕЧЕНИЕ ЧРЕВОУГОДИЯ. ВОЗДЕРЖАНИЕ

Врачевательные действия по избавлению человека от духовных болезней должны быть прежде всего направлены на страсть чревоугодия: во-первых, потому что эта страсть является наиболее грубой и примитивной, во-вторых, потому что победа над ней в большой мере обеспечивает успешную борьбу с другими страстями. Так, святитель Григорий Великий пишет: «Никто не может одержать верх в духовной битве, если прежде он не поборол в себе врага, который скрывается под видом утонченного желания полакомиться. Это опасная ловушка — желание бороться с отдаленными силами, когда ты повержен теми, что совсем близко... Некоторые люди, которым неизвестно, какая тактика должна применяться в сражении, небрегут о том, чтобы подавлять свою страсть к еде, но пускаются в духовную битву: им порой удастся осуществить важные шаги, которые требуют большого упорства, но, находясь во власти чревоугодия, они из-за влечения собственной плоти теряют всю пользу от того, что осуществили с усердием»<sup>1</sup>.

1. Рассматривая выше страсть чревоугодия, мы увидели, что она состоит прежде всего в том, чтобы желать пищи не ради насыщения, но ради удовольствия, которое она сулит, и что этого удовольствия ищут и на уровне качества, и на уровне количества. Оба случая являются настоящими извращениями питательной функции, отклонением от ее естественного и нормального предназначения. Лечение чревоугодия и приобретение противоположной ему добродетели воздержания (понимаемой в прямом смысле)<sup>2</sup> будет состоять в первую очередь в отказе от подобного

1. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 30, 18. Также см.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 13–16.

2. У определенного числа святых отцов слово «воздержание» (ἐγκράτεια) используется почти без исключения в прямом смысле, обозначая добродетель, противоположную страсти чревоугодия, особенно это касается аввы Евагрия (ср.: *Евагрий Понтийский. Практик* 89; Толкование на Псалмы 45, 2 // PG 12, 1433B) и прп. Варсонофия (ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 86 (177); 154 (98); 159 (85); 160 (85); 255 (252); 546 (543) и т. д.).

отношения к еде, иными словами, в принятии пищи только по необходимости, то есть единственно ради поддержания жизни в теле и восстановления здоровья. Это означает отказ как от поиска чувственного удовольствия, так и от всякого излишества, превышающего строгую необходимость<sup>3</sup>. Святитель Василий Великий пишет: «Цель воздержания достигается таким образом: с одной стороны, человек использует лишь самые простые продукты, необходимые для поддержания жизни, избегая пресыщения, а с другой — воздерживает себя от всего, что приносит лишь удовольствие»<sup>4</sup>. На вопрос, каким образом воздержание гасит вожделение, преподобный Максим Исповедник отвечает так же: «Побуждая к тому, чтобы отсекал все, что не соответствует необходимости, а обеспечивает лишь удовольствие, воздержание не дает позволить себе что-то, кроме необходимого для жизни. Оно ищет не приятного, но полезного и соизмеряет пищу и питье лишь с потребностью»<sup>5</sup>.

Лечение чревоугодия и воздержание не заключаются только в отказе от пищи, ведь речь идет не о том, чтобы перестать есть (святитель Василий Великий напоминает по этому поводу, что «всякая вещь, сотворенная Богом, является доброй» и не может быть отвергнута)<sup>6</sup>, но о том, чтобы принимать пищу бесстрастно<sup>7</sup>. Смысл в том, чтобы возненавидеть не еду, но те страстные желания, которые с ней связаны. Блаженный Диадок Фотикийский пишет весьма четко: «Атлеты должны быть так хорошо натренированы ненавидеть все неразумные желания, что они усваивают привычку к этой ненависти; но относительно питания нужно соблюдать воздержание так, чтобы никогда не начать ненавидеть какой-либо продукт, ибо это мерзость и чистая бесовщина»<sup>8</sup>.

Борьба против страсти увенчивается главным образом презрением к чувственному удовольствию, которое ее вызывает и подпитывает. Этого презрения можно достигнуть прежде всего избегая случаев, которые могут доставить удовольствие чреву, и отказываясь от блюд, которые услаждают вкус<sup>9</sup>. Но трудность заключается в том, что удовольствие находится в естественной связи с питательной функцией. Поэтому нужно стараться, как советует святитель Григорий Великий, отделять удовольствие от необходимости<sup>10</sup> и не прилепляться

3. Учение всех святых отцов сводится главным образом к этим принципам. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может 7; *Иоанн Газский, прп.* Ответы 161 (86); *Евагрий Понтийский.* Практик 89; *Григорий Великий, свт.* Морали на Иова 30, 18.

4. *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные 18. Ср.: Там же. 17; 19; Послания 22.

5. *Максим Исповедник, прп.* Слово о подвижнической жизни 23. См. также: *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 44; 51.

6. *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные 18.

7. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 5, 19.

8. *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 43.

9. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 15, 161; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница 14, 13.

10. *Григорий Великий, свт.* Морали на Иова 30, 18.

к первому. Святитель Григорий Нисский пишет в том же ключе: «Человек воздержанный должен следовать такому правилу в своей жизни: никогда не прилепяться душой к предмету, к которому примешан какой-либо соблазн получить удовольствие, и особенно остерегаться вкусового наслаждения... Чтобы наше тело пребывало в высшей степени спокойным и не волновалось никаким из страстных движений, которые рождаются от пресыщения, следует бдительно следить за тем, чтобы это было не удовольствие, а польза, которая и будет предопределять в каждом случае меру воздержанного поведения и границы наслаждения. И если удовольствие само по себе оказывается в тесной связи с пользой... не надо отказываться от полезного по причине сопутствующего ему удовольствия и не надо следовать в первую очередь за удовольствием, но, избирая, что есть в каждой вещи полезного, презирать то, что пленяет чувства»<sup>11</sup>.

Из этого ясно, что дурно не удовольствие само по себе, а стремление к нему и привязанность к нему, что и является сущностью страсти. Так, например, преподобный Иоанн Кассиан замечает: «Удовольствие, которое человек естественным образом находит в принятии пищи, не является основным злом... Если оно не сопровождается невоздержанностью... или каким-либо другим пороком, нельзя сказать, что оно дурно»<sup>12</sup>. Поэтому, строго говоря, воздержание состоит не столько в избегании удовольствия, сколько в том, чтобы не стремиться и не привязываться к нему, а на более глубоком уровне не обращать на удовольствие никакого внимания. Именно в этом смысле авва Пимен советует: «Кушай не вкушая и пей не пия»<sup>13</sup>.

Поскольку чревоугодие распространяется не только на качество пищи, но и на количество, постольку святые отцы рекомендуют избегать любых излишеств<sup>14</sup> и дают практический совет: не есть, не пить до сытости<sup>15</sup> и всегда оставлять немного места голоду и жажде<sup>16</sup>. Так, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Общее правило относительно воздержания заключается в том, чтобы позволять себе... питание, необходимое для поддержания тела, но недостаточное для его удовлетворения»<sup>17</sup>. И в другом месте: «Суждение святых отцов является глубоко оправданным и подтверждено опытом: мера... воздержания состоит в ограничении, которое накладывается на количество пищи. Совершенная степень

11. Григорий Нисский, *свт.* Тратат о девстве 21, 2. Ср.: Там же. 21, 3.

12. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 21, 15.

13. Апофтегмы Eth. Coll. 14, 63.

14. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 18; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161.

15. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 18; 19; Евагрий Понтийский. Практик 16; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 154 (98).

16. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 7; Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 4, 44.

17. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 2, 22.

этой добродетели, к которой надо стремиться, для всех одинакова: прекращать кушать то, что мы вынуждены поглощать для поддержания нашего тела, тогда, когда мы еще голодны»<sup>18</sup>. Преподобный Иоанн Газский учит тому же: «По поводу меры воздержания святые отцы говорят, что и в еде, и в питье нужно оставаться немного по эту сторону, то есть не заполнять свое чрево до отказа ни едой, ни питьем»<sup>19</sup>. Отсутствие чувства сытости помогает также устранить чувственное удовольствие, стремясь к которому человек переходит границы необходимого<sup>20</sup>. Оно также помогает избежать последствий обильной еды и питья, которые нежелательны для душевного состояния и являются помехой для духовной жизни. Ощущение голода и жажды помогает усилить некоторые положительные действия поста, даже если речь не идет о посте в точном смысле слова<sup>21</sup>. Так, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Пусть никто... не ест до сытости. Ведь не только качество, но и количество пищи, притупляющее подвижность сердца, отягощает дух так же, как и тело, и разжигает яркое пламя пороков»<sup>22</sup>, ибо «дух, отягощенный пищей, уже не может больше соблюдать правило различения... поскольку любой избыток пищи делает его нетвердым и непостоянным»<sup>23</sup>.

Если правило «не искать наслаждения» не вызывает никаких вопросов, то правило «придерживаться того, что полезно, ограничиваться необходимым, соблюдать верную меру» нельзя считать само собой разумеющимся, так как представления относительноны для каждого. Святитель Василий Великий также замечает, что невозможно определить меру, приемлемую для всех: «Относительно пищи правила и подход должны быть различными, поскольку потребности различны у одних и других в зависимости от возраста, занятий и телесной конституции. Из этого следует, что невозможно в едином правиле охватить всех, кто предаётся подвигам благочестия»<sup>24</sup>. По этому поводу он напоминает<sup>25</sup> о том, что написано в Деяниях: *И разделяли всем, смотря по нужде каждого* (Деян. 2, 45).

Отсюда возникает вопрос, как определить меру того, что полезно и необходимо, и где начинается излишество. В этом случае каждый обращается к своей совести за оценкой того, что ему подходит в его собственной ситуации. Так, преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что надо «искать совершенство воздержания... прежде всего в свидетельстве совести»<sup>26</sup>. Именно она должна

18. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 8.

19. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 155 (81).

20. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 30, 18.

21. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 45; 48; 49.

22. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 5.

23. Там же. 5, 6.

24. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 19. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 5.

25. Там же 19.

26. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 9.

производить необходимое различие<sup>27</sup>. Авва Дорофей Газский настаивает на важности подобного различения: «Всякий, кто хочет очиститься от грехов... должен прежде всего опасаться недостатка различения в поглощении пищи, ибо, по свидетельству святых отцов, отсутствие различения в принятии пищи порождает в человеке все зло»<sup>28</sup>. Действительно, речь идет о том, чтобы определить, способствует ли духовной жизни нынешнее состояние тела или, напротив, является для нее препятствием. Препятствиями бывают, с одной стороны, чрезмерная сила в теле, а с другой — чрезмерная слабость, и этих двух крайностей следует избегать, поэтому питаться необходимо, иначе тело окажется неспособным выполнять свою роль в духовной жизни и ослабит душу вместо того, чтобы ее поддерживать, подавит ее и отвлечет ее внимание вместо того, чтобы его стимулировать. И напротив, нужно ограничивать питание, если из-за избытка силы оно отягощает душу и способствует возникновению и развитию помыслов и страстных движений<sup>29</sup>.

Так, преподобный Ипатий Руфинианский учит: «Мы в состоянии управлять телом, чтобы оно не отягощалось пищей и не помрачило души в грехах и, с другой стороны, чтобы оно не очерствело, не обессилело и не препятствовало душе посвящать себя духовным занятиям. Но душа должна управлять телом так, чтобы когда оно ослабевает, она ему уступала немного, а когда оно восстанавливает энергию, она натягивала поводья»<sup>30</sup>. Авва Дорофей Газский уточняет в том же смысле: «По необходимости вкушает пищу тот, кто, установив себе ежедневный рацион, уменьшает его в том случае, если из-за отягощения, которое причиняет пища, он понимает, что нужно от чего-нибудь отказаться. Если, напротив, этот рацион не только не отягощает, но даже и не поддерживает тела и должен быть немного увеличен, то человек делает небольшую прибавку к нему. Таким образом, он правильно оценивает свои потребности и затем сообразуется с тем, что установлено, не для удовольствия, но с целью поддержать силы в своем теле»<sup>31</sup>.

2. Итак, исследуя страсть чревоугодия, мы увидели, что ее болезненный характер зависит не только от того, что она является извращением, противоестественным использованием питательной функции, но также, и в особенности, от того, что она отвращает человека от Бога. Мы увидели, как эта страсть устанавливает, по существу, отношения идолопоклонства, ибо человек делает вкусовую и пищеварительную функции центром собственного бытия, а их удовлетворение —

27. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 30, 18.

28. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 161.

29. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 45; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 30, 18.

30. Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 70–71.

31. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 162.

предметом заботы и порой даже основной целью своего существования, ставя их на то место, которое естественным образом принадлежит Богу.

Лечение чревоугодия может заключаться лишь в обращении, в перемене поведения, которая позволила бы человеку вновь желать прежде всего Бога и внимать Ему, позволила бы осознать, что Бог является для него единственной абсолютной ценностью, единственной истинной целью его существования, что именно Ему «подобает всякая слава, честь и поклонение» и что одни только духовные блага, получаемые от Бога, соответствуют человеческой природе, что только они совершенны. Поэтому преподобный Иоанн Кассиан говорит, что именно «по причине стремления к совершенству» человек должен стараться «погасить вожделение к пище»<sup>32</sup> и что освободиться от рабства плоти и победить страсть можно только через сосредоточение своего взгляда на духовном<sup>33</sup>. И он же уточняет: «Поистине, мы никогда не сможем испытать презрение к удовольствию от земной пищи, если наш дух не будет стремиться к божественному созерцанию и не будет отныне находить счастье в любви к добродетели и в красоте пищи небесной»<sup>34</sup>. А преподобный Варсонофий Великий отмечает, что тот, кто «ищет горнего, думает о горнем, размышляет о горнем», тот «забывает *есть хлеб свой* (Пс. 101, 5)», то есть больше не проявляет ни привязанности, ни внимания к пище<sup>35</sup>.

Также, благодаря Бога за вкушением пищи, человек проявляет внимание к Господу и надлежащим образом поклоняется Ему Единому и может положить конец страсти. Мы увидели, что человек, находясь во власти чревоугодия, наслаждается пищей вне Бога, рассматривая ее саму по себе и заставляя служить исключительно собственному удовольствию. Однако пища сотворена (прямо или косвенно) Богом и является даром Божиим человеку, вот почему она не имеет ценности сама по себе и предназначена к вкушению евхаристическому, с благодарностью. Так, святой апостол Павел учит, что Бог пищу сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением (1 Тим. 4, 3). Человек исцеляется от страсти и вновь становится добродетельным через резкую перемену в поведении, прекращая воспринимать пищу саму по себе и ставить ее на службу удовольствию, но, напротив, рассматривая ее в Боге и благодаря Господа за нее. Святой апостол Павел советует: *Итак, едите ли, пьете ли или иное что делаете, все делайте во славу Божию* (1 Кор. 10, 31)<sup>36</sup>. Таким образом, употребляя пищу, человек освящает ее<sup>37</sup> и в ней — весь тварный мир, который она представляет. В то же время и в особенности он освящается сам

32. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 14.

33. Там же. 5, 16.

34. Там же. 5, 14.

35. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 154 (98).

36. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 18; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 43; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 162.

37. Ср. 1 Тим. 4, 5.

и не только преодолевает преграду, которую чревоугодие ставило между ним и Богом, но еще более соединяется с Господом всякий раз, когда воздает Ему хвалу.

Чревоугодие имеет источником не потребности тела, но определенные желания, которые происходят из сердца, то есть от внутреннего человека. Оно заключается в определенном отношении к пище и в определенном способе осмысления питания. Корень чревоугодия, по сути дела, в поиске удовольствия, связанного с качеством и/или количеством пищи, которое часто приводит к тому, что человек ест сверх меры, то есть больше, чем ему требуется. Вот почему борьба с этой страстью и исцеление приходят, как мы увидели, через различение, а также через власть над помыслами<sup>38</sup>, которая неразрывно связана с трезвением<sup>39</sup>.

Но, с другой стороны, бесспорно, что чревоугодие — это одна из телесных страстей, то есть таких, которые непосредственно и необходимо связаны с телом. Связаны не только потому, что именно через него они могут проявляться, но и потому, что само тело их порождает. Однако эти страсти, как говорит преподобный Иоанн Кассиан, «исцеляются лишь при двойном лечении»<sup>40</sup>. Иными словами, лечение, применяемое на уровне души, должно быть дополнено лечением, направленным на само тело. Преподобный Иоанн Кассиан пишет об этом: «Чревоугодие и блуд ... часто пробуждающиеся без участия воли, под влиянием и от раздражения<sup>41</sup> самой плоти, для возникновения имеют необходимость во внешнем объекте и проявляют себя только под воздействием тела ... Именно потому, что они совершаются только посредством плоти, эти два порока<sup>42</sup> особенно требуют, помимо духовного лечения, направленного на душу, еще и практики телесного воздержания»<sup>43</sup>, то есть того, что мы выше назвали телесной аскезой. Поэтому посты<sup>44</sup>, бдения<sup>45</sup>, телесный труд<sup>46</sup>, в зависимости от случая и от обстоятельств<sup>47</sup>, могут помочь в борьбе с чревоугодием.

Бесценным врачевательным средством являются чтение Писания<sup>48</sup> и размышления о смерти<sup>49</sup>. И так же, как в борьбе со всеми остальными страстями,

38. Об этом см., например: *Иоанн Газский, прп. Ответы* 161 (86); 163 (88).

39. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 4; *Иоанн Газский, прп. Ответы* 163 (88).

40. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 4.

41. Во французском тексте употреблен медицинский термин, который переводится как «сильный зуд». — *Примеч. ред.*

42. Автор упоминает одновременно и сладострастие, и чревоугодие.

43. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 4.

44. Там же; *Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей* 5, 14.

45. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 4; *О правилах общежительных монастырей* 5, 14; 20; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 29.

46. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 4; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 29.

47. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 29.

48. *Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей* 5, 14; *Беседы* 5, 4.

49. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 34; 38; 6, 14.

основная роль принадлежит сердечному сокрушению (благодаря ему человек оплакивает пред Богом свои грехи, отделяет себя от страсти и проявляет волю к отречению от нее)<sup>50</sup> и, разумеется, молитве, в которой человек испрашивает у Бога помощи<sup>51</sup>. Поэтому преподобный Иоанн Лествичник в персонифицированном диалоге говорит от лица чревоугодия: «Тот, кто получил Утешителя, просит его помощи против меня. И Он, призываемый, не позволяет мне действовать в качестве страсти»<sup>52</sup>. Это созвучно с утверждением святого апостола Павла о том, что воздержание есть плод духа (Гал. 5, 22).

Рассматривая страсть чревоугодия, мы видели, что для души и тела человека она является источником большого числа зол и что святые отцы считают ее «началом всех прочих страстей»<sup>53</sup> и «разрушительницей всех плодов добродетели»<sup>54</sup>. Значит, само собой разумеется, что упражнения в добродетели воздержания позволяют избавиться от этих зол<sup>55</sup> и страстей<sup>56</sup>, «приносят здоровье»<sup>57</sup> и оказываются причиной множества благ<sup>58</sup> и добродетелей<sup>59</sup>.

Мы отметили в первую очередь, что чревоугодие создает ряд препятствий для духовной жизни, потому что погружает душу в оцепенение, отупляет и утяжеляет дух, замедляет движения духа, мешая ему вести борьбу в полную силу, снижая и нарушая его способность к различению и затрудняя молитву. Воздержание же позволяет устранить эти препятствия<sup>60</sup> и затем, как следствие, «открыть путь действию духа»<sup>61</sup>, особенно по той причине, что оно делает дух более трезвым, бодрым, усиливает его способности к различению и пониманию<sup>62</sup>, благоприятствует возникновению сердечного сокрушения<sup>63</sup> и молитве<sup>64</sup>.

Мы увидели также, что чревоугодие возбуждает и питает многочисленные страсти, из которых на первом месте — блуд. Воздержание же «укрощает те-

50. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 14; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 462 (459); Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 604 (610).

51. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 163 (88); 328 (325).

52. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 14, 38.

53. Там же. 14, 35.

54. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 65 // PG 90, 768A.

55. Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 62.

56. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 86. Свт. Григорий Назианзин советует: «Повелевай желудком, и ты сможешь повелевать остальными страстями» (Стихотворения 2, 2, 6).

57. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 18.

58. Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 62; 72.

59. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 71; Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 12.

60. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 18; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 24; 70.

61. Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 22, 2.

62. Ср.: Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 24; 63.

63. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 14, 22.

64. Ср.: Там же. 28, 14.



лесные страсти»<sup>65</sup> и в итоге позволяет их отсечь<sup>66</sup>, а также помогает справиться и с духовными страстями, особенно с тщеславием<sup>67</sup>, гордостью и себялюбием<sup>68</sup>. Оно способствует воцарению противоположных им добродетелей<sup>69</sup> — воздержания и целомудрия<sup>70</sup>, противостоящих сладострастию, и смирения<sup>71</sup>, противоположного гордости. Чревоугодие подпитывает и возбуждает многочисленные страстные помыслы, а воздержание помогает «хранить дух свободным от вещей и образов»<sup>72</sup>, водворять в душе спокойствие и постоянство, очистить сердце<sup>73</sup> — всё это помогает человеку достичь чистой молитвы и обрести истинное знание<sup>74</sup>.

65. *Каллиник. Житие преподобного Ипатия* 24, 63.

66. *Евагрий Понтийский. Практик* 35; *Василий Великий, свят. Правила*, пространно изложенные 16.

67. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 26, 161.

68. *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 3, 8.

69. *Иоанн Златоуст, свят. О девстве* 71.

70. *Василий Великий, свят. Правила*, пространно изложенные 18; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 6. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни* 23.

71. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 14, 24; 26, 161.

72. *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 3, 39.

73. Ср.: *Каллиник. Житие преподобного Ипатия* 24, 63; *Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей* 5, 22; *Максим Исповедник, прп. Там же.* 4, 72; *Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве* 75.

74. Ср.: *Каллиник. Житие преподобного Ипатия* 24, 63; *Климент Александрийский. Строматы* 7, 12; *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 4, 57.

## ГЛАВА 2

# ЛЕЧЕНИЕ БЛУДНОЙ СТРАСТИ. ВОЗДЕРЖАНИЕ И ЦЕЛОМУДРИЕ

Лечение блудной страсти следует непосредственно за врачеванием чревоугодия, ибо блуд, как и чревоугодие, является «телесной страстью и входит в число грубых и примитивных страстей, с которыми следует бороться в первую очередь, а еще и потому, что блудная страсть напрямую связана с чревоугодием, которое часто создает условия для его появления»<sup>1</sup>.

Лечение блудной страсти оказывается особенно сложным. Оно требует больших усилий и усердия и занимает много времени, как свидетельствует преподобный Иоанн Кассиан: «Вторая битва, в соответствии с учением, воспринятым нами от наших святых отцов, есть битва против духа сладострастия. Она продолжается дольше и является более упорной, чем все остальные, и редко кто одерживает над блудом полную победу. Это жестокая битва»<sup>2</sup>.

Добродетель, противоположная сладострастию, — это целомудрие (σωφροσύνη, castitas) в прямом смысле этого слова. Можно различать два рода целомудрия: целомудрие в монашестве, безбрачии или вдовстве<sup>3</sup> и целомудрие в браке. Эти два образа целомудрия, различаясь по форме, тем не менее направлены к одной и той же цели, которая состоит, с одной стороны, в том, чтобы хранить тело и душу в чистоте (ἀγνεία), без которой никто не может соединиться с Богом, а с другой — в том, чтобы позволить человеку посвящать уже не плоти, а Богу всю силу своего желания и любви.

1. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 11; 20; Собеседования 5, 10; 22, 6.

2. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1.

3. Мы будем называть это «монашеским воздержанием», поскольку этимологически монашество обозначает состояние того, кто остается один. Цитируя святых отцов, мы также будем использовать термин «девство» (παρθενία), понимая его, по примеру некоторых святых отцов, в широком смысле «совершенного воздержания», «абсолютного отказа от проявлений половой сферы» (Aubineau M. Introduction à: Grégoire de Nyse. Traité de la virginité // SC 119. P. 147).

## 1. МОНАШЕСКОЕ ЦЕЛОМУДРИЕ

Прежде всего, напомним, что с христианской точки зрения взаимоотношения полов не могут иметь смысла и осуществляться в здоровой и правильной форме, если происходят вне супружеской любви, поэтому они *a priori*<sup>4</sup> исключены из celibата и монашеской жизни. Добродетель целомудрия, понимаемая в строгом смысле, противоположна блуду. В монашестве и безбрачии она предполагает и обозначает полное воздержание от любого действия и прежде всего от любого полового желания, могущего, какова бы ни была его форма, только пробудить страсть. Это полное воздержание предполагает совершенное самообладание (*ἐγκράτεια*, *continentia*), то есть способность управлять половыми импульсами и желаниями и полностью подавлять их.

Плотское начало связано с воспроизведением рода, поэтому оно принимает форму особенно мощного инстинкта, прочно укорененного в современной человеческой природе, что делает полное воздержание весьма сложной для выполнения задачей и объясняет продолжительность и трудность происходящей борьбы. Поскольку блуд является страстью, которая возбуждается и проявляется через тело, постольку ее лечение «особенно требует, помимо духовных средств, практики [телесного] воздержания»<sup>5</sup>. Вот почему изнуряющий труд<sup>6</sup>, посты<sup>7</sup>, бдения<sup>8</sup>, умерщвляющие тело, являются для монаха основными средствами, с помощью которых он противостоит искушениям, сдерживает себя, хранит воздержание и побеждает сладострастие. Эти три делания направлены на то, чтобы обессилить тело, лишив его избыточной энергии, могущей подпитывать плотское начало. Однако у каждого из них есть и своя особая цель. Телесный труд помогает избежать праздности, которая способствует зарождению страстных помыслов и мечтаний<sup>9</sup>. Бдения направлены на то, чтобы снизить продолжительность сна, избыток которого благоприятен для блудной страсти<sup>10</sup>. Что касается поста, он занимает основное место, поскольку избыток

4. Заранее, до опыта. — Примеч. ред.

5. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 248 (245).

6. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4; 12, 4; 5; О правилах общежительных монастырей 5, 10; 6, 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 15, 12; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 19; 3, 13; Апостегмы. Анонимное собрание 36.

7. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1–2; Беседы 5, 4 7, 2; 12, 4, 5; 15; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 15, 12; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 45; 2, 19; 3, 13; Апостегмы. Анонимное собрание 51; Там же. *Eth. Coll.* 13, 33; Евагрий Понтийский. *Практик* 17; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 255 (252).

8. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4; 7, 2; 12, 4, 5; 15; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 15, 12; 19, 4; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 45; 2, 19; 3, 13; Апостегмы. Анонимное собрание 51.

9. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1.

10. См., например: Апостегмы N 592/24.

пищи — это один из главных факторов, способствующих сладострастию. Вот почему лечение блуда нельзя начинать прежде победы над чревоугодием, так как невозможно положить конец первому, если еще не побеждено второе<sup>11</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан замечает, упоминая об определенных проявлениях сладострастия: «Наука духовных лекарей старается прежде всего рассматривать первопричину подобных недугов, которая заключается в избытке пищи»<sup>12</sup>.

Подвизаясь в аскетическом делании, нужно вместе с тем стараться «избегать случаев»<sup>13</sup>. Избегать же их возможно главным образом с помощью уединения<sup>14</sup>. «Необходимо сделать недоступным для вожделения то, что есть в природе способного доставить удовольствие, опасаясь, как бы вожделение не низвергло в желание насытиться»<sup>15</sup>, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, который отмечает также: «Этот недуг [блуда], помимо умерщвления плоти и сокрушения сердца, требует также уединения и покоя, чтобы [человек] смог отбросить дурное разжжение страстей и полностью исцелиться. Как страдающим от определенного недуга полезно даже не показывать блюдо, от которого им может сделаться плохо, чтобы их не постигло смертельно пагубное желание, так и при борьбе с этой особой болезнью весьма полезны покой и уединение, чтобы больной дух, не будучи обеспокоен множеством образов, мог достичь более чистого внутреннего взора и более легко вырвать с корнем чумной огонь вожделения»<sup>16</sup>. При отсутствии возможности уединиться необходимо жесткое хранение чувств, особенно хранение зрения, которое, наряду с осязанием, является чувством, наиболее легко разжигающим эту страсть<sup>17</sup>.

Однако этих средств, хотя они оказывают неоценимую и часто необходимую помощь, вовсе не достаточно, чтобы вырвать страсть с корнем<sup>18</sup>. Первая причина заключается в том, что половая функция имеет местом действия не только тело, но и душу, что человеческая сексуальность является столь же психической, сколь и физической, если не более. Вот почему бороться с блудом следует на уровне души так же, как и на уровне тела, если не более. Враг, отмечает преподобный Иоанн Кассиан, «нападает на нас с двух сторон, поэтому и сопротивляться ему нужно на двух фронтах. И как его сила или слабость происходят из души и тела, так и сразить его возможно, только если бороться с ним

11. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 11; 20; Собеседования 5, 10; 22, 3.
12. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 22, 6.
13. Там же. 5, 4.
14. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 30; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 19; 3, 13.
15. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4.
16. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 3.
17. Ср.: Там же. 6, 12; Василий Анкирский. О девстве 4; 5; 13; 14.
18. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1; 2; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 16.

одновременно на этих двух уровнях»<sup>19</sup>. Все святые отцы настаивают на том, что целомудрие заключается не только и не столько в телесном воздержании<sup>20</sup> и что воздержание бесполезно, если душа населена нечистыми желаниями и образами. Поскольку «вожделение, которое проявляется через тело, происходит не от тела»<sup>21</sup>, постольку начало целомудрия, по сущности, находится в душе и заключается именно в «цельности ума»<sup>22</sup>. Желания, страстные помыслы, образы и картины рождаются в сердце<sup>23</sup>, поэтому именно в хранении сердца заключается основное врачевательное средство от сладострастия. Преподобный Иоанн Кассиан пишет так: «Прежде всего нужно нести лекарство туда, откуда, как известно, проистекает источник жизни и смерти. По словам Соломона, *больше всего хранимого храни сердце твое, потому что отсюда исходы жизни* (Притч. 4, 23). Поистине, плоть повинуется решению и велению сердца»<sup>24</sup>. Это делание, предполагающее различение и духовное трезвение-строгость, заключается, как мы увидели, в отсечении помыслов, воспоминаний и дурных образов, как только они возникают (ибо они — всего лишь внушение), чтобы избежать согласия с ними и услаждения ими и не дать таким образом места страсти ни в душе, ни в теле<sup>25</sup>. В борьбе именно с этой страстью, по причине ее большой силы, следует предпочитать немедленное бегство от внушений опровержению помыслов в споре, как учит преподобный Иоанн Лествичник: «Не надейся победить демона блуда посредством спора и опровержения, ибо, имея в качестве оружия нашу природу, он всегда найдет для нас веские доводы»<sup>26</sup>.

Естественно, следует добавить к хранению сердца молитву, особенно единопомышляемую молитву, потому что эти два делания, как мы показали, неотделимы друг от друга. Когда единопомышляемая молитва<sup>27</sup> еще не укоренилась прочно в сердце, полезно будет прибавить к ней телесную молитву, которая также

19. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1.

20. См., например, у *прп.* Иоанна Кассиана (О правилах общежительных монастырей 6, 4; Беседы 12, 10–11; 13, 5), который подчеркивает, что воздержание есть всего лишь начало целомудрия, «некое частичное целомудрие», ибо истинное целомудрие предполагает «постоянную чистоту тела» и, кроме того и прежде всего, «внутреннюю чистоту души». См. также: Апостегмы N 178.

21. Климент Александрийский. Строматы 3, 4.

22. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 19; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 8.

23. Ср. Мф. 15, 19.

24. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 2.

25. Ср.: Апостегмы. Анонимное собрание 31; 33; 46; 52; 53; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 86 (177); 248 (245); 256 (253); Иоанн Газский, *прп.* Ответы 180 (103); Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 6; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 9.

26. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 22.

27. Ср.: Апостегмы. Анонимное собрание 35; 52; Там же. Евергетин 2, 28, 30; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 10. Ср.: Там же. 6, 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 10; 52; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 45; 2, 19; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 248 (245); 255 (252); 256 (253); 258 (255); Иоанн Газский, *прп.* Ответы 180 (103).

помогает человеку хранить себя от этой страсти<sup>28</sup>. «Те, кто еще не стяжал истинную сердечную молитву, — пишет преподобный Иоанн Лествичник, — обретут помощь в болезненном усилии телесной молитвы. Я имею в виду простирание рук, биение себя в грудь, возведение взора к небу, глубокие стенания, непрерывные земные поклоны»<sup>29</sup>. Очень действенно против этого недуга пение псалмов<sup>30</sup>.

Притом роль молитвы заключается в том, что у Бога испрашивают благодать, без которой все человеческие усилия, направленные на борьбу с этой страстью, являются ничтожными и не могут привести к окончательному положительному результату. Таким образом, целомудрие всегда является даром Божиим<sup>31</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Тщетно трудится тот, кто задумал бороться с плотью и победить ее в одиночку»<sup>32</sup>. И еще: «Пусть никто из тех, кто с успехом подвизался в целомудрии, не думает, что стяжал его собственными силами, ибо невозможно побороть собственную природу. Когда природа побеждена, нужно признавать в этом действие Того, Кто находится по ту сторону природы»<sup>33</sup>. А преподобный Иоанн Кассиан советует: «Если мы всем сердцем желаем... сражаться по правилам духовной борьбы, то давайте сосредоточим все наши усилия на том, чтобы совладать с этим нечистым духом, доверившись не нашим силам, — ибо человеческих действий никогда не будет достаточно, — но только помощи Господа. Ведь душа обязательно будет подвергаться нападению этого порока до тех пор, пока не признает, что ведет войну, которая превыше ее сил, и что ее труды и усердие не приведут к победе, если Господь не придет на помощь и на защиту»<sup>34</sup>. «Среди неустанных трудов наставник, опыт, должен научать нас тому, что целомудрие — это свободный дар Божественной благодати»<sup>35</sup>.

Еще два духовных делания помогают человеку исцелиться от сладострастия и, в особенности, защититься от помыслов (λογισμοί), которые оно возбуждает: это чтение Священного Писания, внимательное размышление над ним<sup>36</sup> (Иоанн Кассиан называет их лекарствами для души)<sup>37</sup> и память смертная<sup>38</sup>, ко-

28. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 80.

29. Там же. 15, 81.

30. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 45; Апофтегмы. Анонимное собрание 32.

31. Ср.: Климент Римский, *сщмч.* Первое послание к Коринфянам 38, 2; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 79; 81. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 11; 13; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 255 (252); 500 (497); Иоанн Газский, *прп.* Ответы 503 (500); 660 (667); Апофтегмы. Алфавитное собрание. Агафон 21; Апофтегмы Eth. Coll. 13, 33.

32. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 23.

33. Там же. 15, 5. Ср.: Там же. 15, 79.

34. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 5. Ср.: Собеседования 12, 15; 16.

35. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 4.

36. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 1; 2; Собеседования 5, 4; 12, 4.

37. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4.

38. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 5 (26, 191); Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 99.

тору Юоанн Лествичник рассматривает как одно из лучших врачевательных средств наряду с единопомышляемой молитвой<sup>39</sup>. Святые отцы также видят средства к уничтожению страсти и к стяжанию целомудрия в послушании духовному отцу<sup>40</sup> и в регулярной практике откровения помыслов<sup>41</sup>.

Поскольку все страсти взаимосвязаны, лечение блуда невозможно отделить от борьбы с другими страстями<sup>42</sup>, особенно с теми, которые напрямую способствуют его проявлениям. Вот почему борьба с блудом должна сопровождаться битвой с чревоутодием, гордостью<sup>43</sup>, тщеславием, с осуждением ближнего, с унынием, гневом<sup>44</sup>, дерзостью (то есть излишней фамильярностью по отношению к ближнему)<sup>45</sup>, с празднословием (то есть страстью к пустым разговорам)<sup>46</sup>, со сребролюбием<sup>47</sup> — страстями, находящимися с блудом в тесной связи.

Поскольку добродетели тоже тесно связаны друг с другом, стяжание целомудрия непременно соединяется с упражнением в других добродетелях<sup>48</sup>, главным образом в тех, которые с ним напрямую связаны, «особенно с истинным смирением»<sup>49</sup>. Старцы «говорят, что нельзя обладать целомудрием, если прежде в сердце не укоренилось, как основание ему, смирение»<sup>50</sup>. Равным образом важны терпение<sup>51</sup> и кротость<sup>52</sup>. «Чем более человек возрастает в кротости и терпении, тем более чистым становится сердце», — пишет преподобный Юоанн Кассиан<sup>53</sup>. Он также отмечает: «При нападениях страсти на нашу плоть подвижник одерживает победу только если облечется в доспехи кротости»<sup>54</sup>, и далее: «Наиболее действенное средство для человеческого сердца — это терпение»<sup>55</sup>.

39. Юоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 53.

40. Юоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 10; Юоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 36.

41. Ср.: Апостолы 165.

42. Ср.: Юоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 11; 6, 2; 23.

43. Ср.: Там же. 5, 11.

44. См.: Там же. 6, 23; Беседы 12, 6; 15; Юоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 12; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 99.

45. Ср.: Юоанн Газский, *прп.* Ответы 261 (258).

46. См.: Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 62; Юоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 15.

47. См.: Юоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 5, 11.

48. Ср.: Там же. 10–11.

49. Ср.: Там же. 6, 1. См. также: Там же. 5, 10; 6, 23; Беседы 12, 4; Юоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 12; 13; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 255 (252); 256 (253); Апостолы Eth. Coll. 13, 33.

50. Юоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 18.

51. Ср.: Там же. 6, 23; Юоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6.

52. Ср.: Там же. 12, 6.

53. Там же.

54. Юоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6.

55. Там же.

Полное монашеское воздержание черпает смысл в основаниях и целях монашества, которые заключаются в полном посвящении себя Богу. Монах не женится, чтобы не иметь попечений, кроме как о Боге, чтобы иметь возможность посвятить Ему одному всю силу своего желания и любви, весь свой ум, всю свою крепость. *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу*, — подчеркивает апостол Павел, — *незамужняя заботится о Господнем* (1 Кор. 7, 32.34). И тот, и другая живут без забот о мирском<sup>56</sup>. Напротив, *женатый заботится о мирском, как угодить жене... а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу* (1 Кор. 7, 33.34). Апостол признает, что хорошо для мужчины и женщины пребывать одним<sup>57</sup>, для того чтобы они были полностью соединены с Господом<sup>58</sup>.

Мы увидели, что святые отцы согласны между собой в том, что половое влечение не было изначальным свойством человеческой природы и по сущности не принадлежит ему, но появилось в результате грехопадения<sup>59</sup>, когда Адам и Ева перестали все свое желание обращать исключительно к Богу. «Девство, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин, — было врожденным и изначальным в природе людей. В раю девство было нормальным состоянием»<sup>60</sup>. А как замечает святитель Иоанн Златоуст, Адам и Ева «жили там как ангелы»<sup>61</sup>. Вот почему святые отцы видят в девстве средство к тому, чтобы человек восстановил райское состояние своей природы<sup>62</sup>, состояние, которое напоминает ангельское<sup>63</sup> и прообразует небесную жизнь<sup>64</sup>, по слову Христа: *В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах* (Мф. 22, 30). По этой причине девство обладает не только «пальмой первенства на все времена»<sup>65</sup>, но еще и неоспоримым превосходством по сравнению с браком: из двух оно является более совершенным.

Это не означает, однако, что христианство осуждает или презирует брак: святые отцы, не переставая превозносить девство и безбрачие в монашестве, высоко ставят ценность брака, который был освящен присутствием Самого Христа на брачном пире в Кане и явился первым чудом от начала Его обществен-

56. Ср. 1 Кор. 7, 32.

57. Ср. 1 Кор. 7, 1.8.

58. Ср. 1 Кор. 7, 35.

59. Ср.: Первая часть, глава 3, 2, б.

60. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 24. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 25, 92–108.

61. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 18, 4.

62. Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 3, 6; Беседы на Песнь Песней 2; О молитве 25, 3; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 12, 4.

63. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 11–12; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 24; Григорий Нисский, *свт.* Трактат о девстве 2, 3; 4, 8; Василий Анкирский. О девстве 51; Василий Великий, *свт.* Письма 46, 2.

64. Ориген. Толкование на Послание к Римлянам 29.

65. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 11–12.



ного служения<sup>66</sup>. Нужно отметить, что большинство святоотеческих творений, посвященных девству, параллельно с похвалой последнему содержат также и апологию брака. Но если они и признают, что «брак хорош» и даже «свят», то все же заявляют, что «девство лучше»<sup>67</sup>, отмечая, что это — удел избранных. Нельзя порицать того, кто женат, как говорит святитель Иоанн Златоуст, «можно всего лишь упрекнуть его в том, что он ограничивает применение своих сил менее возвышенными сферами»<sup>68</sup>. Святой апостол Павел рекомендует брак как позволение<sup>69</sup> тем, которые разжигаются и не могут воздержаться<sup>70</sup>, чтобы избежать угрозы впасть в блуд<sup>71</sup>, и советует супругам: *Не уклоняйтесь друг от друга... чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим* (1 Кор. 7, 5)<sup>72</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет в том же ключе: «Брак — это благо, ибо он отсекает блуд и ярость желания с помощью законных отношений, не допуская безрассудных поступков против естества. Брак — это благо для тех, кто не управляет собой в полной мере, но лучше — девство, которое делает душу более плодоносной»<sup>73</sup>.

Однако нужно подчеркнуть, что безбрачие и целомудрие в монашестве имеют ценность лишь тогда, когда они посвящены Богу и направлены на более совершенное единение с Ним. Поэтому святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что девство не является благом само по себе, что лишь направленность предопределяет его ценность и что оно «бесплодно и бессмысленно у язычников, ибо они хранят его не ради Бога»<sup>74</sup>. Святой жестоко порицает поведение тех, для кого оно является лишь способом избежать брака, а не служением небесному союзу<sup>75</sup>. О таких случаях он даже утверждает, что «девство более постыдно, чем распутство»<sup>76</sup>. Итак, девство само по себе ничего не стоит, но только в той мере имеет ценность, в какой позволяет человеку более полно отдавать себя Богу. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что, «говоря о девстве, апостол действительно заключает, что его величие состоит не столько в чистоте тела, сколько в той легкости, которую оно нам дает, чтобы мы посвящали себя Богу и предавались благочестию», и прибавляет, что «приносящие обет целомудрия

66. Ср. Ин. 2, 1–11.

67. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 13. Ср.: Там же. 11. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Девство — это лучшее из всего доброго. Ибо в добродетели есть степени более высокие и менее...» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 24).

68. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 10.

69. Ср. 1 Кор. 7, 6.

70. См. 1 Кор. 7, 9.

71. См. 1 Кор. 7, 2.

72. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 10.

73. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 24.

74. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 4.

75. Ср.: Там же. 1; 8.

76. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 8.

должны не только хранить себя в чистоте, но, самое главное, заниматься лишь божественным, полностью посвятив себя служению Богу»<sup>77</sup>. И блаженный Августин советует девам: «Пусть [Христос] займет в вашей душе все то место, которое вы не позволили занять брачному союзу»<sup>78</sup>. Брак предстает как состояние, низшее по отношению к безбрачию, ибо не позволяет настолько же полно посвящать себя Богу, поскольку [в этом случае] человеческое желание и способность любить не могут обратиться к Богу полностью. «В браке добродетель становится для нас настолько же затруднительна, насколько попечение о супруге и беспокойная забота о детях задерживают нашу душу в ее стремлении к небу и с силой низводят ее к земным заботам», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>79</sup>.

## 2. ЦЕЛОМУДРИЕ В БРАКЕ

Природа целомудрия у женатого человека частично отличается от того, что подразумевает безбрачие. Если в последнем случае имеется в виду полное воздержание, то в рамках христианского брака, по причине его строго моногамного характера, такое воздержание требуется только по отношению к внебрачным связям, где простое желание уже рассматривается как измена: *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 27–28). Лечение или предупреждение блуда на этом уровне предполагают применение некоторых средств, описанных выше, особенно хранение взора и прежде всего хранение сердца, *ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния... любоддеяния... непотребство* (Мк. 7, 21–22; Мф. 15, 19). Святитель Иоанн Златоуст замечает, что Христос, подчеркивая первостепенную роль желания, подсказывает средство для уничтожения недуга в самом корне: «[Иисус] отсекает не только зло, но и сам корень зла, ибо корень прелюбодеяния — это бесстыдное вожделение. Итак, Господь исправляет не только прелюбодеяние, но также и вожделение. Врачи направляют усилия на самую причину болезни... Так делает и Иисус Христос»<sup>80</sup>.

Но сладострастие никоим образом не связано с самим брачным союзом. Напротив, брак предстает как средство избежания блуда. Большинство святых отцов видят в браке для тех, кто не может хранить воздержание, средство от сладострастия. В этом, по их мнению, и заключается одна из первых целей супружеского союза. Эта точка зрения во всем соответствует учению святого

77. Иоанн Златоуст, *свт.* Против повторных браков 2, 3.

78. Августин Иппонский, *блж.* О священном девстве 56.

79. Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 44.

80. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 6, 2.

апостола Павла: *Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа (1 Кор. 7, 2) ... не уклоняйтесь друг от друга... чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим (1 Кор. 7, 5) ... Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться (1 Кор. 7, 8–9).*

Целомудрие в браке, о котором упоминают святые отцы вслед за апостолом, поучающим: *Брак у всех да будет честен и ложе непорочно (Евр. 13, 4)*, не означает полового воздержания. Плотской союз сущностным образом подобает браку. Апостол пишет с исчерпывающей ясностью: *Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе (1 Кор. 7, 3–5).* Воздержание, как указывает это наставление святого апостола Павла, имеет место и в рамках супружеской жизни, но лишь на какое-то время и применительно к определенным духовным нуждам<sup>81</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет даже, что «те, кто чрезмерно предается [воздержанию], те сожжены в совести своей, как говорит апостол (1 Тим. 4, 2)», ибо это означает «презрение к браку»<sup>82</sup>.

Чистый союз полов существует, супруги могут соединяться, «не преступая в своем союзе правил целомудрия», как пишет Климент Александрийский<sup>83</sup>. О тех, кто очерняет брачный союз, он же говорит: «Если они находят нечистыми плотские отношения, которым обязаны своим существованием, то как же они сами не являются тогда нечистыми?»<sup>84</sup> Тот же самый довод позволяет ему подчеркнуть, что брак и духовная жизнь супругов освящают половые отношения: «Для тех, которые были освящены, свято и семя, и не только дух должен освящаться среди нас, но и обычаи, жизнь и тело»<sup>85</sup>.

Святые отцы часто подчеркивают, что половые отношения не плохи сами по себе, что все зависит от того, как они осуществляются. «Если дело благое и чистое, то плод также благ. Он дурен, если дурно и несправедно само дело», —

81. Вот почему Православная Церковь заповедует половое воздержание наряду с постом по средам и пятницам (когда вспоминаются страдания Христа и его распятие) и в продолжение четырех ежегодных постов. Подобное «периодическое воздержание», как отмечает вслед за апостолом Павлом свт. Григорий Назианзин, должно быть «итогом взаимного согласия ради того, чтобы вместе предаваться молитве — наиболее драгоценному из всех дел». И уточняет: «Это не закон, но совет» (Слова 40, 18). Это последнее замечание передает отсутствие юридикзма в православной традиции применительно к этой сфере. Православие предоставляет совести обоих супругов судить, что в духовном смысле им наиболее подходит. Такой же подход присутствует и в поучениях свт. Иоанна Златоуста (см., например: Беседа на Первое послание к Коринфянам 19, 2).

82. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 289. Ср.: Трактат о девстве 7, 2.

83. Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

84. Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

85. Там же.

отмечает священномученик Мефодий Олимпийский<sup>86</sup>. И авва Дорофей Газский отмечает: «В законном браке и в блуде акт один и тот же: различие заключается в намерении»<sup>87</sup>.

Анализируя страсть блуда, мы увидели, что ее характеризует злоупотребление половой функцией, состоящее в ее применении ради чувственного удовольствия. Следовательно, речь идет об извращении этой функции, так как по природе она предназначена для воспроизведения рода, а более глубоко — для того, чтобы быть проявлением любви супругов друг к другу. Половая функция подчинена другим сторонам их союза, особенно духовному измерению их жизни. Следовательно, лечение сладострастия и приобретение целомудрия должны состоять прежде всего в восстановлении естественного предназначения и правильного употребления способности человека к половой жизни.

Первое правило для супругов — не соединяться ради чувственного удовольствия, не делать наслаждение целью и объектом своего союза<sup>88</sup>. Они должны бдительно следить за тем, чтобы удовольствие не завладело ими<sup>89</sup>, не прилепиться к нему и даже не искать его, но в конечном счете прийти к тому, чтобы оно никоим образом их не привлекало. «Пока остается хоть какая-то тень вожделения, нельзя назвать человека целомудренным», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>90</sup>. Это означает не отказ от удовольствия, естественным образом связанного с телесными отношениями, а лишь отстранение от него, отказ от возведения его в абсолют. Удовольствие должно возникать как следствие соединения, как что-то, что дается сверх того.

Телесное соединение, к которому стремятся не ради него самого и не ради удовольствия, которое оно сулит, должно совершаться в атмосфере взаимной любви супругов, воплощать на телесном уровне союз, аналогичный союзу их душ, и способствовать полному единению супругов, делая их, по словам Писания<sup>91</sup>, единой плотью и в то же время единой душой и единым духом. Брачное целомудрие предполагает, что это соединение тел не является ни абсолютным, ни самодостаточным, но, подчиняясь, включается в психический союз супругов и еще более в их духовный союз. Василий, епископ Анкирский пишет об этом так: «Поскольку рассудок повелевает душой и устанавливает связи между душами в самом главном, постольку естественно, что их [душ] предшествующее соединение сопровождается также законным соединением тел, в которых эти души находятся. Но когда души ставят для себя на первое место нечто иное, а тела, в поисках удо-

86. Мефодий Олимпийский, *сщмч.* Пир десяти дев 2, 5.

87. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 15, 162.

88. Ср.: Там же; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 17.

89. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 7, 2.

90. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 10.

91. См. Быт. 2, 23–24.

вольствия целиком занятые собой, соединяют пребывающие в них души, чтобы поставить их на службу движущей ими страсти, тогда тот факт, что души идут таким образом на поводу у пороков плоти, делает плотской союз незаконным»<sup>92</sup>.

Супружеское целомудрие в равной мере предполагает, что человек не должен находиться под властью желания и половых стремлений и что супружеский союз не должен этим руководствоваться. Этот принцип выдвигает Климент Александрийский: «Ничего не делать по велению желания»<sup>93</sup>. Соединением супругов должны руководить не инстинкт, то есть безличное проявление биологической природы, и даже не желание, а любовь. В этом смысле супружеское целомудрие подразумевает определенную способность сдерживаться, которая заключается в умении владеть собой, позволяющем сдерживать инстинктивные движения, умерять свои желания и уклоняться от любой мысли или образа, которые могут быть с ними связаны. Вот почему святитель Григорий Нисский рекомендует «пользоваться супружеским союзом сдержанно и с чувством меры»<sup>94</sup>, «бережно и скромно»<sup>95</sup>, а святитель Григорий Назианзин подчеркивает, что необходимо быть уравновешенным и не давать слишком много места плотскому<sup>96</sup>. Это требуется для того, чтобы союз не являлся простым способом удовлетворить желание, но чтобы присутствовало уважение к личности и свободе супруга. Но также это нужно для того, чтобы человек не состоял «целиком из плоти и крови»<sup>97</sup> и не перестал в жизни и в супружеском союзе отдавать приоритет духовной сфере<sup>98</sup>. Ибо, как отмечает святитель Григорий Нисский, «не так уж мала опасность» того, что человек, обманутый опытом сластолюбия, перестанет ценить любое благо, кроме того, которое он вкушает с помощью плоти с особой страстной привязанностью, и что он станет полностью плотским и совсем отвратит свой дух от жажды духовных благ и начнет охотиться любыми способами за тем приятным, которое предлагает плоть, до такой степени, что станет *более сластолюбив, нежели боголюбив* (2 Тим. 3, 4)<sup>99</sup>.

Особенно страшна сила привычки, которая привязывает человека к сластолюбию, отмечает святитель Григорий Нисский, приводя в пример многих людей, которые «однажды, пережив такой опыт, отвратили все свои силы от желаний [духовных] вещей... и направили порыв своих помыслов от божественной реальности к этой. И тогда их внутреннее пространство широко распахнулось

92. Василий Анкирский. О девстве 38.

93. Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

94. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 7, 3.

95. Там же. 8.

96. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 37, 9.

97. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 8.

98. Там же.

99. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 8.

для страстей, вплоть до того, что они прекратили всякое движение к высшей реальности и полностью погасили стремление к ней, направив движение к страстям»<sup>100</sup>. Поэтому он дает такое предписание: «Вот что нам известно о браке: нужно дать право идти первыми попечению о вещах Божественных и стремлению к ним»<sup>101</sup>.

Сладострастие действительно характеризуется тем, что отделяет человека от Бога. Цель же и результат целомудрия заключается в соединении человека с Богом. «Целомудрие, — пишет преподобный Иоанн Лествичник, — есть тесный союз с Богом»<sup>102</sup>. При сладострастии желание перестает направляться на Бога и духовный мир и направляется к плотскому для поиска чувственного удовольствия. Одной же из основных целей целомудрия и воздержания является обретение правильной и естественной устремленности к Богу. Ибо, как мы уже показали, рассматривая икономию желания, оно, будучи направленным на различные предметы, с необходимостью разделяется, поэтому один из его объектов лишается того, что отдано другому. Воздержание и целомудрие в браке так направляют желание, чтобы оно не вкладывалось в такой сильной мере в половую сферу, иначе сила желания полностью истощится и перестанет обращаться преимущественно в сторону духовных вещей<sup>103</sup>.

Это позволяет нам понять, что лечение блуда и приобретение целомудрия заключаются в обращении желания: духовная любовь должна занять место плотской любви. В этом смысл знаменитого утверждения преподобного Иоанна Лествичника: «Чист тот, кто изгоняет половую любовь любовью Божественной и гасит земной огонь огнем небесным»<sup>104</sup>. Он даже позволяет себе сказать: «Пусть любовь плотская служит нам образцом в том, как нужно жаждать Бога»<sup>105</sup>, и в другом месте: «Счастлив тот, у кого страсть к Богу не менее сильна, чем страсть влюбленного к возлюбленной»<sup>106</sup>. «Я видел, — пишет он в том же ключе, — нечистые души, которые неистово предавались плотской любви. Опыт такой любви привел их к покаянию, и они обратили всю свою любовь к Богу: полностью поднимаясь над страхом, они неутолимо побуждают себя любить Бога. Вот почему Господь не говорит о целомудренной грешнице, что она убоялась, но что сильно возлюбила и с легкостью может изгнать одну любовь при помощи другой»<sup>107</sup>»<sup>108</sup>.

100. Григорий Нисский, *свт.* Тратат о девстве 9, 1.

101. Там же. 7, 3.

102. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 35.

103. См. объяснение этого принципа, приведенное у свт. Григория Нисского (О девстве 8).

104. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 2.

105. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 34.

106. Там же. 30, 11.

107. Ср. Лк. 7, 47.

108. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 5, 28.

Блуд означает любовь к другому вне Бога, любовь чисто плотскую, то есть непроницаемую для Божественных энергий, а целомудрие в супружеской жизни, напротив, подразумевает любовь к другому в Боге и любовь к Богу в другом. Целомудрие осуществляет преобразование любви, заставляет ее переходить на духовный уровень, где она становится полностью прозрачной для Бога, придает ей мистический смысл<sup>109</sup>, позволяя уподобиться тайне любви Христа и Церкви. Это подчеркивает святой апостол Павел в Послании к Ефессянам, которое читается в чине браковенчания: *Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь (Еф. 5, 25). Оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф. 5, 31–32).*

Целомудрие, брачное или монашеское, может рассматриваться как приобретенное, только если оно стало уже привычным и постоянным<sup>110</sup>, не требует больше никакой борьбы и сопровождается ненарушимым спокойствием. «Таково, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — завершение истинного целомудрия: оно уже не борется с движениями плотского вожделения, но само их ненавидит и ужасается их и хранит себя в постоянной и ненарушимой чистоте»<sup>111</sup>.

Один из его признаков — это бесстрастие взора и сердца при взгляде на предметы, способные возбудить страсть<sup>112</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что чист «тот, кто постоянно обладает совершенной нечувствительностью при взгляде на чувственные и телесные существа, не различая красоты или пола»<sup>113</sup>, и еще говорит, что «правило и признак совершенного и чистого целомудрия заключается в том, чтобы держаться вблизи одушевленных и неодушевленных тел, разумных и лишенных разума созданий с одинаковым душевным расположением»<sup>114</sup>. Он восклицает: «Поистине счастлив тот, кто достиг совершенной нечувствительности по отношению к любому телу, любому цвету кожи и любой красоте»<sup>115</sup>. Во Христе нет мужского пола, ни женского (Гал. 3, 28), то есть половое различие упразднено не только как начало разделения, противостояния, неравенства, но еще и как источник полового желания и страсти. Иное постигается в личности, носящей в своей природе образ Божий. Человек становится образом, иконой Бога, прозрачным для Него, прославляющим Его. Преподобный Иоанн Лествичник пишет об этой добродетели

109. Ср. Еф. 5, 32.

110. Василий Великий, свт. Письма 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 6.

111. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 11.

112. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 89.

113. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 11.

114. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 8.

115. Там же. 15, 7.

в самых высоких выражениях: «Мне рассказывали случай, который указывает на высокую и выдающуюся чистоту. Некто, сказали мне, увидел необычайную телесную красоту, и это явилось для него поводом восхититься и вознести похвалы Высшей Красоте, которая сотворила красоту видимую. От одного только взгляда этот человек почувствовал себя всего охваченным огнем Божественной любви и разразился потоком слез. Это было удивительное чудо — видеть, как то, что одного могло довести до гибели, другому доставило венец»<sup>116</sup>.

Одно из самых значимых действий целомудрия заключается в воцарении в душе мира и спокойствия<sup>117</sup>. Оно также помогает избавиться от напряженного противостояния между душой и телом и устанавливает между ними гармонию<sup>118</sup>.

Целомудрие — это врата в любовь к ближнему<sup>119</sup>. Оно также является одним из основных условий духовного разумения<sup>120</sup>. В целом эта добродетель предстает как один из главных источников обожения для человека<sup>121</sup>. Во многом именно благодаря ей Святой Дух<sup>122</sup> и Христос<sup>123</sup> создают Себе жилище в сердце человека<sup>124</sup>, и человек становится подобен не только ангелам<sup>125</sup>, но и Самому Богу<sup>126</sup>.

Целомудрие предстает как источник духовной радости, несравнимо более возвышенной, чем чувственные удовольствия, от которых стяжавший целомудрие отрекся<sup>127</sup>.

116. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 59.*

117. *Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 11; 13.*

118. *Ср.: Там же. 12, 11.*

119. *Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45.*

120. *Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 18; 5, 33.*

121. *Ср.: Там же. 6, 15.*

122. *Там же.*

123. *Там же; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 1.*

124. *Ср.: Ин. 14, 23; Еф. 2, 22.*

125. *Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Там же. 15, 2; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 14.*

126. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 36.*

127. *Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 5; 10; 11.*



## ГЛАВА 3

# ЛЕЧЕНИЕ СРЕБРОЛЮБИЯ И ЛЮБОСТЯЖАНИЯ. НЕСТЯЖАНИЕ И МИЛОСТЫНЯ

Основная отличительная черта сребролюбия и любостяжания, как мы видели, — это неутолимость. Если тело ставит определенные границы желаниям, поддерживающим чревоугодие и сладострастие, то желание, лежащее в основе сребролюбия и любостяжания, возрастает по мере его удовлетворения, и эти страсти тем хуже поддаются исцелению, чем дольше им позволяли развиваться. Вот почему святые отцы, прежде рассмотрения целительных средств, которые применяются при этих страстях, призывают к их обязательному предупреждению. Так, святитель Иоанн Златоуст говорит: «Я призываю вас отсечь это зло с самого начала. Лихорадка поначалу не вызывает жгучей жажды, но когда она возросла и разожгла огонь, тогда она не может более угаснуть, так что самое обильное питье не может ее утолить, но лишь разжигает пламя. Так происходит и с этой страстью: если мы не исторгнем ее с самого начала, если мы не закроем перед ней дверь нашей души, то, войдя однажды, она принесет нам болезнь, которую невозможно будет исцелить... Поэтому я умоляю тех, кто еще не знаком с этим недугом, беречься от него»<sup>1</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что действовать таким образом нужно по отношению ко всем страстям, но еще более необходимо так поступать в отношении сребролюбия<sup>2</sup>: «Насколько легко можно уберечься [от этой болезни] и избежать ее, настолько же легко, по небрежению пустив ее однажды в сердце, довести до того, что она станет опаснее всех других болезней и наиболее трудноизлечимой»<sup>3</sup>.

Однако те, в ком эти страсти уже развились, не должны отчаиваться в своем исцелении — в этом состоит первый принцип врачевания<sup>4</sup>. «Если те, кто затронут [этой болезнью], хотят обратиться к врачу, я обещаю им большую

1. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4–5.

2. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 21.

3. Там же. 6, 2.

4. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

вероятность выздоровления по милости Божией», — прибавляет святитель Иоанн Златоуст к приведенным выше высказываниям<sup>5</sup>, предлагая слушателям поразмышлять о примерах из Священного Писания, относящихся к тем, «кто впал в грех и исцелился от него»<sup>6</sup>.

Но чтобы эта надежда не осталась тщетной, следует применить некоторое количество определенных лечебных средств. Вот почему святитель Иоанн Златоуст предлагает «прописать подробное правило, следуя обыкновению докторов»<sup>7</sup>.

Прежде всего, тому, кто хочет избавиться от сребролюбия и любостыжания, необходимо хорошо узнать об этих страстях и об их дурных последствиях, так как это знание является первым элементом лечения. Вот почему святые отцы, касаясь этих вопросов в своем учении, стараются прежде назначения лекарств составить подробную нозологию. Преподобный Иоанн Лествичник во вступлении к главе «Лествицы», посвященной этой страсти, пишет: «Скажем вначале несколько слов о болезни, а потом изложим средства, которыми ее лечат»<sup>8</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отчетливо говорит о сребролюбии: «Что это за безумие! Что за болезнь! Но, скажут нам, речь идет не только о том, чтобы обвинить тех, кто болен, но и о том, чтобы исцелить их от этой страсти. Невозможно их вылечить, если только не показать им, что это — гнусная страсть, влекущая за собой неизмеримое зло»<sup>9</sup>. В другом месте он же отмечает, что больному необходимо «думать не только о тех, кто исцелился от этого недуга, но и о страданиях тех, кто в нем коснеет»<sup>10</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан пишет в книге «О постановлениях киновитян» в главе, посвященной сребролюбию: «Если прежде не изложить различные формы этой болезни, если не описать ее источника и причин, невозможно будет применить к больным соответствующее лечение и позволить хорошо себя чувствующим сохранить себя в добром здравии. Старцы, обладающие большим опытом в такого рода ошибках, имели обычай излагать это в своих поучениях... Мы часто замечаем в себе лишь какие-то отдельные части, тогда как старцы настолько полно всё излагали, что могло показаться, будто бы они сами охвачены этой страстью. И, не краснея от стыда, мы исцелялись, молча узнавая о средствах и одновременно о причинах пороков, которые нас разрушали»<sup>11</sup>. Осознав всю вредоносность недуга, больной подводится к тому, чтобы решительно отмежеваться от своей болезни и горячо искать исцеления. Приобретая углубленное знание о ней, он уже не

5. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

6. Там же.

7. Там же.

8. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 16, 1.

9. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

10. Там же. 11, 5.

11. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 13.

пребывает в неведении относительно способов ее воздействия и оказывается лучше вооруженным для сражения.

Врачевание сребролюбия и любостяжания предполагает, во-вторых, осознание бесплодности целей, преследуемых этими пороками. Нужно, говорит святитель Иоанн Златоуст, «уразуметь ничтожность вещей, познать, что богатство — это неверный и неблагодарный слуга, который бросает своих хозяев в пучину зол»<sup>12</sup>. Нужно признать, как замечает преподобный Симеон Новый Богослов, «что всё — лишь тень, и все видимые вещи преходящи», и смешно «развлекать себя тенью и копить то, что убегает», ибо так ведет себя ребенок, который играет с дырявым ведром<sup>13</sup>. Временный характер земной жизни и смерть, которая приходит положить ей предел, делают в итоге бесполезными самые прочные материальные блага<sup>14</sup>. С другой стороны, бег времени, его краткость и, как следствие, непостоянство всего, что находится во власти времени, побуждают апостола призвать не прилепляться к благам мира сего: *Я вам сказываю, братия: время уже коротко... так что покупающие [должны быть], как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего* (1 Кор. 7, 29–31).

Чтобы положить конец сребролюбию и любостяжанию, нужно, в-третьих, чтобы человек старался довольствоваться тем, что имеет, ибо подобное отношение позволяет противостоять этим двум страстям, которые, наоборот, подталкивают человека к тому, чтобы иметь или приобретать сверх необходимого. Вот почему святой апостол Павел советует: *Имейте нрав несребролюбивый, довольствуясь тем, что есть. Ибо Сам сказал: не оставляю тебя и не покину тебя* (Евр. 13, 5).

Апостол в этом отрывке указывает и на четвертое условие победы над сребролюбием и любостяжанием — на приобретение крепкой веры в Бога. Это ясно утверждает преподобный Иоанн Лествичник: «Непоколебимая вера пресекает в корне всякое попечение»<sup>15</sup>.

Мы видели, что на почве этих двух страстей произрастает беспокойство человека перед лицом незнакомого и неподвластного будущего и стремление до некоторой степени обеспечить себе это будущее путем сохранения или приобретения множества материальных благ. При этом человек надеется на свое собственное богатство вместо того, чтобы ждать всякой помощи от Бога. Чтобы иметь возможность исцелиться от этих страстей, человек теперь должен осознать, что нельзя обрести в материальных благах истинную уверенность, и должен возложить все упование и надежду на Бога, а затем посвятить все силы

12. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

13. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 19, 140–143.

14. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 55, 3.

15. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 23 (17, 12).

достижению Его Царствия, обрести вместо пустых и преходящих материальных ценностей вечные и неоспоримые сокровища духовные, которые Господь дает тем, кто стремится к Нему. Вот как учит об этом Сам Христос: *Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться... Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?.. Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6, 25.27.31.32.33). *Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут* (Мф. 6, 19–20). Поэтому Иоанн Златоуст советует: «Предадим себя [нашему Владыке] во всем и не будем позволять попечениям земной жизни четвертовать нас. Если мы отводим первое место духовным благам, у нас не будет никакого стеснения в благах материальных, так как Бог нам их пошлет<sup>16</sup>. Устремимся же духом к желанию духовных благ и будем рассматривать все остальное как вторичное по отношению к наслаждению будущими благами, чтобы в изобилии получать блага настоящие, которые обещаны нам»<sup>17</sup>.

С другой стороны, человек может заметить, что чем больше он прилепляется к духовным благам, тем больше он приобретает одну из добродетелей, противоположных сребролюбию и любостыжанию, — безразличие по отношению к чувственным благам. «Тот, кто вкусил горнего, с легкостью пренебрегает низменным», — отмечает преподобный Иоанн Лествичник<sup>18</sup>. Он также пишет: «Небольшого огня достаточно, чтобы спалить лес. И при помощи одной-единственной добродетели человек избегает всех тех страстей, о которых мы упоминали. Эта добродетель называется равнодушием. Она порождается опытом вкушения Божественной благодати»<sup>19</sup>.

Чтобы прилепиться к духовным благам, человеку нужно прежде всего осознать, что существует «иная красота, иные сокровища, иные наслаждения, более высокие»<sup>20</sup>, «истинные сокровища, которые сулят вечное блаженство»<sup>21</sup>, что нет никакого богатства превыше Славы Божией и Царствия Божия и ничего, что можно было бы им предпочесть<sup>22</sup>. Но, как отмечает преподобный Иоанн Лествичник, это понимание в действительности возможно лишь через

16. Иоанн Златоуст, *свт.* Слова огласительные 8, 19.

17. Там же. 8, 24.

18. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 16, 17 (17, 6).

19. Там же. 16, 26 (17, 15).

20. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

21. Там же. 11, 5.

22. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 3, 662–668.

опыт духовной реальности, которого человек может достичь только перестав вести плотскую жизнь и соединившись с Богом через любовь и исполнение заповедей. Только «вкус Бога» (настолько конкретно выражается преподобный Иоанн Лествичник) позволяет ему осознавать низкую ценность чувственных «благ» в сравнении с Божественными благами.

Тот факт, что равнодушие к чувственным благам соотносимо с привязанностью к благам духовным и наоборот, выражается, как мы неоднократно подчеркивали, в неспособности желания быть направленным одновременно на два предмета, противоположных друг другу. Сам Христос учит, говоря именно о сребролюбии: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне* (Мф. 6, 24) (māmōn на арамейском языке означает «богатство»). Отсюда понятно, что человек не может прилепиться к Богу, если он привязан к материальным богатствам. Это позволяет нам вспомнить о том, что цель излечения от сребролюбия и любостяжания — позволить человеку соединиться с Богом, возлюбить Его всем умом, всей душой, всеми силами и освободить все свои способности от привязанности к чувственным богатствам, чтобы посвятить их Богу, согласно их естественному предназначению. Духовное положение человека в целом и его судьба зависят от того, какого рода богатства он желает приобрести и к каким сокровищам привязан. Главное в том, чтобы знать, собирает ли он себе *сокровище на земле* (Мф. 6, 19) или *сокровище на небе* (Мф. 6, 20), ибо, по слову Христа, *где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6, 21).

Итак, исцеление от сребролюбия и любостяжания подразумевает преобразование желания, поворот вождевательной способности и силы любви от благ мира сего к Богу и духовным благам. Как вылечить от сребролюбия и любостяжания? «Вы сделаете это, — отвечает святитель Иоанн Златоуст, — если эту любовь [к богатству] замените другой любовью, желанием небесного»<sup>23</sup>.

Благодаря этому преобразованию на смену сребролюбию и любостяжанию придут противоположные им добродетели нестяжания и милостыни.

## 1. НЕСТЯЖАНИЕ

Поскольку сребролюбие есть привязанность к деньгам и, более широко, к материальным благам, которыми обладает человек, а любостяжание свидетельствует о той же самой привязанности в желании владеть этим в еще больших количествах, постольку добродетели, которые являются им прямо противоположными

23. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6.

и позволяют самым непосредственным образом избавиться от них, — это, естественно, нищета и нестяжание. Они означают добровольный отказ от того, чтобы владеть чем бы то ни было или приобретать, за исключением самого необходимого для существования<sup>24</sup>.

Нестяжание (ἀκτῆμοσύνη) в монашестве практикуется в самом непосредственном смысле и отождествляется с материальной бедностью. Но во всех случаях необходимо, чтобы одновременно оно было и внутренним расположением, духовным отношением к материальным благам. Нестяжание заключается не только в том, чтобы их не иметь, поскольку, как мы видели при рассмотрении двух страстей, богатый может быть лишен их, а бедный населен ими. Можно не иметь ничего и подвергаться преследованию духа стяжания. И напротив, можно иметь не владея, не будучи привязанным к тому, что имеешь. Как духовное отношение безразличия к предмету обладания, нестяжание выходит за рамки монашества. Об этом напоминает святой апостол Павел, давая наставление тем, кто живет в миру: *И покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся* (1 Кор. 7, 30–31). Между тем остается истиной, что эта добродетель может достичь совершенной степени только в конкретном проявлении, согласно учению Самого Христа: *Если хочешь быть совершенным, пойди продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19, 21).

Нестяжание внутренне проявляется как отсутствие беспокойства относительно материальных благ. «Нестяжание, — пишет преподобный Иоанн Лествичник, — это оставление всякого попечения [о вещах мира сего], освобождение от всех житейских беспокойств»<sup>25</sup>. И очевидно, что это отсутствие беспокойства и забот может быть по-настоящему воплощено только в том человеке, который конкретным образом отрекся от всякого владения и всякого приобретения.

Основой борьбы со сребролюбием и любостяжанием и приобретения добродетели нищеты является решительное наступление на саму причину греха, удаление из души, и притом с самых первых проявлений, всякого желания обладать. Так, преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Нужно не только избегать того, чтобы иметь деньги, но вырвать полностью из души это желание, ибо следует не столько избегать последствий сребролюбия, сколько в корне подавлять склонность к нему: не будет никакой пользы от отсутствия денег, если мы будем носить в себе желание иметь их»<sup>26</sup>, «ибо даже тот, кто не обладает деньгами, может быть сребролюбцем и не извлекать никакой пользы от своей

24. См., например: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 21; 29; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 33; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 20, 1.

25. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 11 (17, 1).

26. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 21.

бедности, так как он не смог отсечь вожделения [к деньгам]»<sup>27</sup>. Поскольку эта добродетель характеризуется отсутствием всякого желания, всякой мысли или всякого представления об обладании материальным богатством или о его приобретении, постольку она является составной частью основополагающей добродетели духовной нищеты<sup>28</sup>, которая, в более общем смысле, заключается в отсутствии любых страстных помыслов, какими бы они ни были.

## 2. МИЛОСТЫНЯ

Мы увидели, что сребролюбие и любостяжание приводят к эгоистическому присвоению богатств, ущемляющему ближнего, а также устанавливают порядок, неправильный в той степени, в какой эти страсти противоречат равенству, которого хочет Бог при распределении материальных благ по причине фундаментального равенства людей. В норме деньги и материальные блага должны служить удовлетворению насущных потребностей человека. Человек, одержимый страстями сребролюбия и любостяжания, извращает назначение денег и материальных благ, придавая им самостоятельную ценность и используя для собственного удовольствия. Тем самым человек перестает думать о ближнем, отвергает того, кто имеет одну с ним природу, отказывается, как говорит святитель Иоанн Златоуст, считать его своим товарищем. Таким образом, сребролюбие и любостяжание противоречат любви к ближнему.

Вот почему одним из основных лекарств от этих двух страстей является та форма любви к ближнему<sup>29</sup>, которая противостоит сребролюбию и любостяжанию особым образом — с помощью милостыни. Действительно, ведь любовь пренебрегает богатством<sup>30</sup> и его расточает<sup>31</sup>, потому что это любовь к Богу и к ближнему и потому что она несовместима с любовью к богатствам и исключает ее<sup>32</sup>. По этой причине авва Исаия советует: «Возлюбим же милость по отношению к бедным, чтобы она спасла нас от сребролюбия»<sup>33</sup>.

Добродетель милостыни (ἐλεημοσύνη) многократно восхваляется Христом<sup>34</sup> и не раз упоминается в посланиях святого апостола Павла<sup>35</sup> и в Деяниях апосто-

27. Иоанн Кассиан, *прп. О правилах общежительных монастырей* 7, 22.

28. Ср. Мф. 5, 3.

29. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп. Лествица* 16, 3.

30. Максим Исповедник, *прп. Главы о любви* 1, 72.

31. Евагрий Понтийский. *Практик* 18.

32. Ср.: Максим Исповедник, *прп. Главы о любви* 2, 3.

33. Исаия Отшельник, *прп. О хранении ума* 16.

34. Ср.: Мф. 5, 42; 6, 2; 10, 18; 19, 21; Лк. 3, 11; 6, 30, 38; 12, 33; Мк. 10, 21.

35. Ср.: Рим. 12, 8; 1 Кор. 16, 1–3; 2 Кор. 8, 3–15; 9, 8; Гал. 2, 10.

лов<sup>36</sup>. Она состоит в том, чтобы делиться своим имуществом<sup>37</sup> и отдавать тем, кто находится в нужде, не только лишнее<sup>38</sup>, но даже необходимое<sup>39</sup>. Милостыня непосредственно противодействует сребролюбию, которое, в противоположность ей, нацелено на сохранение собственных богатств и а fortiori на любостяжание, подразумевающее именно приобретение нового имущества. Вот почему она является в высшей степени полезным средством при этих двух болезнях души. «Врач душ наших — это Христос, Который знает все и для каждой страсти дает специальное средство: милостыню против сребролюбия», — пишет авва Дорофей Газский<sup>40</sup>. Это средство специально применяется к тем, кто, живя в миру, обладает чем-либо, и не применяется, в его основном значении, к монаху, который реализует принцип нестяжания в его строгом смысле<sup>41</sup> и в качестве лекарства располагает средством добровольной бедности. Именно во втором значении милостыня остается для него долгом: монах распространяет слово Божие и духовные дары, полученные им в монашестве<sup>42</sup>.

Следует также отметить, что греческое слово ἐλεημοσύνη означает не только милостыню, но еще и милосердие, сострадание. Иными словами, она подразумевает готовность в любом случае делиться духовными сокровищами одновременно со способностью делиться материальными благами. Только так милостыня является частью любви к ближнему и состоит не в действии или ряде действий (святые отцы настаивают на необходимости совершать их регулярно, ежедневно)<sup>43</sup>, но в постоянном внутреннем расположении, характерном для любой добродетели. Это расположение, сопровождающее подаяние, является более важным, чем само подаяние (именно об этом заповедь Христа: *Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть* (Лк. 11, 41)), и именно расположение в конечном счете предопределяет духовную ценность милостыни и духовную пользу для человека.

36. Ср.: Деян. 3, 26; 4, 35; 10, 2-4; 20, 35.

37. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 2, 9; Беседы на Евангелие от Матфея 45, 2; 53, 2.

38. Ср.: Лк. 3, 11; 2 Кор. 8, 13-15; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 33; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 1, 4; 28, 4.

39. Тот, кто дает из того, что ему самому необходимо, естественно, более близок к совершенной степени этой добродетели, чем тот, кто дает от избытка, и тот, кто дает лишь часть от своего лишнего. Тот, кто дает из своего необходимого, творит «дело великого милосердия» (Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 60, 4). Ср. Мк. 12, 43-44.

40. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 113.

41. См., например: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 33.

42. Ср.: Там же. 23; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 26; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 14, 157; 158; Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 31, 74-88.

43. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова «Ибо мы имеем тот же дух веры» 3, 12. Обычно свт. Иоанн Златоуст уподобляет милостыню маслу умных дев из притчи (ср.: Там же; Беседы на Евангелие от Матфея 50, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 23, 3; 60, 4).



Цель милостыни, как часто подчеркивают святые отцы, заключается не только в помощи, оказанной бедному, но также и преимущественно в духовном благе, в духовном формировании и преобразении того, кто подает. Святитель Иоанн Златоуст даже говорит: «Господь заповедал подавать милостыню более для пользы самих подающих, нежели для утешения в бедности»<sup>44</sup>. Тот, кто дает, получает взамен подаяния гораздо большую выгоду, чем тот, кто принимает<sup>45</sup>, на что указывает сам апостол Павел, говоря: *Блаженнее давать, нежели принимать* (Деян. 20, 35). Действительно, подаяние для того, кто получает, имеет преимущественно материальную ценность, и оно исчезает сразу после того, как будет потрачено, тогда как для дающего является источником нетленных духовных благ. Так и святитель Иоанн Златоуст не устает повторять, стремясь достучаться до слушателей, что тот, кто творит милостыню, в действительности дает под проценты и обеспечивает себе бесконечную выгоду. Это согласуется с учением Самого Христа: *Чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6, 4); *продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах* (Мф. 19, 21) — и со словами святого Павла: *Чтобы они [те, кто богаты] благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны* (1 Тим. 6, 18).

Ценность милостыни определяется не ее материальным размером. Нужно лишь, чтобы она была пропорциональна средствам того, кто подает<sup>46</sup>. Святитель Иоанн Златоуст постоянно воодушевляет тех, у кого мало средств, подчеркивая, что Бог прежде всего обращает внимание на добрую волю, которую они проявляют, и на чистоту их намерений<sup>47</sup>. Исцеление от страстей и духовное возрастание того, кто подает, остается главным во всех случаях и одной из основных целей милостыни. Святитель Иоанн Златоуст ясно подчеркивает, обращаясь ко всем, что Господь «рассматривает не только действие, но и различает волю. Говоря: *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас* (Мф. 6, 1), Он уверяет, что будет судить не только внешнее действие, но и внутреннее намерение. Требуются прямота воли и чистота намерения. Ибо Господь хочет исцелить вашу душу посредством милостей и именно ее избавить от этих недугов»<sup>48</sup>. Как говорит тот же святой,

44. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о милостыне 4. Ср.: Беседы на Первое послание к Коринфянам 21, 6; Беседы на послание к Римлянам 19, 7.

45. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о милостыне 5.

46. Ср.: 2 Кор. 8, 3.11; Мк. 12, 43–44; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 21, 5; Беседы на Послание к Римлянам 19, 7; Беседы на послание к Колоссянам 1, 6; Беседы на Послание к Евреям 1, 4.

47. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 1, 4; Беседы против аномеев 8, 2; Беседы на книгу Бытия 55, 4; Беседы на Деяния апостольские 21, 5.

48. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.

«добродетель милостыни состоит не только в том, чтобы подавать, но подавать так и для такой цели, как нам заповедует Господь»<sup>49</sup>.

Чтобы милостыня имела духовную ценность, ее надо подавать при отсутствии заинтересованности, то есть подающий не должен ждать какой-либо выгоды, особенно тот, кто склонен к самоудовлетворению. *Даром получили, даром давайте* (Мф. 10, 8), — заповедует Христос, многократно призывая остерегаться тщеславия, которое с легкостью примешивается к подаче милостыни: *Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры... чтобы прославляли их люди... У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне* (Мф. 6, 2–4)<sup>50</sup>.

С другой стороны, тот, кто подает, должен делать это без всяческого колебания как относительно тех благ, с которыми он расстается, так и в отношении качеств того, кому он дает, но, напротив, делать это с щедростью. Именно и только на этом основании, говорит святитель Иоанн Златоуст, бывает настоящая милостыня<sup>51</sup>. Апостол также советует давать *не с огорчением и не с принуждением* (2 Кор. 9, 7), *от души* (1 Тим. 6, 7–18; Кол. 3, 23) и *доброхотно* (2 Кор. 9, 7)<sup>52</sup>. Важно давать с радостью, настолько важно, что Иоанн Златоуст даже говорит, что это «природа милостыни»<sup>53</sup>. Милостыня, отмечает он, «это не то, что ты даешь, а усердие и радость дарения»<sup>54</sup>. Эта радость говорит о том, что подаяние продиктовано духом любви к ближнему. По словам святителя, это «изливающаяся радость любви к ближнему»<sup>55</sup>.

Милостыня имеет духовную ценность лишь как форма и проявление любви к ближнему, потому что подразумевает отделение в дар ближнему части от своего состояния по любви к Богу и к человеку, ведь оба вида любви неразрывно связаны друг с другом. Любовь к Богу является основой для возникновения любви к ближнему, а также ее конечной целью. Святитель Иоанн Златоуст пишет о милостыне: «Что нужно иметь, так это любовь к Богу. Пусть этот двигатель постоянно заставляет нас действовать»<sup>56</sup>. В свою очередь, любовь к ближнему и милостыня, которая о ней отчасти свидетельствует, суть условие любви к Богу,

49. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.

50. Ср. Лк. 18, 12.

51. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 16, 4.

52. Иоанн Златоуст отмечает на этот счет, что если бы Господь, заповедуя творить милостыню, имел в виду лишь попечение о бедных, то Он заповедал бы только давать, не требуя делать этого с радостью, а это добавление свидетельствует со всей очевидностью, что в милостыне Ему важно также и духовное состояние того, кто подает (ср.: Беседы о милостыне 4).

53. Там же. 4.

54. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на послание к Филиппийцам 1, 4.

55. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 55, 4.

56. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 1, 4. Ср.: Беседы на Книгу Бытия 31, 7.

как говорит святой апостол Иоанн: *Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (1 Ин. 4, 20).* А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия? (1 Ин. 3, 17). Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, стал по усыновлению сыном Божиим и братом Христовым, предназначен стать богом по благодати, постольку всё, что делается для ближнего, делается для Бога, и всем, чем ущемляется ближний, оскорбляется Сам Бог. Христос, упоминая все дела милосердия по отношению к ближнему, говорит об этом так: *Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне... Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне (Мф. 25, 40.45)*, поэтому милостыня подразумевает осознание того, что, подавая ближнему, человек одновременно подает Самому Богу<sup>57</sup>. Святитель Иоанн Златоуст даже утверждает: «Нет ни малейшей разницы, Христу ты подашь или бедняку»<sup>58</sup>, уточняя: «Итак, когда мы даем милостыню бедному, будем давать ему как Иисусу Христу»<sup>59</sup>.

Как форма любви к ближнему, милостыня равно подразумевает осознание и переживание единства человеческой природы, глубинного равенства и общности интересов между людьми, у которых общая природа<sup>60</sup>. Так, авва Дорофей Газский учит, что «мы должны творить милостыню ... имея сострадание друг к другу, будто к частям своего собственного тела»<sup>61</sup>. По этой причине милостыню должно творить без пристрастия к людям, которые находятся в нужде, не делая различий между ними, не глядя на то, кто действительно нуждается, а кто только просит, не ставя это в зависимость от любых соображений о качествах просящего, о его достоинствах и о том, заслуживает ли он подаяния<sup>62</sup>. *Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад (Лк. 6, 30)*<sup>63</sup>, — предписывает Христос. Поступая так, человек подчиняется воле Божией, уподобляется Ему в Его образе действия и бытия, становится действительно сыном своего Отца Небесного, который повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф. 5, 45).

57. Свт. Иоанн Златоуст дает, например, такое истолкование словам Христа: Нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете (Мф. 26, 11): «Мы должны особенно заботиться о том, чтобы подавать милостыню Иисусу Христу [подавая ее ближнему], потому что не всегда мы сможем Его встретить в образе бедняка, но только в этой жизни» (Беседы на Евангелие от Матфея 50, 4).

58. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 88, 3.

59. Там же.

60. См. в особенности: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 16–19.

61. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 157.

62. Ср.: Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 23; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 2, 7; Беседы на Послание к Римлянам 14, 9.

63. Ср. Мф. 5, 42.

«Тот, кто, творя милостыню, хочет подражать Богу, пусть не делает никакого различия между добрым и негодяем, честным или мошенником, но делает это только потому, что они находятся в нужде. Пусть он всем дает одинаково, каждому — по нужде его», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>64</sup>.

Нестяжание и милостыня являются лекарствами не только от сребролюбия и любостяжания, но и от всех грехов, которые порождаются этими страстями.

Как мы увидели, одним из результатов этих страстей является постоянное беспокойство души, которая становится жертвой множества забот, попечений, беспокойств, постоянно пребывая в страхе, тоске, печали. Исцеление от этих недугов, естественно, полагает конец этому болезненному состоянию. «Тот, кто победил эту страсть [сребролюбие], в корне отсек все беспокойства и волнения души», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>65</sup>. Нестяжание в особенности устраняет внутреннее смятение и устанавливает в душе мир<sup>66</sup>: оно, по словам того же святого, есть «избавление от всех жизненных беспокойств»<sup>67</sup>. «Ничто так не делает дух спокойным, как добровольная бедность», — отмечает, со своей стороны, преподобный Исаак Сирий<sup>68</sup>.

Освобождая человека от всех попечений, с которыми неизбежно связано обладание, нестяжание избавляет его навсегда и от привязанности к благам мира сего, позволяя заботиться только о Боге и принадлежать только Ему. Отрывая человека от чувственных благ, нестяжание позволяет ему прилипнуть к благам духовным, согласно его естественному предназначению. Сам Христос говорит о добровольном обнищании как о пути самосовершенствования, по которому направляются те, кто хочет следовать за Ним по-настоящему, то есть соединиться с Ним сразу же и полностью: *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим... и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19, 21).

Что касается милостыни, святитель Иоанн Златоуст многократно называет ее сильным «лекарством»<sup>69</sup>, позволяющим обрести «подлинное выздоровление»<sup>70</sup>. «Бог, — говорит он, — хочет исцелить вашу душу милостыней и освободить ее от этих болезней»<sup>71</sup>. «Поостережемся, — говорит он снова, — пренебрегать этим лекарством для наших ран. Вот действительно в высшей степе-

64. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 24.

65. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 16, 7. Ср.: Там же. 16, 24 (17, 14).

66. Ср.: Там же. 16, 13 (17, 3).

67. Там же. 16, 11 (17, 1); Иоанн Златоуст, *свт.* О девстве 69; Апофтегмы РА. Приложение 4.

68. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 23.

69. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 55, 4; Беседы о бессилии дьявола 2, 6; Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 8; Беседы на Евангелие от Матфея 77, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 81, 3; Толкование на Послание к Филиппийцам 1, 4; Толкование на Послание к Титу 6, 3.

70. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о бессилии дьявола 2, 6.

71. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.

ни благотворное средство, которое удалит язвы нашей души и даже следы от рубцов<sup>72</sup>. Понимаете ли вы силу этого средства? Так давайте же применим его к себе»<sup>73</sup>. В таком случае бедные являются «врачами наших душ»<sup>74</sup>. Святитель Иоанн Златоуст говорит об этом так: «Они врачи ваших ран, а руки, которые они вам протягивают, суть предлагаемые ими лекарства. Рука, которую доктор протягивает больному, лекарства, которые он ему предлагает, лечат не так хорошо, как бедный, протягивающий вам руку и получающий от вас милостыню, ибо он избавляет вас от недугов»<sup>75</sup>.

Следует отметить, что милостыня, являющаяся наряду с нестяжанием специфическим лекарством против сребролюбия и любостяжания, также помогает человеку избавиться от прочих духовных болезней. Она, по словам святителя Иоанна Златоуста, является одним из «тех средств, [посредством которых] мы умертвим все страсти, отравляющие нашу душу»<sup>76</sup>.

Милостыня, как и нестяжание, освобождает человека от привязанности к деньгам и богатствам мира сего. Она помогает ему таким образом приобрести нормальное к ним отношение, перестать эгоистически наслаждаться ими, чтобы вновь стать хранителем благ, данных Богом специально ради всех людей<sup>77</sup>, иными словами помогает перераспределять то, что он получил от Бога<sup>78</sup> для этой цели<sup>79</sup>.

С другой стороны, она излечивает человека и от всех патологических проявлений, которые сребролюбие и любостяжание порождают при его взаимоотношениях с другими людьми. Особенно милостыня избавляет человека от нечуткости<sup>80</sup>, ибо одна из целей милостыни, по Божию замыслу, — «научить нас сострадать беде ближнего»<sup>81</sup>. Она освобождает его и от различных форм агрессивности, порожденных этими двумя страстями, являясь, по словам преподобного Максима, «лекарством от гнева»<sup>82</sup>. Совершаемая со смирением, милостыня устраняет чувство пренебрежения по отношению к ближнему и помогает воспитать уважение к нему<sup>83</sup>. Она связывает людей узами любви, помогая положить конец разделению человеческой природы, вызванному страстями, и вернуть ее к присущему ей единству. Можно вспомнить в связи с этим

72. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 55, 3.

73. Там же. 55, 4.

74. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 3, 11.

75. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Тимофею 14, 2.

76. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

77. Ср.: Василий Великий, *свт.* К обогащающимся 7, 3; Иоанн Златоуст, *свт.* О Лазаре 2, 4–5.

78. Ср. Мф. 10, 8.

79. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Там же. 2, 5.

80. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 79; Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 21, 16–19.

81. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 19, 7.

82. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 29. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 16, 22 (17, 12).

83. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Морали на Иова 21, 16–19.

отрывок из Деяний апостолов: *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее* (Деян. 4, 32) — и слова святителя Иоанна Златоуста, толкующего это так: «Видите пользу милостыни: сразу же соединяются души. Именно она соединяет воедино, в одно Тело, члены Тела Христова»<sup>84</sup>.

В ней заключается одно из основных средств против печали<sup>85</sup>, поскольку ее причиной часто бывают именно сребролюбие и любостяжание.

Милостыня имеет также фундаментальное следствие: она позволяет человеку получить от Бога прощение в грехах и очистить душу, что подчеркивают святые отцы<sup>86</sup> вслед за Иисусом, сыном Сираховым, который говорит: *Милостыня очистит грехи* (Сир. 3, 30), и пророком Даниилом, который советует: *Искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным* (Дан. 4, 24). «Нет такого греха, которого не могла бы очистить милостыня и которого нельзя было бы стереть. Все грехи ниже ее, а она — превосходное средство против всех ран», — учит святитель Иоанн Златоуст<sup>87</sup>, который также отмечает: «Это лекарство от наших грехов, именно она смывает грязь с наших душ»<sup>88</sup>.

Святитель Иоанн Златоуст видит в милостыне еще и необходимую спутницу покаяния<sup>89</sup>, которое благодаря ей может стать более плодотворным: «Именно милостыня позволяет лекарству покаяния подействовать в полной мере. Лекарства, которые прописывают врачи, часто состоят из определенных растений, среди которых есть одно более целебное, чем остальные. Так же обстоит и с покаянием. Среди его составляющих есть растение, более эффективное, чем все остальные, и оно является главным. Это растение называется милостыней»<sup>90</sup>.

По этой причине и по другим милостыня еще и способствует молитве, помогает ей стать более чистой<sup>91</sup> и плодоносной<sup>92</sup>.

В общем, она питает, укрепляет и просвещает душу<sup>93</sup> и является для нее источником духовной радости<sup>94</sup>.

84. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Титу 6, 3.

85. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 11 (17, 1).

86. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 156; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 3, 1; Слова огласительные 7, 27; Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 9; 3, 12; Беседы на Книгу Бытия 31, 7; 55, 4; Беседы на Евангелие от Матфея 77, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 81, 3.

87. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 25, 3. Ср.: Беседы на Послание к Титу 6, 2.

88. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Титу 6, 3.

89. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 6.

90. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

91. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 14 (17, 4); Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 140-й Псалом 5.

92. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 6, 3.

93. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 24, 3; 81, 3.

94. Ср.: Там же. 40, 4.

«Нестяжанием укрепляется смирение»<sup>95</sup>, а милостыня развивает любовь к ближнему, являясь при этом ее плодом<sup>96</sup>.

Творя милостыню, человек подражает Богу<sup>97</sup>, показывает себя поистине Его приемным сыном<sup>98</sup> и уподобляется Ему. «Особенно в этой добродетели человек подражает Богу. Она является свойством Бога, Который сказал: *Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6, 36)», — учит авва Дорофей Газский<sup>99</sup>. Святитель Иоанн Златоуст говорит так же: «Подобными Богу нас делают только милостыня и милосердие»<sup>100</sup>. Осуществляя таким образом предназначение своей природы, человек, которого сребролюбие и любостяжание делали бесчеловечным и подобным дикому животному, поистине вновь становится человеком: «Милостыня — это великое благо... и когда мы ее творим, она делает нас подобными Богу, насколько это возможно, ибо главным образом она делает человека человеком», — говорит святитель Иоанн Златоуст<sup>101</sup>, который также замечает: «Не удивляйтесь, что это человеческое качество — быть милосердным, потому что это качество Самого Бога»<sup>102</sup>.

95. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 64. Ср.: Там же. 25, 65.

96. Ср.: *Исаия Отшельник, прп.* О хранении ума 16; 55.

97. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 24.

98. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Послание к Филиппийцам. Предисловие 3.

99. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 14, 156.

100. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Второе послание к Тимофею 6, 3.

101. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 16, 4.

102. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Матфея 53, 5.

## ГЛАВА 4

# ЛЕЧЕНИЕ ПЕЧАЛИ. СКОРЬБЬ, СОКРУШЕНИЕ И РАДОСТЬ

Лечение печали более, нежели лечение любой другой страсти, предполагает осознание собственного нездоровья и наличие воли к выздоровлению. Ибо нередко, как это отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>1</sup>, больной тешит себя этой болезнью, извлекает из нее «вторичную выгоду», некое легкое удовольствие, и, как следствие, пассивно предается своему состоянию, иногда даже не замечая, что он является жертвой страсти, особо опасной пагубным воздействием на духовную жизнь в целом. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан, упомянув об ее опасности, пишет: «Если мы хотим вести духовную борьбу по правилам, нам нужно лечить эту болезнь с такой же тщательностью, что и предыдущие»<sup>2</sup>, а святитель Иоанн Златоуст настаивает на необходимости «жажды выздоровления и стремления к нему» и пишет: «Очень полезно, чтобы развеять уныние, иметь сильное сокрушение»<sup>3</sup>.

В части, посвященной нозологии, мы увидели, что печаль может иметь различные причины. Каждому случаю соответствует особое лечение.

1. Первая возможная причина печали — разочарование в настоящем или ожидаемом удовольствии, а глубже — потеря чувственного блага, обман в желании или разочарование в плотской надежде. Если этиология такова, то лечение печали подразумевает главным образом отречение от «плотских желаний и удовольствий и, соответственно, отказ от всех чувственных благ вплоть до презрения к ним»<sup>4</sup>. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Кто оставил все мирские вожделения, тот становится недоступен всякой мирской грусти»<sup>5</sup> — и далее советует: «Против... печали — презрение... к материальному»<sup>6</sup>. Преподобный

1. *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию подвижнику 3, 14.

2. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 1–2.

3. *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию подвижнику 3, 14.

4. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Изречения 2 (= Душеполезные поучения 19, 3)

5. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 22.

6. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 13.



Иоанн Лествичник утверждает: «Человек, который дошел до презрения к миру, избежал печали, но тот, кто привязан к чему бы то ни было видимому, еще не освободился от нее. Ибо как не грустить тому, кто лишился чего-то, что он любит?»<sup>7</sup> И Евагрий отмечает: «Тот, кто избегает всех удовольствий мира сего, есть цитадель, неприступная для демона печали. Ведь печаль — это обман в удовольствии, настоящем или ожидаемом, и невозможно повергнуть этого врага, если мы имеем страстную привязанность к тому или иному земному благу, ибо она расставляет сети и вызывает грусть из-за того, к чему, как она видит, человек имеет склонность»<sup>8</sup>. Любая страсть имеет в основании плотскую жажду чувственного удовольствия. Само собой разумеется, что врачевание печали соотносится с врачеванием остальных страстей. Евагрий поясняет: «Печаль появляется внезапно, когда человек не получает того, чего желает по плоти. Однако желание связано с любой страстью: тот, кто победил страсти, никогда не будет побежден печалью... Тот, кто владеет страстями, владеет и печалью, но тот, кто побежден удовольствием, никогда не вырвется из ее пут. Тот, кто любит мир, будет опечален многократно... Но тот, кто презирает удовольствия мира сего, никогда не будет обуреваем помыслами печали»<sup>9</sup>.

Человек, подчиненный плоти, жаден не только до материальных благ, но также вожделеет почестей и славы у людей. Рассматривая страсть печали, мы отмечаем прямую связь между этой страстью и тщеславием, потому что разочарование в поиске почестей и славы мира сего является частой причиной печали как для тех, кто уже знаменит, но желает еще большего, так и для тех, кто только стремится оказаться замеченным. В этом случае лечение грусти подразумевает презрение к славе и мирским почестям<sup>10</sup> или, лучше, полное безразличие к ним обладателей славы и лишенных ее. «Против печали — презрение к славе [и] неизвестность»<sup>11</sup>, — советует преподобный Максим Исповедник.

2. Вторая основная причина печали — это гнев. Печаль может являться продолжением гнева или следствием пережитого оскорбления, часто принимая формы памятозлобия.

Святые отцы подчеркивают, что причина печали не в тех, против кого мы разгневались и по отношению к кому мы испытываем злопамятность, ни тем более в тех, кто нас обидел, но лишь в нас самих. Поэтому прекращение всяких отношений с этими людьми не поможет правильному лечению. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Бог, Творец всего, умея лучше, чем

7. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 2, 11.

8. Евагрий Понтийский. Практик 19.

9. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11–12 // PG 79, 1156D; 1157BC.

10. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Изречения 3 (= Душеполезные поучения 19, 3)

11. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 13.

кто бы то ни было, лечить Свое творение и зная, что не в вещах, но в нас самих находится корень и причина наших проступков, не заповедал нам прекратить посещать наших братьев или избегать тех, кто оскорблен нами, или тех, кто, как нам кажется, нас обидел»<sup>12</sup>. Посещение других людей в этом случае позволяет быстрее достичь исцеления, чем одиночество, поскольку является для человека испытанием, ставящим его непосредственно перед теми трудностями, которые лежат у истока его печали, и позволяющим ему таким образом исцелиться от нее легче и быстрее. В противном случае появилась бы опасность того, что эти трудности станут более или менее неосознанными, продолжая воздействовать на человека и держать его погруженным в печаль. С другой стороны, известно, что воспоминание об обидах, злорадия, злопамятность и в целом все последствия гнева таковы, что не утасуют сами собой, но, напротив, подспудно развиваются, усиливаются под воздействием воображения, распространяются, подобно яду, и постепенно отравляют всю душу. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет, что уныние является частью некоторых страстей, которые возможно «излечить не только сердечной молитвой и продолжительным трезвением, но также посещением братии и постоянным провоцированием самой страсти: чем чаще проявляется это возмущение и нас обвиняют, тем быстрее мы выздоравливаем»<sup>13</sup>. Он даже отмечает, что при этих страстях «общество не вредит. Напротив, оно предоставляет наибольшие преимущества тому, кто действительно хочет исправиться. [Эти страсти] открывают себя в общении с людьми, а тем, что обнаруживаются чаще при происшествии, позволяют быстрее добиться выздоровления»<sup>14</sup>.

Исходя из этого святые отцы советуют не только не желать зла тому, кто нас обидел, но еще рассматривать его как благодетеля, как доктора, который исцеляет нашу душу, и благодарить его за это. Если один из твоих братьев «оскорбляет тебя или иначе огорчает, то думай о нем по слову святых отцов, что он приносит тебе большое благо и что он — доктор, лечащий твою любовь к удовольствиям»<sup>15</sup>, как наставляет один из старцев. Другой советует: «Если кто-то хранит воспоминание о человеке, который его обидел, оскорбил или задел, нужно вспоминать о нем как о враче, посланном Христом, и считать его своим благодетелем. Ибо, если ты обижаешься в таких обстоятельствах, именно твоя душа больна. Поистине, если бы ты не был болен, то не страдал бы. Следовательно, ты должен возблагодарить этого брата, ведь благодаря ему ты узнаешь о своей болезни, и молиться о нем, принимая все, что исходит от него, как ле-

12. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 7.

13. Там же. 6, 3.

14. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 4. Ср.: Там же. 19, 6.

15. Апостол 15, 136.

карства, которые тебе посылаются Господом. А злиться на него — то же, что сказать Иисусу: «Я не хочу принимать твоих лекарств»»<sup>16</sup>.

В любом случае следует простить обидчику, оставить всякую злопамятность и даже постараться испытать по отношению к нему благорасположение и любовь. Такого отношения можно достичь в особенности молясь о нем и таким образом положить конец печали<sup>17</sup>. «Печаль и памятозлобие идут рука об руку, — поясняет преподобный Максим Исповедник. — Итак, если душа испытывает печаль от того, что представляет себе лицо брата, это служит доказательством имеющейся против него обиды»<sup>18</sup>. «Злишься от обиды на кого-либо? Молись о нем — и ты сокрушишь порыв страсти, ибо молитва очищает от всей горечи воспоминаний о зле, причиненном тебе этим человеком. Затем, достигнув любви к ближнему и доброжелательности, ты сотрешь со своей души все следы этой страсти»<sup>19</sup>.

Тот, кто был обижен, должен обвинять не обидчика, а скорее самого себя: пусть при этом он признает себя заслуживающим обиды по причине собственной греховности или же считает, что спровоцировал это словом, поведением или неподобающим поступком по отношению к другому<sup>20</sup>. Поэтому авва Дорофей Газский учит, что «если человек исследует себя со страхом Божиим и тщательно доискивается в своей совести, то в любом случае найдет себя ответственным»<sup>21</sup>. Он объясняет, что «причина беспокойства [которое человек ощущает вследствие обиды], если мы будем доискиваться ее тщательно, состоит в том, что он не осуждает сам себя. От этого мы угнетены и никогда не находим себе покоя. Ничего удивительного в том, что все святые говорят об отсутствии другого пути, кроме этого... Если человек не держится этого пути, он никогда не перестанет причинять страдания другим и страдать сам, потеряв таким образом всю награду за свой труд. И напротив, как говорит авва Пимен, какую радость, какое отдохновение повсюду вкушает тот, кто сам себя осуждает! Какой бы ущерб, какое бы оскорбление или какая бы боль ни коснулись его, он считает себя а priori достойным этого и никогда не беспокоится. Существует ли состояние, которое было бы более, чем это, лишено забот?»<sup>22</sup>

3. Мы видели, что, помимо форм печали, причину которой возможно определить точно, существует «немотивированная» грусть, которая может возникать в душе без причины и которая в большинстве случаев вызвана бесовским воздействием, более прямым, чем на других людей. В этом случае невозможно

16. Апофтегмы 16, 17.

17. Ср.: Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

18. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 89.

19. Там же. 3, 90.

20. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 7, 82.

21. Там же.

22. Там же. 7, 81.

прописать специфическое лекарство и следует применить лечение общего характера, которое, впрочем, можно дополнить способами, предназначенными для описанных выше форм грусти.

Важно, чтобы тот, кто находится под влиянием печали, не замкнулся в самом себе, так как это может способствовать развитию недуга, но вышел за пределы своего состояния и открыл помыслы опытному духовнику, побеседовав с ним<sup>23</sup>. Таким образом, он сможет освободиться от этих помыслов<sup>24</sup> и услышать утешительные слова, которые станут ему незаменимой помощью. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает врачевательную ценность духовного разговора для тех, кто страдает от страсти печали: «Пока эта рана печали не затянется, я применил бы средство утешения. Ведь если врачи лечат телесные язвы до тех пор, покуда не исчезнет вся боль, не таким ли образом следует действовать и в отношении язв душевных? Язва вашей души — это печаль, и нужно возливать на нее непрестанно благотворную воду нежных слов. Да, они умирят движения души лучше, чем теплая вода смягчает опухоли плоти. Доктора нуждаются в губке, а мы наносим лекарство при помощи языка: нам не нужен огонь, как он нужен докторам, чтобы разогреть воду; нашу речь возгревает благодать Святого Духа. И сегодня еще мы стараемся вас утешить. Если бы мы этого не делали, где бы вы нашли облегчение вашим грехам?»<sup>25</sup>

Человек может также обрести необходимые помощь и утешение в чтении избранных отрывков Священного Писания<sup>26</sup> и в размышлении над ними. Это лекарство станет еще более действенным, если будет сопровождаться молитвой. Чтобы рассеять вашу печаль, советует Стагирию святитель Иоанн Златоуст, «прибавьте к размышлению усердную молитву. Именно благодаря частому применению этого двойного средства Давид ... умягчал свои скорби и утолял печали. Молясь, он произносил: *Скорби сердца моего умножились; от бедствий моих изведи меня* (Пс. 24, 17) — и сразу же обращался к самому себе с благочестивыми и набожными словами: *Почему прискорбна ты, душа моя? И почему смущаешь меня? Уповай на Бога, ибо я исповедаюсь Ему (говоря): (Ты) спасение лица моего и Бог мой!* (Пс. 42, 5). Затем он возвращался к молитве ... и вновь себя воодушевлял»<sup>27</sup>.

Молитва во всех своих формах поистине является главным средством от печали, какой бы ни была ее причина. «Молитва — это противоядие от уныния и отчаяния», — учит преподобный Нил<sup>28</sup>.

23. Ср.: Нил Сорский, прп. Правила 5.

24. Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.

25. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 6, 1.

26. Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Печаль.

27. Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.

28. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нил 3. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 16; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 135.

Если псалмопение — это форма молитвы, особо действенная против печали, которая приходит напрямую от бесов<sup>29</sup>, то сердечная молитва, творимая с трезвением и вниманием, является наилучшим лекарством при всех формах печали. Преподобный Иоанн Кассиан, который отмечает, что печаль входит в число тех страстей, которые «исцеляются сердечной молитвой и постоянным трезвением»<sup>30</sup>, уточняет: «Вот каким образом мы можем оттолкнуть от себя эту пагубную страсть: держать нашу душу... непрестанно занятой духовными размышлениями. Поистине, так мы можем победить грусть любого рода: происходящую ли от гнева, от потери ли имущества, от обиды, нанесенной нам кем-либо, от несправедливости ли, постигшей нас, или ту печаль, которая нас постигает без какой-либо разумной причины и доводит нас до смертельного отчаяния»<sup>31</sup>.

Борьба со страстью печали и победа над этой страстью не позволяют человеку сразу же достичь состояния, противоположного печали, познать радость. Человек должен стремиться к освобождению от страсти печали только для того, чтобы очистить место для другой формы печали — добродетельной, которая одна и может помочь ему познать истинную радость. И только об этой последней форме печали сказано: *Печаль ваша в радость будет* (Ин. 16, 20).

Исследуя страсть грусти, мы подчеркнули, что она в действительности создается извращением добродетельной печали. Страсть печали (которую святые отцы, как правило, обозначают словом λύπη) заключается в сокрушении из-за обмана в плотских желаниях, потери имущества и чувственных удовольствий или из-за перенесенных обид. А добродетельная печаль, также называемая скорбью, печалью (πένθος, luctus), сокрушением (κατάνυξις, compunctio)<sup>32</sup>, заключается в первую очередь в сожалении человека о том, что он отделен или отдален от Бога<sup>33</sup>, лишен духовных благ<sup>34</sup>, в боли и горестной подавленности по причине своего греховного состояния (в целом или из-за каких-то определенных грехов),

29. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

30. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

31. Там же. 9, 13.

32. Довольно-таки трудно различить πένθος и κατάνυξις, настолько трудно, что И. Осэр в исследовании, которое он посвящает этому вопросу (*Hausherr I. Penthos: La doctrine de la compunction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944*), рассматривает κατάνυξις как «синоним или почти то же самое, что πένθος» (Р. 14), и что «на практике они настолько неотделимы друг от друга, что благодаря метонимии сделались синонимами» (Р. 16). Отсюда различия в переводах. Тогда как одни переводят πένθος как «сокрушение» и κατάνυξις как «покаяние», другие делают наоборот. Однако можно сказать, что в κατάνυξις ярче выражен оттенок сожаления, чем в πένθος, что сближает его с понятием сокрушения. Но от последнего κατάνυξις отличается чувством скорби и боли, которые его и характеризуют по существу (ср.: Там же. Р. 31).

33. Ср.: Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу пророка Исаии 26, 10; Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10.

34. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 3, 3–5.

в оплакивании своих нынешних и прошлых грехов, совершенных ведением и неведением<sup>35</sup>. Поэтому оно является духовным состоянием, напрямую связанным с покаянием<sup>36</sup>, проявлением которого являются воздыхания и слезы<sup>37</sup>.

Во-вторых, эта добродетель состоит в сокрушении при виде того, как ближний отдаляется от Бога, лишенный духовных благ и в печали о его грехах и слабостях<sup>38</sup>.

Противоположность двух форм печали постоянна у святых отцов, подчеркивающих недостатки первой и призывающих к отречению от нее и стремлению ко второй, существование которой они оправдывают, показывая ее необходимость и даже ценность для духовной жизни и дела спасения. По этой причине они называют ее вслед за апостолом<sup>39</sup> «печаль по Богу» или еще «печаль, возлюбленная Богом»<sup>40</sup>, «спасительная печаль»<sup>41</sup>, «святая печаль», «полезная печаль»<sup>42</sup>, «нужная печаль», «прекрасная печаль»<sup>43</sup>, «приятная печаль»<sup>44</sup>, «счастливая печаль»<sup>45</sup> и т. д. И именно об этом вспоминает святой апостол Павел, когда пишет: *Великая для меня печаль и непрестанное мучение*

35. См.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21; *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 7, 25; *Иоанн Златоуст*, свт. О сокрушении 1, 10; К Стагирию подвижнику 3, 13; 14; Беседы о покаянии 7, 6; Беседы о святых мучениках 3; *Варсонофий Великий*, прп. Ответы 237 (234), 394 (391), 690 (682). Множество других ссылок по этой теме можно найти в цитируемой работе: *Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. P. 35–50.*
36. Они возникают одновременно и способствуют взаимному усилению, поэтому святые отцы порой подчеркивают вслед за апостолом (см. 2 Кор. 7, 10), что печаль по Богу рождает покаяние (см., например: *Варсонофий Великий*, прп. Ответы 242 (239)), а порой — что второе порождает первое (см., например, «Житие святого Кирилла Филота», процитированное в: *Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. P. 26*).
37. Об этом см., например: *Иоанн Газский*, прп. Ответы 462 (459) и особенно 285 (282). И. Осэр рассматривает слезы как нечто тождественное скорби и сокрушению (*Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. P. 16*). Это истинно лишь отчасти, ибо святые отцы различают множество видов слез. Мы коснемся только тех, которые связаны с сокрушением, не затрагивая того, что принято называть слезным даром, ведь, с одной стороны, все духовные слезы могут считаться даром Божиим, а с другой — это выражение обозначает не что иное, как слезы, уже чистые и непрестанные. Что касается этого, мы можем отослать читателя к классической работе: *Lot-Borodine M. Le Mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien // Supplément à la Vie Spirituelle. № 48. 1936. P. 65–110*, перепечатанной в: *La douloureuse joie. Belle-fontaine, 1974. P. 131–195*.
38. Ср.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21; *Иоанн Златоуст*, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14; Беседы о статуях 18, 2; 3; Беседы на Послание к Евреям 15, 4; Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4; *Василий Великий*, свт. Правила, кратко изложенные 31; На память мученицы Иулиты 9; *Иоанн Кассиан*, прп. Собеседования 9, 29; *Феодор Студит*, прп. Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25); *Петр Дамаскин*, прп. Книга 1.
39. Ср. 2 Кор. 7, 9–11.
40. *Диадок Фотикийский*, блж. Подвижническое слово 60.
41. Эта формулировка является сокращением фразы из 2 Кор. 7, 10. Ср.: *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 7, 55; *Иоанн Кассиан*, прп. Собеседования 5, 23.
42. *Максим Исповедник*, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 58.
43. Ср.: *Иоанн Златоуст*, свт. Беседы о покаянии 7, 6.
44. *Диадок Фотикийский*, блж. Подвижническое слово 50.
45. *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица 7, 11.

*сердцу моему* (Рим. 9, 2). Именно ею побуждает обладать и фраза из Екклесиаста: *Сердце мудрых — в доме плача* (Еккл. 7, 4).

Сам святой апостол Павел отчетливым образом вводит [понятие] об этом противостоянии, говоря: *Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7, 10). Вслед за ним преподобная Синклитикия наставляет: «Существует печаль полезная и существует печаль разрушительная. Первой свойственно плакать о собственных грехах и сокрушаться о слабости ближних, чтобы не повредиться грехом ближнего и прилепиться к совершенному благу. Но есть также печаль, которая приходит от врага... Нужно, следовательно, изгонять этого духа»<sup>46</sup>. Преподобный Максим Исповедник также противопоставляет «бессмысленную печаль многих, у которых она умерщвляет душу из-за неудовлетворенных страстей или отсутствующих материальных предметов, потому что их порывы влекут вопреки природе к тому, что не должно, и отвращают от того, что подобает», и «полезную печаль, ту разумную печаль, которую испытывают умудренные в Божественных делах»<sup>47</sup>. И еще он пишет: «Кто любит Бога... не опечаливается против кого бы то ни было по причинам временного характера. Он дышит и печалится лишь той печалью, которая спасительна»<sup>48</sup>. Святитель Иоанн Златоуст советует: «О верный, гони нынешнюю печаль, чтобы облечься в печаль иную, которую апостол называет печалью по Богу, в печаль, способную соделать наше вечное спасение, иными словами, в раскаяние о грехах, которые ты совершил»<sup>49</sup>. И еще он уточняет: Иисус Христос «провозглашает блаженными тех, кто плачет, но не тех, кто делает это по какой-либо человеческой причине, как, например, утрата земных благ, но тех, кто имеет христианское самоукорение, оплакивает свое ничтожество, искупая этим свои грехи и даже грехи других»<sup>50</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан, в свою очередь, пишет: «Нам нужно с безразличием отвергать всякую печаль века сего, порождающую смерть, и гнать ее из наших сердец... за исключением той печали, которая приводит к спасительному покаянию, к поиску совершенства или жажде будущих благ»<sup>51</sup>.

Итак, речь идет не о том, чтобы исключить всякое проявление печали, но лишь о печали-страсти. К тому же положить конец страсти означает не положить конец способности печалиться как таковой, но исцелить ее, чтобы позволить ей обрести нормальное, естественное применение и вновь проявляться в здоровой форме. Поэтому исцеление приобретает форму возвращения, обращения этой

46. Апостегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

47. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 597B.

48. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 41.

49. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об утешении в смерти 2, 8.

50. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 1.

51. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 12.

функции от ее страстного употребления, противного природе, к добродетельному, которое ей подобает. Святитель Григорий Нисский четко указывает на это. Вначале он утверждает, что «разум должен правильно располагать всем нашим внутренним миром и использовать согласно истинной цели и во благо каждую из душевных сил, созданных Творцом, чтобы они служили нам орудиями и инструментами», а далее пишет: «Что касается драгоценного блага печали, то нужно вооружиться им в благоприятный момент покаяния в грехах... ибо он полезен только для этой цели»<sup>52</sup>. Святитель Иоанн Златоуст, замечая, что от нас самих «зависит, заставим ли мы свои члены служить греху или правде»<sup>53</sup>, говорит также, что печаль следует не отвергать, но использовать в соответствии с правилами разума и здравого смысла<sup>54</sup>. И вот еще одно его высказывание: «Грешник... должен прибегать к печали, чтобы облегчить свою душу и привести ее к лучшему состоянию»<sup>55</sup>. «Господь, — поясняет он, — пожелал, чтобы печаль была одной из [естественных] страстей человека... чтобы он извлекал из нее огромную пользу. Как достичь этого? Печалюсь по допустимым поводам. Однако вызывать эту печаль должны ни в коем случае не бедствия, но только грех»<sup>56</sup>. В другом месте он замечает: «Велико царство печали: это духовная болезнь, которая требует много сил для того, чтобы бесстрашно ей сопротивляться и отвергать то дурное, что в ней есть, взяв полезное, ибо она имеет и свою пользу. Поистине, когда мы согрешили, тогда только печаль является благой и полезной, но она бесполезна, когда вызвана человеческими несчастьями»<sup>57</sup>. Преподобный Варсонофий Великий советует более лаконично: «Совершенно не нужно печалиться из-за чего-то мирского, но только из-за греха»<sup>58</sup>.

Итак, добродетельная печаль по сути своей имеет ту же природу, что и печаль-страсть: одна отличается от другой лишь по цели, которую перед ней ставит человек, по тому объекту, на который он ее направляет. Но эта цель в каждом отдельном случае и определяет, какую форму примет печаль. Преподобный Иоанн Кассиан так представляет их характерные черты: если печаль-страсть «едка, нетерпелива, неуступчива, полна обиды, бесплодной горечи и горестного отчаяния, парализует деятельность того, кем она завладела, и отвращает его от спасительного страдания, ибо оно бессмысленно», то «печаль, которая производит неизменное покаяние ко спасению (2 Кор. 7, 10), напротив, послушна, приветлива, смиренна, нежна, полна кротости и терпения, ибо происходит от любви к

52. Григорий Нисский, *свт.* Тракта́т о девстве 28, 3.

53. Иоанн Златоуст, *свт.* Бесе́ды о статуях 4, 5.

54. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 3, 14.

55. Там же.

56. Там же. 13.

57. Иоанн Златоуст, *свт.* Бесе́ды на Евангелие от Иоанна 78, 1.

58. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 682 (690).



Богу. Посредством тяги к совершенству она охватывает человека, не поддаваясь страданиям тела и скорбям духа; в какой-то мере радостная и укрепляемая собственным возрастанием, она всегда сохраняет любвеобильность и щедрость, обладая всеми плодами Святого Духа, которые перечисляет апостол: *Плод же Духа любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера* (Гал. 5, 22)»<sup>59</sup>.

Речь идет не только о том, чтобы человек сокрушался о конкретных грехах, но, как мы говорили, и о своем состоянии греховности, об отчужденности от Бога или по меньшей мере об отдаленности от Него. Вот почему духовная печаль должна быть постоянной. «Всегда нужно иметь плач (*πένθος*)», — учит авва Пимен<sup>60</sup>. И другой старец наставляет: «Как мы носим за собой повсюду тень нашего тела, так же мы должны иметь при себе повсюду слезы и сокрушение»<sup>61</sup>. Святитель Иоанн Златоуст утверждает в том же духе: «Всегда пора плакать»<sup>62</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Истинное самоукорение — это боль души, которая не позволяет ей никакой рассеянности, никакого расслабления, но представляет ей во всякий час ее собственное падшее состояние»<sup>63</sup>. И он замечает, что «*πένθος* — это горе, ставшее естественным для воспламененной души»<sup>64</sup>.

Конечная цель печали по Богу — это достижение совершенства<sup>65</sup>, а движущей силой является жажда этого совершенства<sup>66</sup> и будущего блаженства<sup>67</sup>. Ведь чем больше человек приближается к Богу, тем более осознает, что он от Него отдален<sup>68</sup>; чем больше он продвигается вперед на пути к совершенству, тем реже у него возникает впечатление, что он его достиг; чем больше он очистился от грехов, тем более видит себя грешным и чувствует необходимость каяться и плакать о своих ошибках<sup>69</sup>. Итак, печаль по Богу далека от уменьшения по мере духовного возрастания, но, напротив, она увеличивается, как указывает на это преподобный Иоанн Лествичник: «Сокрушение — это страдание, ставшее естественным для кающейся души, которая каждый день прибавляет боль к боли, как женщина в родовых муках»<sup>70</sup>.

59. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 11.

60. Апостегмы. Алфавитное собрание. Пимен 26.

61. Апостегмы № 140.

62. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 15, 4. Ср.: О сокрушении 1, 9.

63. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 31.

64. Там же. 7, 57.

65. Апостегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

66. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 10; 11; 13.

67. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 10.

68. Например, выражение аввы Матоя: «Чем более грешник приближается к Богу, тем большим грешником он себе кажется» (Апостегмы. Алфавитное собрание. Матой 2).

69. Ср.: Апостегмы. Алфавитное собрание. Сисой 14; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 15.

70. Там же. 12, 67.

Как все добродетели, печаль — это дар Божий<sup>71</sup>. Как все добродетели, она, однако, предполагает постоянное усилие человека для того, чтобы усвоить себе этот дар и сохранить его. В отличие от печали-страсти, она не претерпевается человеком пассивно, в одни моменты сильнее, чем в другие, но является аскетическим деланием, которое человек должен возгревать и постоянно поддерживать настоящим трудом. В этой синергии Божественной благодати и человеческой воли Бог часто берет инициативу, но, как учит святитель Василий Великий, это нужно для того, чтобы подтолкнуть волю человека, чтобы «душа, вкусив сладости той печали, усердствовала бы ею питаться» или чтобы показать человеку, что «имей душа чуть больше рвения, она могла бы всегда быть в таком состоянии»<sup>72</sup>. Если в этом случае человек не может печаль сохранить, то это связано лишь с его небрежением<sup>73</sup>. И если в общем он не может ее приобрести, то это свидетельствует только о недостатке внимания и усилий с его стороны<sup>74</sup>. Преподобный Варсонофий Великий также утверждает, что слезы приходят к человеку «только с болью, благодаря сильному усердию и постоянству»<sup>75</sup>. Каллист и Игнатий Ксанфопулы подчеркивают, что слезы являются плодом борьбы<sup>76</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, в свою очередь, настаивает на необходимости усердного подвига для стяжания этой добродетели<sup>77</sup>, а также и главным образом — для ее сохранения<sup>78</sup>. Такое усилие остается необходимым до тех пор, пока она не укоренится крепко и не станет привычной<sup>79</sup>.

Чтобы достичь постоянного самоукорения, человек должен прежде всего постоянно осознавать свои грехи<sup>80</sup>. Это состояние, пример которого дает Псалмопевец, говоря: *Беззаконие мое я сознаю, и грех мой всегда предо мною* (Пс. 50, 5), представляет собой то, что святые отцы часто называют «памятью о своих грехах». Так, один из святых отцов советует: «Пребудем в воспоминании о наших грехах, и в сердцах будем иметь великую скорбь»<sup>81</sup>. Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Самоукорение приходит к человеку именно че-

71. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 54; Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 16; Апостегмы N 521; N 537; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 7; Ефрем Сирий, *прп.* Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Т. 1. Р. 60).

72. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 16.

73. Там же.

74. Там же.

75. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 257 (254).

76. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 25.

77. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 70.

78. Там же. 7, 11. Ср.: Там же. 7, 22.

79. Там же. 7, 7.

80. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 242 (239); Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 7, 4; О сокрушении 2, 4; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 26; 28; 29; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 25.

81. Апостегмы Ву 2, 175.

рез постоянное воспоминание о своих грехах». Однако это не означает обязательно осознание или воспоминание о каких-то особых, конкретных грехах, но, скорее, сознание того, что ты грешен. Преподобный Варсонофий уточняет: «Под памятью о грехах я понимаю не воспоминание о каждой ошибке в частности, ведь через вторжение врага может произойти новое пленение, но лишь воспоминание о том, что ты погряз во грехе»<sup>82</sup>. Чтобы достичь сокрушения, человек должен сопровождать воспоминание о грехах тем, что святые, как правило, называют самоосуждением<sup>83</sup>.

Поскольку сокрушение является даром Божиим, а Бог не навязывает Своих даров, постольку человек должен молиться, чтобы выпросить его себе и добиться его<sup>84</sup>.

Из этих двух поставленных условий вытекает, что одним из важнейших источников сокрушения является страх Божий<sup>85</sup>. Преподобный Петр Дамаскин назвал одну из глав своей книги так: «Пусть страх породит скорбь»<sup>86</sup>. Также святитель Иоанн Златоуст наставляет: «Там, где есть страх, обретаются искренние и обильные слезы, вздыхания, полные сокрушения»<sup>87</sup>. Он же говорит в другом месте: «Когда слезы происходят от страха Божия, они остаются навсегда»<sup>88</sup>.

Печаль по Богу равно порождается памятью смертной<sup>89</sup>, размышлениями о предстоящем Суде<sup>90</sup>, неуверенностью в собственном спасении, страхом адских мучений<sup>91</sup>, осознанием того, что «тот, кто не плачет о себе здесь, должен будет

82. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 428 (425).

83. Ср.: Там же. 242 (239); Иоанн Златоуст, *свт.* О сокрушении 2, 4.

84. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 85; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 5; Ефрем Сирий, *прп.* Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Т. 1. Р. 60); Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 73.

85. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 43; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 27; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 395 (392), 397 (394); Аммон, *прп.* Послания 2, 1; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 37; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 6, 16.

86. Петр Дамаскин, *прп.* Книга 1, 4.

87. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

88. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.

89. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 242 (239); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 25.

90. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 242 (239); 257 (254); 428 (425); Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 29; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 12; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евагрий 1; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

91. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 257 (254); 428 (425); Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 12; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 27; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евагрий 1; Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 3, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* О сокрушении 1, 10; 2, 4; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 29; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 25.

вечно плакать там»<sup>92</sup>. Также этому благоприятствуют псалмопение и духовное чтение (особенно чтение житий святых)<sup>93</sup>, творимые со вниманием и собранностью<sup>94</sup>. Кроме этого, возникновению добродетельной печали способствуют откровение помыслов и беседы с опытными духовниками<sup>95</sup>.

Материальная бедность<sup>96</sup>, уединение, безмолвие (два последних понятия в целом выражаются термином «исихия»)<sup>97</sup> также помогают получить этот дар и сохранить его.

Тогда как печаль-страсть ослабляет человека, подтачивает его, разрушительно воздействует на его внутренний мир и, как одним словом говорит апостол Павел, *приводит к смерти* (2 Кор. 7, 10), печаль-добродетель ни в коей мере не имеет подобных последствий. *Вы опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда* (2 Кор. 7, 9), — уточняет святой апостол Павел. «Печаль по Богу не нападает на человека», — уточняет авва Исаия<sup>98</sup>. Она не вызывает в нем тоски и не подавляет его, но, напротив, составляет главную движущую силу, необходимую в духовной жизни. Именно с такой целью Господь вложил эту способность в природу человека. «Бог пожелал, чтобы печаль была одной из страстей [естественных] человека, чтобы тот извлекал из нее драгоценную выгоду», — пишет святитель Иоанн Златоуст<sup>99</sup>. А один из старцев, не колеблясь, заявляет: «Все блага происходят от скорби»<sup>100</sup>.

Прежде всего, она является для человека основным путем покаяния, который помогает ему получить от Бога прощение грехов и исцеление от страстей. Она сама по себе является условием его спасения. Так, один из старцев утверждает: «Чтобы спастись, нужно иметь без меры скорбь с сокрушением»<sup>101</sup>, а авва Пимен говорит еще более категорично: «Плач — это путь, который дает нам Писание и святые отцы, ибо они говорят: “Плачьте!” Поистине, нет другого пути, кроме этого»<sup>102</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов также утверждает: «Упраздни слезы: ты вместе с этим упразднишь очищение, а без

92. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Арсений 41.

93. Ср.: Апофтегмы N 553.

94. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 428 (425); Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 73; Иоанн Касиан Римлянин, *прп.* Беседы 9, 26.

95. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 26; Апофтегмы. Евергетин 2, 32. Это подчеркивается во множестве рассказов, повествующих о ком-то, кто открыл свои помыслы старцу или получил от него наставление: «Он был охвачен сокрушением».

96. Ср.: Апофтегмы N 588; 592/10; 592/63.

97. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 68; Аммон, *прп.* Поучения 4, 60; Апофтегмы Ву 2, 175; N 588; 560.

98. Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 16, 42.

99. Иоанн Златоуст, *свт.* К Стагирию подвижнику 3, 13.

100. Апофтегмы QRT 33.

101. Апофтегмы N 460.

102. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 121.

очищения никто не спасается»<sup>103</sup>. Эти слова следуют наставлению апостола Павла: *Вы опечалились к покаянию... Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению* (2 Кор. 7, 9–10). Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов без колебания утверждает: «Пока нет скорби и слез, нет в нас покаяния»<sup>104</sup>, а авва Пимен видит в этом единственное средство освободиться от греха<sup>105</sup>. Святитель Иоанн Златоуст не устает подчеркивать очистительную силу *πένθος*: «Ты согрешил? Пребывай в скорби — и ты прогонишь грех, ибо *πένθος* уничтожает грех ... Печаль, которая имеет объектом грех, очищает от этого греха ... Если человек печалится, согрешив, то грех исчезает, а ошибка исправляется»<sup>106</sup>. Он же указывает, что именно это является истинной и главной целью печали и именно ради этого Бог даровал ее человеку: «Сила печали в том, чтобы разрушать грех, уничтожая его. Бог сотворил ее именно с этим замыслом»<sup>107</sup>.

Ясно рассматривая печаль как лекарство, Златоуст показывает, что оно будет действенным только перед лицом греха, для которого оно специально предназначено: «Лекарства изготавливаются исходя из болезней, которые они могут вылечить, а не для тех недугов, которые они не могут никоим образом облегчить ... Применим же к печали то, что сказано нами, — и мы обнаружим, что она не имеет никакого воздействия на различные случаи жизни и что единственный недуг, от которого она нас может вылечить, — это грех. Конечно, она предназначена единственно для того, чтобы освободить нас от греха»<sup>108</sup>. Евагрий, со своей стороны, понимает слезы, которые человек проливает, оплакивая свои грехи, в том же медицинском аспекте — как «противоядие страстям»<sup>109</sup>. «Ничто так не разрушает страсти, как скорьбь», — утверждает аналогичным образом преподобный Исаак Сирин<sup>110</sup>. А преподобный Аммон дает более общее наставление: «*Πένθος* изгоняет все грехи незамедлительно»<sup>111</sup>. Так и у преподобного Иоанна Лествичника сказано: «Чистые слезы очищают все видимые и скрытые загрязнения»<sup>112</sup>. Таким образом, можно сказать с преподобным Исааком Сириным, что «именно скорьбью достигается чистота души»<sup>113</sup>.

103. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 29, 251–252.

104. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

105. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 121. См. также: Апофтегмы 3, 22.

106. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии 2, 3; Беседы о статуях 18, 3. Ср.: Там же. 7, 1; Беседы о статуях 5, 4.

107. Там же.

108. Там же.

109. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 8.

110. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 2.

111. Аммон, *прп.* Поучения 4, 14.

112. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 7, 35. Ср.: Там же. 7, 37; 26, 151.

113. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85.

Слезы имеют такую силу очищения и исцеления, что святые отцы не колеблясь называют их водой второго крещения, которая смывает грехи, совершенные после первого Крещения, и позволяет вновь обрести его благодать<sup>114</sup>. Преподобный Симеон пишет по этому поводу: «Никто никогда не слышал, чтобы без слез душа очистилась от грязи греха, когда она впала в грех после Крещения»<sup>115</sup>. Поэтому преподобный Иоанн Лествичник дерзает утверждать: «Он более величествен, чем само Крещение, этот источник слез, который бьет ключом после Крещения... Действительно, Крещение нас очищает от тех грехов, которые ему предшествовали, но слезы смывают все грехи, которые мы допустили после этого. Принимая Крещение в детстве, мы впоследствии его оскверняем, но посредством слез мы возобновляем его в первоначанной чистоте»<sup>116</sup>.

Вот почему слезы в значительной степени помогают человеку достичь бесстрастия<sup>117</sup>. Преподобный Исаак Сирийский пишет об этом так: «Невозможно, чтобы человека, постоянно сокрушающегося, могли волновать страсти. Жить в скорби и плакать — это дары тех же бесстрастных. Если слезы могут не только привести к бесстрастию тех, кто изредка живет в скорби и плачет, но могут и очистить их разум и освободить его от воспоминания о страстях, то что говорить о тех, кто день и ночь сознательно предается этому подвигу?»<sup>118</sup> Тогда человек познаёт, что такое мир в помыслах, истинный и совершенный мир в душе<sup>119</sup>, который можно рассматривать с этой точки зрения как результат *τένθοος*<sup>120</sup>. И чистота сердца и разума так же, как и мир в помыслах, приобретенный с помощью скорби, сокрушения и слез, отверзают перед ним двери созерцания тайн и истинного богопознания<sup>121</sup> по обетованию Самого Христа: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8–9). Вот почему, говоря о скорби и слезах, преподобный Исаак Сирийский уточняет: «Все святые стремятся войти этими дверями»<sup>122</sup>.

Очищение от грехов и страстей — не единственная польза, которую человек получает от печали по Богу. Она помогает к тому же взрастить в себе страх Божий и жажду Бога, возгревает в душе рвение к духовной жизни, как указыва-

114. Ср.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 39, 17; 40, 8–9; Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 72; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 4, 9; Феодор Студит, *прп.* Большой катехизис 27; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 45; Огласительные слова 32; Никита Стифат, *прп.* Житие Симеона Нового Богослова 90.

115. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 191–192.

116. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 7, 8.

117. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 7, 37. Ср.: Там же. 7, 58.

118. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 85.

119. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57.

120. Ср.: Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 9; 15.

121. Ср.: Там же. 9; 15; 85.

122. Там же.

ет апостол: *Смотрите, какое произвело в вас усердие!.. Какой страх, какое желание, какую ревность!* (2 Кор. 7, 11). «Ничто так не пробуждает нас к духовному и не оживляет, как скорбь», — утверждает вслед за ним преподобный Исаак Сирин<sup>123</sup>. Иными словами, эта добродетель освобождает душу от нечувствия, сухости и жесткости, которые усвоил ей грех<sup>124</sup>. Печаль по Богу помогает человеку постоянно пребывать в трезвении<sup>125</sup>. Печаль, должная всегда сопутствовать молитве<sup>126</sup>, ей благоприятствует<sup>127</sup> и помогает приносить плоды. Евагрий также советует: «Понуждай свою душу в начале молитвы проливать слезы и сокрушаться, чтобы вся молитва стала плодотворной»<sup>128</sup>, и еще: «Используй слезы, чтобы были исполнены все твои прошения, ибо Господу твоему очень приятно принимать молитву, творимую в слезах»<sup>129</sup>. И преподобный Исаак Сирин видит в слезах исполнение молитвы<sup>130</sup> и знак того, что молитва уже принята<sup>131</sup>. Сокрушение, глубоко связанное со смирением и вызванное им, также является основным источником слез<sup>132</sup> и даже, по словам преподобного Симеона Нового Богослова<sup>133</sup>, является их условием *sine qua non*<sup>134</sup>. Но оно является и путем ко всем добродетелям и позволяет все их возвращать<sup>135</sup>. Авва Моисей учит: «Слезамы приобретают добродетели, как и слезами же получают оставление грехов»<sup>136</sup>. И преподобный Антоний: «Кто хочет преуспевать в созидании добродетелей, будет преуспевать посредством слез и плача»<sup>137</sup>. Авва Пимен их рассматривает как «единственный путь» к этому<sup>138</sup>. Преподобный Исаак Сирин также пишет: «Душа, которая возымела попечение о добродетелях... ни дня не может оставаться без печали, ибо добродетели связаны со скорбями. Тот, кто избавляет себя от скорбей, неизбежно лишает себя добродетели»<sup>139</sup>.

123. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 2.

124. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 5; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

125. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 2.

126. См., например: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 6; О различных лукавых помыслах 35 (ed. J. Muyltermans); К девственнице 25; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85.

127. См., например: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 14.

128. Евагрий Понтийский. Главы увещательные (греч. и сир. тексты: Euagrius Ponticus / Hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 60).

129. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 6.

130. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 34.

131. Там же. 33.

132. Ср.: Там же. 37; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 10.

133. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

134. «Без чего нет», то есть в данном случае «необходимое условие». — *Примеч. ред.*

135. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 12.

136. Апофтегмы 3, 22.

137. Жития святых отцов 7, 38 // PL 73, 1055С.

138. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 12.

139. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 37.

Характерный результат печали по Богу — это утешительная сладость, которая парадоксальным образом лишает печаль и скорбь их болезненного свойства и предстает видимым знаком помощи Божией и присутствия в душе благодати. Так, святитель Иоанн Златоуст обращает наше внимание: «Плод воздыханий велик, велика их сладость убеждающая и утешающая... Поистине, постоянные воздыхания приводят к утешению»<sup>140</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Бездна скорби видит утешение... Божественная помощь — это обновление души, поверженной скорбью, которая чудесным образом делает безболезненными горестные слезы»<sup>141</sup>. Это естественным образом согласуется с учением Христа: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5, 4), Который устами пророка Исаии уже говорил: *Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем... утешить всех сетующих, возвестить сетующим на Сионе, что им вместо пепла дана будет украшение, вместо плача — елеи радости* (Ис. 61, 1–3).

Поистине, Бог посылает человеку в печали не только утешение, но и духовную радость, которая является самым характерным итогом скорби, сокрушения и слез<sup>142</sup>, как указывает Сам Христос: *Вы восплачете и воырыдаете... вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет* (Ин. 16, 20). Вот почему отцы часто парадоксальным образом называют печаль по Богу «радостной печалью»<sup>143</sup>. Авва Исаия просто утверждает: «Печаль по Богу есть радость»<sup>144</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, без колебаний называющий седьмую главу своей «Лествицы» «О сокрушении (πένθος), которое приводит к радости», подчеркивает этот парадокс: «Когда я рассматриваю природу сокрушения, я поражаюсь, каким образом то, что называется горестью и печалью, может скрывать в своих недрах столько радости и веселья?»<sup>145</sup> И ему приходится признать, что «тот, кто преуспел в постоянной печали по Богу, каждый день своей жизни проводит в духовном празднестве»<sup>146</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает в том же смысле: «Часто именно благодаря неизреченной радости и восторгу открывается спасительное присутствие сокрушения, так что сама безграничность радости делает ее невыносимой, она раздражается громкими криками, которые доносят до соседней кельи новость о нашем счастье и восторге»<sup>147</sup>. Святитель

140. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о святых мучениках 3.

141. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 60.

142. Ср.: Аммон, прп. Послания 2, 1.

143. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 11; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11; Собеседования египетских отцов 5, 23: «Печаль, полная истинной радости».

144. Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16, 42.

145. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 54.

146. Там же. 7, 41.

147. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 27. Ср.: Там же. 9, 28.



Иоанн Златоуст, в свою очередь, утверждает: «Печаль, имеющая объектом грех... сулит нам великую радость»<sup>148</sup>, и еще: «Печаль по Богу порождает лишь удовольствие и радость. Она хорошо знакома душам, которые молятся с болью и проливают слезы покаяния. Какой радостью они переполнены!»<sup>149</sup> В другом месте он уточняет, что Христос «провозглашает блаженными тех, кто плачет, но не тех, кто делает это по каким-либо человеческим причинам... а тех, кто имеет христианское сокрушение», и замечает, что радость, о которой апостол Павел пишет: *Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь* (Флп. 4, 4), «отнюдь не противоположна этим слезам, она рождается на их чистом и плодотворном источнике. Оплакивать свою истинную нищету и исповедовать ее означает сотворить себе радость и блаженство»<sup>150</sup>.

Объяснить тот факт, что печаль приводит к радости, и парадоксальную возможность сосуществования в душе этих двух состояний можно разными способами. Прежде всего, нужно отметить, что человек сокрушается и радуется не по одной и той же причине. «Возможно, — отмечает святитель Иоанн Златоуст, — быть в скорби из-за собственных грехов и пребывать в радости из-за Христа»<sup>151</sup>. Далее следует отметить, что, испытывая духовную печаль, человек выполняет волю Божию и что одно это уже является для него причиной радости<sup>152</sup>.

Другая причина состоит в том, что в противоположность печали-страсти, которая порождает отчаяние, печаль по Богу сопровождается надеждой. В то же время, пока человек удручен своими грехами и духовными немощами, он проявляет надежду получить от Бога прощение и исцеление. Именно в этом, как указывает преподобный Нил Синайский, один из источников радости, которую ощущает тот, кто печалится: «Печаль о грехах предполагает сладкую печаль и горечь, похожую на мед, потому что она приправлена доброй и прекрасной надеждой. Вот почему она питает тело и озаряет радостью самую глубину души»<sup>153</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет о том же: «Как не назвать блаженной [печаль по Богу], когда она осознает зло и оплакивает греховную жизнь? В части тела, отмирающей в результате несчастного случая, паралич является признаком начала отмирания. Если с помощью врачебного искусства удастся вернуть этому члену чувствительность, то врач и больной радуются оба, даже если речь идет об ощущении боли, потому что можно предполагать выздоровление»<sup>154</sup>.

148. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 18, 3.

149. Там же. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о святых мучениках 3.

150. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 1. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 58.

151. Там же.

152. Ср.: Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 16, 42.

153. Нил Синайский, *прп.* Послания 1, 220 // PG 79, 164. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 18, 3.

154. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 3, 2. Ср.: Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 16, 22.

Также нужно сказать в более глубоком смысле, что чем больше человек печалится о своем грехе и смиряется пред Богом, тем больше он освобождает места и открывается действию Божественной благодати, которая снисходит на него от Святого Духа Утешителя<sup>155</sup>, источника всякой радости<sup>156</sup>. Радость, которую ощущает человек по этой причине, никак нельзя соизмерить с той радостью, которую он может ощущать по мирским причинам. Она заменяет в душе удовольствие, связанное со страстями. Как подчеркивают святые отцы, тогда речь идет «об истинной радости»<sup>157</sup>, о Божественной радости, о радости в Господе<sup>158</sup>, которая является свойством самой благодати<sup>159</sup> и сулит человеку наслаждение, согласное с его природой, соответствует состоянию здоровья его существа в его естественном положении и является знаком того, что человек вновь стал храмом Божиим, местом, в котором действуют Его Боготворящие энергии.

Нужно напомнить, что печаль и слезы не покидают человека, когда он достигает совершенства. Дар слез, как мы уже говорили, является даже признаком этого совершенства. Так, преподобный Исаак Сирий пишет: «Именно в скорбном сокрушении все святые уходили из этой жизни... *Блаженны чистые сердцем* (Мф. 5, 8), ибо нет времени, когда бы они не наслаждались этими отрадными слезами, и в этих отрадах они всегда видят Господа. Слезы еще стоят у них в глазах, когда они устаиваются видеть Божественные откровения на высотах их молитвы»<sup>160</sup>.

Это вызвано, по мнению преподобного Исаака Сирина, тем, что «совершенство самих совершенных несовершенно»<sup>161</sup>. И только после воскресения мертвых человеку будет дано от Бога полное совершенство, и наконец прекратятся печаль, воздыхания и плач<sup>162</sup>, ибо только тогда грех, который является причиной скорби, сокрушения и слез, будет окончательно разрушен<sup>163</sup>.

Однако святым, которые знают радость, происходящую от скорби, дано также испытать радость, которая с ней не связана, как предвозвещение блаженства будущего века<sup>164</sup>. Тем, кто имеет дар слез от сокрушения и кто таким путем достиг чистоты, дано также познать иные слезы, которые являются выражением этой чистой радости и которые связаны с созерцанием Божественных тайн<sup>165</sup>.

155. Ср. 2 Тим. 2, 16.

156. Ср. Гал. 5, 22.

157. См., например: *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 5, 23.

158. Ср.: Пс. 32, 21; Флп. 4, 4.

159. Отметим, что греческие термины *χαρά* и *χαρίς* имеют один и тот же корень.

160. *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические* 85.

161. Там же. 55.

162. Ср.: Ис. 35, 10; Откр. 7, 17; 21, 4.

163. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лестница* 7, 50; *Никита Стифат, прп. Житие Симеона Нового Богослова* 69–70.

164. О двух видах радости см., например: *Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово* 60.

165. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 9, 29.

Но эта радость и эти блаженные слезы не даются им постоянно и не заменяют собой полностью другие слезы.

Вот почему для всех скорбь и сокрушение остаются главными в этой жизни: преподобный Исаак Сирий постоянно и настойчиво подчеркивает это<sup>166</sup>, а преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Когда наша душа покинет этот мир, мы не будем отвечать за то, что не творили чудес, не были богословами и не достигли созерцания, но нам неизбежно придется отвечать пред Богом за то, что мы не предавались непрерывно *τένωος*»<sup>167</sup>.

Итак, выше мы говорили главным образом о печали, которая состоит в оплакивании своих грехов. Это не должно заставить нас забывать о том, что есть вторая форма печали, состоящая в сокрушении о грехах ближнего.

Это второе проявление печали является очень важным. Святитель Климент Римский подчеркивает, что оплакивать грехи ближнего и делать своими его слабости — это нормальное поведение христианина<sup>168</sup>. И преподобный Феодор Студит напоминает, что, будучи истинными учениками Христа, Который был сострадательным по отношению ко всем людям, «мы не должны заниматься только самими собой, но должны еще печалиться и молиться за весь мир»<sup>169</sup>.

Эта вторая форма печали частично происходит из первой. Сокрушение действительно приводит человека к оплакиванию грехов ближнего, как своих собственных<sup>170</sup>, тем более что оно дает ему постичь в себе самом весь масштаб ничтожества падшего и отделенного от Бога человечества<sup>171</sup>. Кающийся святой, плача о себе самом, плачет о человеческом роде не только потому, что чувствует себя виноватым перед всеми, за все и за всех, но также и потому, что в своем великом сострадании он ставит себя на место каждого грешника, ощущает все его грехи и берет их на себя.

Духовная польза, которую такое сострадательное сокрушение сулит человеку, сходна с той, которую он получает от Бога, подвизаясь в самоосуждении. «Истинный христианин сокрушается о падении своего брата, и эта печаль снискивает ему благодать и дружбу Господа», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>172</sup>. Она также позволяет получить прощение грехов и исцеление от страстей. Так, святитель Василий Великий дает совет: «Нужно, чтобы мы плакали вместе с теми, кто плачет: когда ты увидишь, что твой брат воздыхает о грехах, которые он допустил, плачь с ним. Так ты исправишься, глядя на чужие

166. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 85.

167. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 79.

168. Климент Римский, *сщмч.* Первое послание к Коринфянам 2, 6.

169. Феодор Студит, *прп.* Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25).

170. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 42.

171. Ср.: Феодор Студит, *прп.* Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25).

172. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 18, 2.

ошибки, ибо тот, кто проливает слезы над грехами другого, исцеляется сам, жалея своего брата»<sup>173</sup>.

Это вливает новые силы в духовную жизнь и благоприятствует стяжанию добродетелей<sup>174</sup>. Благодаря этой печали человек получает от Бога утешение и духовную радость<sup>175</sup>. Святые отцы не пишут подробно о последствиях печали, потому что они частично сходны с теми, которые порождаются любовью к ближнему, ибо печаль об ошибках брата очень близка и в значительной мере проистекает из сострадания<sup>176</sup>, являющегося формой любви к ближнему, что позволяет нам сделать отсылку на то, что будет сказано далее об этой добродетели.

173. *Василий Великий, свят.* На память мученицы Иулиты 9.

174. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о статуях 18, 3.

175. Там же.

176. Ср.: *Петр Дамаскин, прп.* Книга 1; *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.

## ГЛАВА 5

# ЛЕЧЕНИЕ УНЫНИЯ

Описывая страсть уныния, мы видели, что ее отличительная черта состоит в том, что она завладевает всеми способностями души, пускает в движение почти все страсти и, как следствие, означает смерть для всех добродетелей. В отличие от прочих страстей, унынию еще и сложно противопоставить какую-то определенную добродетель, которой его можно было бы исцелить и заместить. «Каждая из остальных страстей может быть уничтожена определенной добродетелью, но уныние... есть сама смерть, которая охватывает [человека] со всех сторон», — учит преподобный Иоанн Лествичник<sup>1</sup>. Эта особенность влечет за собой необходимость в многообразном лечении. Как подчеркивает преподобный Иоанн Кассиан, тот, «кто хочет бороться за совершенство по правилам, должен... бороться с этим вредоносным духом уныния на всех направлениях»<sup>2</sup>.

Лечение предполагает, что болезнь обнаружена и распознана как таковая, но для этой страсти характерно то, что она немотивированна и, как следствие, часто еще более неосознанна или непонятна оттого, что одно из ее основных последствий — ослепление духа и погружение души в полную тьму. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет, что тот, кто хочет бороться как подобает, «должен поспешить вывести этот недуг на свет из тайников своей души»<sup>3</sup>. А авва Пимен отмечает, в свою очередь, что «если человек его распознаёт, он обретет спокойствие»<sup>4</sup>.

Эта страсть характеризуется, с одной стороны, потребностью, особенно у отшельника, покидать свою келью, перемещаться, входить в контакт с другими людьми, поэтому речь идет, во-первых, о признании того, что все оправдания, которые человек приводит, пытаясь объяснить эту свою потребность, суть всего лишь

1. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 9.

2. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 5.

3. Там же.

4. Апостегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157.

пустые предлоги, продиктованные самой страстью. Это поможет ему не уступать такому желанию. Действительно, святые отцы единодушно рекомендуют в случае проявления страсти в этой форме бороться ради сопротивления ей, стараясь прежде всего не покидать место, где находишься, ни под каким предлогом. «Нельзя, — пишет Евагрий, — оставлять келью в час искушений, какими бы благовидными ни были поводы, которые ты себе измышляешь, но нужно сидеть внутри, быть терпеливым и мужественно принимать нападения всех, но прежде всего — демона уныния»<sup>5</sup>. «Когда дух уныния одолевает тебя, не покидай дома и не избегай битвы», — советует он также<sup>6</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что человек должен бороться с духом уныния так, чтобы он «не позволял изгонять себя как беглеца за пределы своего уединения, каким бы благовидным ни был предлог»<sup>7</sup>.

Когда уныние проявляется в форме склонности к сонливости, ему равно следует сопротивляться, стараясь не уступать отягощению и сну<sup>8</sup>. Во всех случаях, отмечает преподобный Иоанн Кассиан, «опыт доказывает, что человек не ускользает от искушения унынием, если убегает, и что преодолевать его нужно, сопротивляясь ему»<sup>9</sup>.

Уступить унынию было бы в любом случае неверным решением, которое лишь усугубило бы болезнь. «Охваченная коварством врага, несчастная душа, подавленная духом уныния... либо поддается сну, либо покидает пределы своей кельи и ищет в посещении брата спасение от искушения. Но лекарство, к которому она прибегает в этот момент, сделает ее еще более нездоровой, чем прежде. Ибо враг нападет с еще большей силой на того, кто, как он знает, повернется к нему спиной, как только начнется битва, и кто, как он видит, ищет спасения не в победе или в борьбе, но в бегстве», — замечает преподобный Иоанн Кассиан<sup>10</sup>, который в другом месте говорит об унывающих даже так: «Если он позволит себе свободу выходить слишком часто, он навлечет на себя еще большее бедствие из-за того самого, что считает избавлением. Есть такие больные, которые воображают, будто бы заставят утихнуть жар, выпив холодной воды. Но очевидно, что это, скорее, разожжет внутренний огонь, чем погасит его, а мимолетное облегчение сменится еще более сильной болью»<sup>11</sup>.

Как причину уныния следует искать во внутреннем мире человека, а не в его уединенном образе жизни, так и принцип лечения этой болезни может быть

5. Евагрий Понтийский. Практик 28.

6. Евагрий Понтийский. К монахам 55 (ed. H. Gressmann. S. 157).

7. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 5; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57; Нил Сорский, *прп.* Правила 5.

8. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 3; 5.

9. Там же. 10, 25.

10. Там же. 10, 3.

11. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 5.

найден в отношениях человека с самим собой, а не в отношениях с другими, ибо впечатление, что можно получить помощь от других, в большинстве случаев обманчиво. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом: «Здоровье и исцеление человека, душа которого помрачается, приходит от безмолвия»<sup>12</sup>. Именно в нем его утешение. Никто никогда не получает свет утешения в общении с людьми и никто никогда не исцелялся отношениями, которые один человек поддерживает с другими. Уныние оставляет лишь на мгновение, чтобы потом напасть еще сильнее. Блажен тот, кто переносит такие искушения, оставаясь в келье»<sup>13</sup>.

Святые отцы, конечно же, допускают, что в определенных случаях «абсолютно необходимо встретиться с духовно просвещенным человеком, имеющим опыт в таких делах, чтобы получить от него свет и силу»<sup>14</sup>. Но это может быть лишь исключением<sup>15</sup>. Вот почему преподобный Нил Сорский советует прибегать к этому средству только с большой осторожностью: «Порой бывает нужно, как говорит святитель Василий Великий<sup>16</sup>, вступить в общение и завести разговор с опытным и способным научить человеком, ибо своевременная встреча с благой целью, сдержанная беседа с таким человеком, чуждая пустословия и болтовни, может не только прогнать из души таящееся в ней уныние, но также доставить ей некий покой и придать силы и рвение для дальнейшей борьбы... Однако святые отцы, поразмышляв об этом в свете своего собственного опыта, говорят, что в момент искушения лучше пребывать в своей келье, не оставляя безмолвия»<sup>17</sup>. Наибольшую пользу человек извлекает именно из одиночной борьбы и из сопротивления страсти<sup>18</sup>, ибо в борьбе его душа закаляется и укрепляется. Вот почему Евагрий пишет: «Когда дух уныния одолевает тебя, не покидай своего дома и не избегай в подходящий момент полезной борьбы, ибо, как если бы очищали серебро, так и твое сердце сделается сияющим»<sup>19</sup>, и еще: «Нельзя покидать келью в час искушений... но следует мужественно принимать нападения всех, но особенно демона уныния, самого страшного из всех, ибо он приносит испытания, в которых душа закаляется до самой высокой степени»<sup>20</sup>. И преподобный Исаак Сирин отмечает: «Блажен тот, кто подымлет такие искушения, оставаясь в своей келье. Ибо, как говорят святые отцы, велики будут покой и мощь, которых он затем достигнет»<sup>21</sup>.

12. Напомним, что греческое слово ἡσυχία означает одновременно молчание, покой (внешний и внутренний) и уединение.
13. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57.
14. Там же. Ср.: Василий Великий, *свт.* Монашеские установления 7, 2 // PG 31, 1368A.
15. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57.
16. Василий Великий, *свт.* Монашеские установления 7, 2.
17. Нил Сорский, *прп.* Правила 5.
18. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57.
19. Евагрий Понтийский. К монахам 55 (ed. H. Gressmann. S. 157).
20. Евагрий Понтийский. Практик 28.
21. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 57.

Однако сопротивление страсти никогда не приносит плода сразу же. Победа над унынием почти всегда предполагает долгую и упорную борьбу<sup>22</sup>. Поэтому лечение прежде всего требует того, чтобы человек испытал свое терпение и стойкость. Добродетель терпения является одним из важнейших лекарств при этой страсти<sup>23</sup>. «Уныние подавляется терпением (ὕπομονή)», — пишет Евагрий<sup>24</sup>. И преподобный Максим Исповедник подчеркивает, что это лечение дано нам Самим Христом: «Страсть уныния, которая нападает на все силы души, возмущает одновременно почти все страсти. Именно поэтому она — самая устойчивая из всех. Драгоценны слова Учителя, Который противопоставляет ей лекарство: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19)»<sup>25</sup>.

Надежда является еще одним важнейшим средством, которое должно быть добавлено к терпению<sup>26</sup>. Человек, «исполненный надежды, — разрушитель уныния, которое он побеждает, вооруженный этим мечом», — наставляет преподобный Иоанн Лествичник<sup>27</sup>. А Евагрий дает такой совет: «Когда мы сталкиваемся с демоном уныния... сея в себе добрые надежды, произнесем вместе с Давидом мольбу: *Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего* (Пс. 41, 6)»<sup>28</sup>. Чтобы более или менее быстро освободиться от страсти и обрести покой<sup>29</sup>, нужно прибегнуть к надежде, и не только к надежде избавиться от страсти, но и к надежде на будущие блага, которая, как замечает святитель Иоанн Лествичник, выносит приговор этой страсти<sup>30</sup> и ее «уничтожает полностью»<sup>31</sup>.

Третье существенное лекарство — это покаяние, скорбь и сокрушение. Если человек «вспоминает о своих грехах, Бог помогает ему во всем, и он не страдает от уныния», — учит один из старцев<sup>32</sup>. «Пусть этот тиран будет связан цепями памяти о наших грехах», — советует, со своей стороны, преподобный Иоанн Лествичник<sup>33</sup>. Он же говорит: «Тот, кто сокрушается о себе самом,

22. Ср.: *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические* 57.

23. Ср.: *Макарий Египетский, прп. 150 глав* 129; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 27, 84; *Варсонофий Великий, прп. Ответы* 13; *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 12, 133; *Нил Сорский, прп. Правила* 5.

24. *Евагрий Понтийский. К монахам* // PG 79, 1236A. Ср.: *Практик* 28.

25. *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 1, 67.

26. *Макарий Египетский, прп. 150 глав* 129; *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 27, 84; *Нил Сорский, прп. Правила* 5.

27. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 30, 34.

28. *Евагрий Понтийский. Практик* 27. Евагрий Понтийский советует использовать тот же самый способ опровержения и приводит тот же отрывок из Писания в «Антирретики» (6, 20).

29. Ср.: *Апофтегмы* 21, 7.

30. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 13, 16.

31. Там же.

32. *Апофтегмы* PA 32, 7с.

33. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица* 13, 16.



не знает уныния»<sup>34</sup>. Слезы, которые следуют за покаянием и духовной скорбью, бесспорно, являются еще более сильным лекарством. «Уныние подавляется слезами»<sup>35</sup>, — отмечает Евагрий, который в другом месте пишет: «Проливать слезы — это великое лекарство против ночных видений, порождаемых унынием. Ведь это средство мудро применялось пророком Давидом к его собственным страстям. Он говорил: *Утрудился я от воздыханий моих, каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими орошаю постель мою* (Пс. 6, 7)<sup>36</sup>.

Другое важное средство — это память смертная (*μνήμη θανάτου*)<sup>37</sup>, основополагающая аскетическая практика, которая заключается для человека в постоянном воспоминании того, что он смертен и его смерть может наступить в любой момент. С этой памятью смертной связан совет, часто подаваемый святыми отцами: жить каждый день так, как если бы он был последним, — совет, который нужен не столько для того, чтобы приготовить человека хорошо умереть, сколько для того, чтобы помочь ему правильно жить. В самом деле, главное действие памяти смертной — в том, что она помогает человеку не растрачивать время, драгоценное для спасения, дорожа временем, по словам апостола<sup>38</sup>, и проживать каждое мгновение в максимальном духовном напряжении, избегать греха, исполнять Божественные заповеди и полностью предавать себя Богу. Память смертная особенно действенна в случае уныния, поскольку оно является состоянием равнодушия, летаргического забвения и духовной лени, делает человека небрежным по отношению к своему спасению и подталкивает его к пустым поступкам, перемещениям и отношениям, которые, с духовной точки зрения, представляют собой развлечение и потерю времени. В одной из апофтегм рассказывается, как спросили старца: «Почему ты никогда не падаешь духом?» Он ответил: «Потому что каждый день ожидаю своей смерти»<sup>39</sup>. Преподобный Антоний Великий наставляет: «Чтобы не впасть в небрежение, нам нужно размышлять о словах апостола: *Я каждый день умираю* (1 Кор. 15, 31). Поистине, если мы живем так, будто каждый день должны умереть, то не согрешим. Вот что нужно понимать под этим: каждый день, пробуждаясь, будем думать, что не доживем до вечера, и равно когда отходим ко сну, будем думать, что не проснемся»<sup>40</sup>.

34. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 15. Ср.: Там же. 27, 84.

35. Евагрий Понтийский. К девственнице 39 (ed. H. Gressmann. S. 149). Ср.: Практик 27.

36. Евагрий Понтийский. Антирретик 6, 10. Ср.: Там же. 6, 19: «... Душе, которая воображает, будто бы слезы бесполезны в борьбе против уныния, и которая не вспоминает о Давиде, плакавшем и говорившем: *Слезы мои были для меня хлебом день и ночь* (Пс. 41, 4)».

37. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 13, 16.

38. Ср. Еф. 5, 16.

39. Апофтегмы 21, 7.

40. Афанасий Великий, *свт.* Житие святого Антония 19.

Евагрий советует в труде «Антирретик» противопоставлять помыслам уныния строки Писания: *Человек — как трава, дни его, как полевой цветок, так и он отцветет. Как только дух прошел в нем, (его уже) не будет, и не узнает он более места своего* (Пс. 102, 15–16)<sup>41</sup>; *наша жизнь на земле — тень* (Иов. 8, 9); *или не мало время жизни моей?* (Иов. 10, 20)<sup>42</sup>. И он же напоминает наставление своего духовного отца: «Вот что говорил наш святейший и опытнейший наставник: “Нужно, чтобы монах всегда был готов, как если бы завтра ему надлежало умереть”. Поистине, как он говорил, это отсекает помыслы уныния и делает монаха более ревностным»<sup>43</sup>. Это подтверждается предыдущими соображениями, а также, как отмечает Евагрий в другом месте, тем фактом, что демон уныния «представляет [человеку], как велика продолжительность жизни»<sup>44</sup>, стремясь тем самым вызвать в нем расслабление и отвращение перед будущими трудностями, особенно перед «тяготами аскезы»<sup>45</sup>.

Страх Божий равно является сильным противоядием этой страсти. «Ничто не бывает таким действенным», — даже утверждает святитель Иоанн Златоуст<sup>46</sup>.

Среди лекарств, прописанных святыми отцами, нужно еще упомянуть физический труд<sup>47</sup>. Действительно, он может помочь человеку избежать скуки, неугомонности, сонливости и дремоты, которые являются частными проявлениями этой страсти. Он может помочь приобрести или сохранять усердие, постоянство усилия и внимания — того, что поддерживает духовную жизнь и к разрушению чего стремится уныние. Самое главное, что физический труд напрямую противостоит праздности — одной из основных форм уныния, которая является причиной бесчисленных бедствий. Преподобный Иоанн Кассиан, ссылаясь на наставление святого апостола Павла, представляет физическую работу как средство против уныния, которое он описывает именно в этой последней форме. «Блаженный апостол, — пишет он, — либо видя, что этот недуг, порожденный духом уныния, уже начал проникать, либо по откровению от Святого Духа провидя, что уныние распространится, стремится, как истинный духовный врач, предупредить недуг спасительными средствами своих предписаний. В Послании к Фессалоникийцам он, как очень опытный медик, врачует слабость больных пленительным и мягким лекарством своего слова. Он начинает с разговора о любви к ближнему и с этой стороны возносит им хвалы до тех пор, пока смертельная рана, смягченная этой облегчающей мазью, которая уничто-

41. Евагрий Понтийский. Антирретик 6, 25.

42. Там же. 6, 32; 33.

43. Евагрий Понтийский. Практик 29.

44. Там же. 12.

45. Там же.

46. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 75.

47. Ср.: Там же. 13, 16; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 7–24.

жает раздражение от опухоли, не сможет выдержать более сильных лекарств»<sup>48</sup>. Таким образом, подчеркнув терапевтический подход апостола, преподобный Иоанн Кассиан дает предписания, содержащие следующие средства:

а) «Потрудитесь пребывать в покое»<sup>49</sup>, то есть, комментирует он, «оставайтесь в ваших кельях и не позволяйте различным шумам беспокоить вас;

б) «Занимайтесь своими делами»<sup>50</sup>, то есть «не желайте осведомляться с любопытством о том, что делается в миру, ни высматривать, как живут некоторые, ни утруждать себя осуждением ваших братьев более, чем исправлением самих себя и прилежанием в добродетелях»;

в) «Работайте своими руками, как мы заповедали вам»<sup>51</sup>. Затем преподобный Иоанн Кассиан напоминает и толкует<sup>52</sup> пример, который во Втором послании к Фессалоникийцам приводит святой апостол Павел из своего собственного поведения: *Вы сами знаете, как должны вы подражать нам, ибо мы не бесчинствовали у вас... но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас* (2 Фес. 3, 7–8). И процитировав продолжение этого отрывка, в котором святой апостол Павел вспоминает о тех, которые *поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся* (2 Фес. 3, 11), преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что апостол «спешит сей же час внести подобающее исправление... Он вновь обнаруживает себя как... сострадательный врач и... приносит им исцеление спасительным советом: *Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб* (2 Фес. 3, 12). Единственным спасительным предписанием трудиться он, как очень опытный врач, исцеляет причину всех этих язв, которые развиваются от праздности, зная, что все болезни, которые плодятся на одной и той же почве, исчезнут вскоре после того, как будет устранена причина главной болезни»<sup>53</sup>.

Подчеркивая врачевательную ценность наставлений апостола относительно физического труда, преподобный Иоанн Кассиан при этом указывает и на их профилактическую значимость: «Тем не менее он, как очень рассудительный и способный к предвидению врач, не довольствуется исцелением ран больных, но также дает рекомендации здоровым, чтобы они могли постоянно сохранять свое здоровье»<sup>54</sup>. Завершая наставление, преподобный Иоанн Кассиан приводит пример аввы Павла, который, хотя и жил очень далеко от тех населенных мест, где мог продавать плоды своего рукоделия, тем не менее заставлял себя

48. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 7.

49. Ср. 1 Фес. 4, 11.

50. Ср. Там же.

51. Ср. Там же.

52. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 7–9.

53. Там же. 10, 14.

54. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 10, 15.

каждый день проделывать определенное количество работы «и, когда его пещера наполнялась плодами трудов, раз в год сжигал всё, что ему стоило таких усилий». Заключает преподобный Иоанн Кассиан следующим образом: «Так, дабы убедительно доказать, что без ручного труда монах не может ни пребывать постоянным, ни подняться однажды на вершину совершенства, он работал, хотя и не нуждался в этом ради пропитания, но делал это только для того, чтобы очистить сердце, воспрепятствовать рассеянию помыслов, оставаться в своей келье и одержать полную победу над самим унынием»<sup>55</sup>.

Наконец, самым главным из всех средств против уныния является молитва<sup>56</sup>, ибо человек не может полностью освободиться от этой страсти без действия Божественной благодати, которую может получить, лишь испрашивая ее в молитве. Без этого последнего средства все остальные эффективны лишь отчасти: всю свою силу они черпают именно из него. Вот почему борьба со страстью, сопротивление, которое ей оказывают, терпение, которое обнаруживают, надежда, которую являют, скорбь и слезы, память смертная, физический труд должны сопровождаться молитвой, помогающей положить всем подвигам основание в Боге, и делает так, что эти средства перестают быть просто человеческими.

Однако сложность заключается в том, что уныние подталкивает человека к тому, чтобы оставить молитву, и мешает прибегать к ней. В таком случае важно всеми силами сопротивляться этому искушению и хранить молитву, если она еще не оставлена, или возобновить ее, если она утрачена. Наряду с молитвой, в случае уныния особенно рекомендована практика земных поклонов, потому что она заставляет непосредственно участвовать в молитве и тело, которое отягощено страстью наравне с душой, и помогает вывести их обоих из состояния бесчувствия. Преподобный Симеон Новый Богослов советует: «Поскольку тебе известно, что за причина этого состояния и откуда оно приходит, постольку смело возвращайся в то место, где ты обычно молишься; пади ниц пред милостивым Богом; проси со слезами, воздыханиями и в скорби сердца освободить тебя от этого груза уныния и дурных мыслей. Если ты будешь стучать сильно и настойчиво, ты вскоре обрешь освобождение от этого»<sup>57</sup>.

Псалмопение является особенно действенной против уныния формой молитвы<sup>58</sup>, так же, как и сердечная молитва, творимая с трезвением и вниманием,

55. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей Об общем значении физического труда в подвижнической жизни можно прочесть в работе: *Guillaumont A. Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation // Aux origines du monachisme chrétien. Bellefontaine, 1979. P. 117–126.*

56. Ср.: *Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 16; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.*

57. *Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66. Ср.: Нил Сорский, прп. Правила 5.*

58. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.*

что подчеркивает преподобный Диадок Фотикийский: «Мы сможем избежать ощущения теплостудности и расслабленности, если установим нашему духу тесные границы и обратим взор только на памятование о Боге. Поистине, только так дух быстро вернется к своему горению и сможет избавиться от бессмысленного рассеяния»<sup>59</sup>.

Победа над унынием предоставляет человеку некоторую передышку в духовной брани. Поскольку уныние определенным образом заключает в себе все страсти, постольку с ее устранением исчезнут и остальные. «За этим демоном не приходит тут же никакой другой: мирное состояние... замещает его в душе после борьбы», — отмечает Евагрий<sup>60</sup>.

Помимо покоя, основным результатом победы над этой страстью является «неизреченная радость», которая переполняет душу<sup>61</sup>.

59. Диадок Фотикийский, *прп.* Подвижническое слово 58.

60. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 12; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 72; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 136.

61. Ср.: Евагрий Понтийский. Там же.

## ГЛАВА 6

# ЛЕЧЕНИЕ ГНЕВА. КРОТОСТЬ И ТЕРПЕНИЕ

Если хочешь исцелиться от страсти гнева, то в первую очередь следует искоренять любовь к удовольствию (φιληδονία) — главную причину патологического проявления раздражительной силы<sup>1</sup>.

Поскольку любовь к удовольствию сущностно связана с чувственными желаниями, постольку врачевание гнева предполагает умерщвление вожделения<sup>2</sup>. Таким образом, отмечает преподобный Максим Исповедник, «мы утихомирим неподобающий злобный вой ярости (θυμός), которая не имеет более вожделения, чтобы его возбудить и позволить победить себя наслаждениями... Поистине, ярость, которая по природе бросается на вырубку вожделению, естественным образом перестает приходить в бешенство, когда видит умерщвленное вожделение»<sup>3</sup>.

Следовательно, чтобы человек исцелился от гнева, необходимо, чтобы он победил страсти, связанные с вожделением, в частности чревоугодие, блуд и сребролюбие, которые являются частыми причинами этой страсти, и чтобы он подвизался в тех добродетелях, которые им противоположны. Святые отцы особенно настаивают на борьбе со сребролюбием и указывают, таким образом, на милостыню как на важнейший способ борьбы с гневом. Евагрий пишет: «Нужно уподобиться Врачу душ, Который исцеляет раздражительную часть

1. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Практик 99; *Дорофей Газский*, *прп.* Душеполезные поучения 12, 131. Тема врачевания гнева рассмотрена особо в 4-й части (глава 2, § 3) с точки зрения врачевания раздражительной силы души, от которой непосредственно и исходит страсть гнева. Мы продемонстрировали, что врачевание подразумевает преобразование раздражительного элемента, состоящее в том, что он перенаправляется от ближнего к греху, бесам, страстям, злу, чтобы таким образом на смену гневу-страсти пришел праведный (добродетельный) гнев. Здесь мы не будем возвращаться к этому аспекту, но рассмотрим врачевание гнева и добродетели, которые ему противоположны, под углом взаимоотношений с ближними, что не затрагивалось в предыдущей части.
2. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Тракта́т о молитве 27.
3. *Максим Исповедник*, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 885AB; CCSG 23, 43.

посредством милостыни»<sup>4</sup>. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что «некоторые лекарства ... ослабляют и умирят страсти», и уточняет, что гнев подходит милостыня<sup>5</sup>: «Милостыня — это лечение гнева»<sup>6</sup>.

К тому же милостыня является проявлением любви к ближнему, а это — одно из главных противоядий гневу, ибо он, напротив, нападает на ближнего, проявляясь как ненависть к нему<sup>7</sup>. «Любовь к ближнему исцеляет раздражительную часть души», — свидетельствует Евагрий<sup>8</sup>, который также отмечает: «Раздражительная часть нуждается в большем числе лекарств, чем возделывательная. Вот почему любовь к ближнему называется большей<sup>9</sup>: она является уздой раздражительной части<sup>10</sup>. Именно это утверждает и преподобный Максим Исповедник: «Труднее победить страсти раздражительной части души ... Вот почему более действенным является средство, которое Господь дал против гнева, — заповедь о любви к ближнему»<sup>11</sup>. Он же пишет: «Если раздражительная часть постоянно подвергается возмущению ... то лекарством здесь будут доброта, благотворительность, любовь к ближнему и милосердие»<sup>12</sup>. Евагрий, замечая, что сострадание смягчает раздражительность<sup>13</sup>, говорит: «Когда раздражительная часть возбуждена, ее успокаивает милосердие»<sup>14</sup>. Авва Дорофей Газский учит, что «там, где есть сострадание и любовь к ближнему, гнев и злоба не могут возобладать»<sup>15</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, который советует соединять с любовью кротость и терпение<sup>16</sup>, решительно утверждает, что это средство эффективно: «Тот, кто имеет истинную любовь к ближнему, изгнал гнев из своей души ... Пир, на который любовь к ближнему приглашает своих врагов, рассеивает гнев»<sup>17</sup>. Преподобный Максим Исповедник, говоря о злопамятстве, пишет в том же смысле: «Достигнув любви к ближнему и доброжелательства, ты сотрешь в своей душе всякий след страсти»<sup>18</sup>. А вот его более общий совет: «Побеждай ненависть любовью к ближнему»<sup>19</sup>.

4. Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 3.

5. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 47.

6. Там же. 1, 79. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лестница 9, 6.

7. Об этой противоположности см., например: Евагрий Понтийский. Практик 76.

8. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.

9. См. 1 Кор. 13, 13.

10. Евагрий Понтийский. Практик 38. Ср.: Там же. 15; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.

11. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 66.

12. Там же. 2, 70.

13. Евагрий Понтийский. Практик 20.

14. Там же.

15. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 94.

16. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 8, 36.

17. Там же. 9, 5; 6.

18. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 90.

19. Там же. 4, 12.

Поскольку гнев происходит, с другой стороны, еще и от гордости и тщеславия, постольку его можно вылечить, поборов эти две страсти. Преподобный Максим Исповедник, описывающий тщеславие как одну из причин «возмущения раздражительной силы души», подчеркивает необходимость подавлять эту причину<sup>20</sup> болезни и утверждает, что, не начав презирать славу, невозможно «покончить с поводами для гнева»<sup>21</sup>. Святитель Иоанн Златоуст настаивает, в свою очередь, на этиологическом<sup>22</sup> значении гордости и на необходимости бороться с ней: «Что касается душевных недугов, наш разговор призван выполнить две задачи: прежде исцелить болезнь, затем, после исцеления, предотвратить рецидивы. Сейчас мы ищем метод для сложного лечения, о добром здравии речь пока не идет. Как покончить с этим прискорбным изъязом? Как усмирить эту жестокую лихорадку гнева? Посмотрим, откуда она происходит, и устраним ее причину. Откуда она обычно приходит? От избытка высокомерия и от гордости. Подавим эту причину — и болезнь исчезнет»<sup>23</sup>. Поэтому именно смирение, как мы увидим далее, является противоядием от гордости и тщеславия. Следовательно, чтобы исцелиться от гнева, нужно стяжать смирение.

Поскольку гнев — это «симптом великой гордости», постольку «обращение требует великого смирения», говорит преподобный Иоанн Лествичник<sup>24</sup>, который отмечает, что смирение ведет к «изгнанию из нашей души всех движений и порывов гнева»<sup>25</sup>. «Как тьма расступается при появлении света, так благоухание смирения стирает всякий след горечи и раздражительности»<sup>26</sup>, — добавляет тот же святой. Святитель Григорий Нисский, в свою очередь, пишет: «Смирение — это мать кротости сердца. Если ты закроешь двери пред гордостью, гнев не найдет входа. Грубость и низость провоцируют эту болезнь у жестоких людей, но негодование не прикасается к тому, кто смиряется»<sup>27</sup>. Нужно «глубоко переживать смирение сердца. Те, кто укоренился в этом опыте, не оставят в своей душе никакой лазейки для гнева»<sup>28</sup>. Авва Дорофей Газский передает слова одного из старцев: «Смирение не раздражается ни на кого»<sup>29</sup>.

Вот почему тот, кто хочет обрести быстрое исцеление, должен не только принимать унижения, но даже искать их и учиться переносить их так, чтобы стать нечувствительным к ним. «Отсутствие гнева, — пишет преподобный Иоанн

20. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 20. Ср.: Там же. 3, 13; 4, 41.

21. Там же. 1, 75. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 3, 202.

22. Причинном. — *Примеч. ред.*

23. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 32, 3.

24. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 8, 16.

25. Там же. 25, 4.

26. Там же. 8, 9.

27. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 5.

28. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 5.

29. Апостегмы. Евергетин 1, 45.



Лествичник, — это ненасыщаемое желание унижения... Отсутствие гнева — это поражение природы, ставшей нечувствительной к обидам»<sup>30</sup>. В этом плане тот, кто приносит обиды, невольно играет роль врача души, как замечает один из старцев, подчеркивая связь этого врачевания с теми средствами, что были упомянуты выше, то есть с устранением удовольствия, с одной стороны, и с любовью к ближнему, с другой: «Если один из твоих братьев тебя обижает или как-то иначе уязвляет, то, как говорили святые отцы, молись о нем, думая, что он оказывает тебе великие благодеяния и что он врач, лечащий в тебе любовь к удовольствиям. Благодаря этому смягчается твой гнев, ибо любовь к ближнему, согласно святым отцам, это узда для гнева»<sup>31</sup>.

Целительная сила смирения оказывается еще большей, когда с ним соединяются покаяние и сокрушение. Преподобный Иоанн Лествичник учит, что покаяние и слезы вместе со смирением образуют «триаду» и что «первое и самое выдающееся свойство этой выдающейся и превосходной триады — это полное радости принятие унижения, которое душа встречает и принимает с распростертыми объятиями как лекарство, облегчающее и прижигающее ее недуги и тяжкие грехи. Второе свойство — это потеря всякой раздражительности и скромность, которая сопровождает это умягчение»<sup>32</sup>. У него же в другом месте говорится о силе слез сокрушения для усмирения гнева: «Как вода, которую льют понемногу в огонь, наконец гасит все пламя, так и слезы, которые происходят от истинной скорби о наших грехах, гасят пламя гнева и ярости»<sup>33</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов приводит такой образ: «Так кто же, сокрушаясь каждый день, может продолжать жить в гнев вместо того, чтобы стать кротким? Поистине, как вода, льющаяся на пламя в очаге, так слезы и сокрушение гасят ярость души, и до такой степени, что человек, который ей долгое время поддавался, может видеть, как его раздражительная душа преобразается и достигает невозмутимого спокойствия»<sup>34</sup>. После выздоровления сокрушение играет профилактическую роль. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, что «гнев сдерживается слезами, как уздой»<sup>35</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан равно отмечает силу, которой обладает сокрушение в удалении «всякого возбуждения и всякого возмущения от гнева»<sup>36</sup>.

Ко всем прежде перечисленным средствам, разумеется, следует прибавить молитву. Преподобный Иоанн Кассиан говорит, что гнев, как и все остальные

30. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 2.

31. Апофтегмы 15, 136.

32. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 7.

33. Там же. 8, 1.

34. Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 31, 57–66.

35. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 33.

36. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 9.

страсти, «исцеляется сердечным размышлением»<sup>37</sup>. И преподобный Нил учит также, что «молитва есть зародыш отсутствия гнева»<sup>38</sup>. Среди всех форм молитвы наибольшей силой для успокоения раздражительной части души, когда она возмущена гневом, обладает псалмопение<sup>39</sup>. «Псалмопение, — уверяет святитель Василий Великий, — делает души безмятежными, приносит мир, успокаивает волнение и блуждание помыслов. Оно укрощает того, кто в душе раздражен, и сдерживает того, кто разнуздан»<sup>40</sup>.

В другом аспекте врачевание гнева совершенно понятным образом заключается в том, чтобы стараться сдерживать гнев на ближнего, когда он спонтанно возникает. Это первый совет, который дает авва Дорофей Газский: «Кто-то гневлив? Пусть не раздражается больше»<sup>41</sup>. Для этого человек должен хорошо осознавать, что ничто и никогда не оправдывает гнева против ближнего. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Совершенное средство против этого недуга — прежде всего вера в то, что нам никогда не позволительно впадать в ярость, оправдано это или не оправдано»<sup>42</sup>. В этих словах он следует учению Самого Христа, Который утверждает: *А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду* (Мф. 5, 22).

Святые отцы, впрочем, настаивают на том, что возможные недоброжелательные действия или слова других в отношении нас никоим образом не могли бы оправдать или даже объяснить гнев, причину которого нужно искать исключительно в нас самих. Это подразумевает, что именно в нас самих нужно искать и средства, дабы выйти из такого состояния, вместо того чтобы ждать их от других. «Не слова ранят нас. Это наша гордость восстает против нас и хорошее мнение, которое мы имеем сами о себе», — отмечает святитель Василий Великий<sup>43</sup>. Так, преподобный Иоанн Кассиан советует: «Итак, давайте не дадим нашему преуспеянию в стяжании внутреннего мира зависеть от воли других, которые никогда не бывают в нашей власти. Оно должно зависеть скорее от нас самих. Вот почему отсутствие в нас гнева должно происходить не от совершенства других, но от нашей собственной добродетели, а эта добродетель приобретается не за счет терпения других, но нашим собственным великодушием»<sup>44</sup>. Нужно, впрочем, отметить, «что недостаточно отсутствия человека, на которого мы раздражаемся, ибо... мы можем разгневаться и на бесчувственные

37. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 3.

38. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нил 2.

39. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 15.

40. Василий Великий, *свт.* Беседа на 1-й Псалом 2 // PG 29, 212С.

41. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 133.

42. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 22.

43. Василий Великий, *свт.* Беседа 10. На гневливых.

44. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 17.

предметы»<sup>45</sup>. Вот почему бегство от других не сможет обеспечить эффективного лечения<sup>46</sup>, так как при этом продолжит существовать истинная причина гнева, находящаяся внутри.

Следовательно, отсутствие раздражения предполагает прежде всего усилие, направленное на обуздание раздражительности, дабы вынудить ее не проявляться. Святитель Василий Великий дает совет: «Как только вы почувствуете ее первые вспышки, сдержите ее, подчините рассудку, как лошадь удерживают удилами»<sup>47</sup>. В первую очередь, нужно научиться владеть своими действиями и словами, через которые гнев склонен выражаться: легче всего достичь этой цели, стараясь хранить молчание. Каллист и Игнатий Ксанфопулы напоминают наставление святых отцов: «Узда для раздражительной части — это своевременное молчание»<sup>48</sup>. «Начало победы над гневом есть молчание уст, когда сердце возбуждено», — наставляет, со своей стороны, преподобный Иоанн Лествичник<sup>49</sup>, который также замечает, что «тот, кто начинает говорить не иначе, как с трудом, с трудом начинает возмущаться гневом»<sup>50</sup>. Заметим мимоходом, что молчание равно является наилучшим поведением перед лицом гнева другого человека и лучше всего помогает его смягчить<sup>51</sup>.

Но сдерживать гнев нужно не только при помощи уклонения от его внешних проявлений, от его выражения в словах или поступках. Это должно происходить прежде всего на уровне помыслов. Со словесным молчанием надо соединить «молчание мысленное»<sup>52</sup>. Следует исполнять то, что заповедано Священным Писанием: *Не враждуй на брата твоего в сердце твоём* (Лев. 19, 17), ибо именно из сердца проистекают извращенные намерения, дурные мысли<sup>53</sup>, и именно они порождают слова и поступки. Именно на этом уровне человек может наилучшим образом контролировать процесс гнева и избегать его проявления в полную силу<sup>54</sup>. Вот почему святитель Василий Великий советует: «Нужно гасить гнев при его зарождении»<sup>55</sup>.

Недопущение любых проявлений гнева на уровне помыслов, а fortiori на уровне слов и дел, предполагает, что человек хранит постоянное внимание. Как учит преподобный Иоанн Кассиан, гнев может быть исцелен «только продолжительным трезвением»<sup>56</sup>.

45. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 19, 3.

46. Ср.: Там же.

47. Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

48. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.

49. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 8, 4.

50. Там же. 27, 6.

51. Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

52. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 8, 4.

53. Ср.: Мф. 15, 18–19; Мк. 2, 21.

54. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 91.

55. Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

56. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

Существенным является обуздание самих помыслов не только потому, что они находятся у истоков всех проявлений гнева, но еще и по той причине, что эта страсть, особенно в форме злобы, злопамятства, обиды, способна вести исключительно внутреннюю жизнь. Тогда она продолжает существовать и, сверх того, разрушает жизнь души целиком, тем более оттого, что не смогла выйти наружу. Так, преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Недостаточно отсечь гнев в наших поступках, но нужно также полностью вырвать его из глубины нашей души... Поистине, евангельское слово повелевает нам отсекал скорее корни пороков, чем их плоды. И дух сможет постоянно пребывать в полном терпении и святости, когда гнев будет изгнан не с поверхностного [уровня] поступков, но из глубины помыслов»<sup>57</sup>.

Господство над помыслами является главным путем лечения в том случае, когда гнев принимает интериоризированную форму ненависти или злопамятства. В той мере, в какой они связаны с перенесенными обидами, нужно первым делом прибегать к забвению обид, иными словами, к прощению. Преподобный Максим Исповедник рассматривает его как одно из основных «лекарств», которые «сковывают» гнев, «мешают ему прийти в движение и усилиться»<sup>58</sup>. Священное Писание постоянно напоминает: *Пути злопамятных — к смерти* (Притч. 12, 28), *не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего* (Лев. 19, 18).

К этому лекарству должно быть присоединено и другое: примирение с ближним согласно заповеди Христа: *Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним* (Мф. 5, 23–25). Святитель Иоанн Златоуст настойчиво говорит о терапевтической ценности этого наставления: Христос «знал, что эта страсть нуждается в быстродействующем средстве. Как опытный врач рекомендует не только профилактические средства против болезней, но еще и исцеляет их, когда они уже возникли, так делает и Христос»<sup>59</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан толкует эту заповедь Христа в таком же ключе: «Врач душ, которому известны тайны сердца, желая исторгнуть гнев вплоть до самых поводов к нему, заповедует нам не только, когда мы получили обиду, прощать наших братьев, примиряться с ними и не хранить никаких воспоминаний о нанесенной обиде; но также заповедует нам, если мы знаем, что у них есть против нас справедливая или несправедливая обида, оставить наше приношение, то есть молитвы наши, и прежде дать им удовлетворение, а после того как наш брат будет таким образом смягчен, предложить Богу незапятнанную жертву на-

57. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 20, 1–2.

58. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 7.

59. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 16, 10.

ших молитв»<sup>60</sup>. Наше примирение с другими предполагает, что мы берем на себя часть ответственности, которая лежит на нас почти всегда, когда ближний раздражается на нас. Вот почему нужно прежде всего порицать самого себя<sup>61</sup> и просить прощения у брата за то, что мы послужили для него источником раздражения<sup>62</sup>.

Но человеку недостаточно отказаться от любых форм гнева по отношению к ближнему. Нужно заместить страсть противоположной ей добродетелью. По отношению к ближнему добродетель, противоположная гневу, — это в первую очередь кротость (πραότης)<sup>63</sup>. Авва Дорофей Газский, дав совет: «Кто-то гневлив? Пусть не раздражается больше», прибавляет: «Но пусть еще приобретет кротость»<sup>64</sup>. «Как бороться [с гневом]?.. Посредством кротости. Сражаться означает находиться на противоположной стороне», — уточняет святитель Иоанн Златоуст<sup>65</sup>.

Гнев и кротость — противники, поэтому они исключают друг друга. «Человеческая природа в любом случае выбирает между двумя противоположными направлениями: гневом или кротостью», — отмечает святитель Григорий Нисский<sup>66</sup>. Вот почему как гнев изгоняет кротость, так и кротость обладает силой разрушать гнев и препятствовать его повторному появлению. «Кротость сокрушает гнев», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>67</sup>. Евагрий, рассуждая в том же ключе, подчеркивает, что «кротость уменьшает [раздражительность]»<sup>68</sup>, и советует: «Пусть [душа] подавляет свою раздражительную часть кротостью»<sup>69</sup>, и в другом месте: «Научи этой кротости своих братьев, чтобы они с трудом обращались в гнев»<sup>70</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, со своей стороны, пишет: «Кротость — это скала, которая возвышается над морем раздражительности и о которую разбиваются, никогда не расплескиваясь, все волны, которые там бушуют»<sup>71</sup>.

Духовная кротость не имеет ничего общего ни с безразличием, ни с попустительством<sup>72</sup>. Это не пассивное состояние, но активное. Это состояние душевной

60. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 8, 14.

61. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 8, 90.

62. Ср.: Там же. 8, 90–94.

63. См., например: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 133; Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 3.

64. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 12, 133.

65. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 17, 3.

66. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 3.

67. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 15, 4. Ср.: Там же. 48, 3.

68. Евагрий Понтийский. Практик 20.

69. Евагрий Понтийский. Послания 19. См. также: О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 27: «так как раздражительная часть успокаивается кротостью...»

70. Евагрий Понтийский. Послания 56.

71. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 24, 4.

72. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 48, 3. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 2; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 48, 3.

стабильности<sup>73</sup>, безмятежности, близкое к бесстрастию, когда оно достигает совершенства<sup>74</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник определяет его так: «Кротость — это неподвижное состояние души, которая остается одной и той же как при унижении, так и при похвале»<sup>75</sup>. Поэтому ясно, что она противостоит не только гневу, но еще и другим страстям, которые при взаимоотношениях с ближними могут возмущать душу. Но надо добавить, что она еще является позитивной добродетелью по отношению к самому ближнему. Это выражается в молитве о нем и в целом в поведении, исполненном любви. «Кротость состоит в том, чтобы, когда ближний докучает нам, молиться о нем искренно и оставаться нечувствительным к его поступкам», — говорит преподобный Иоанн Лествичник<sup>76</sup>, который также отмечает: «Признак высшей кротости — хранить сердце в полной безмятежности и любви по отношению к тому, кто нас обидел, даже в его присутствии»<sup>77</sup>.

Кротость может быть достигнута и удержана главным образом именно молитвой<sup>78</sup>. Другие ее источники — любовь к ближнему<sup>79</sup>, частной формой которой она является, пост<sup>80</sup>, терпение<sup>81</sup>, сокрушение и слезы<sup>82</sup>.

Однако не нужно забывать, что человеческих усилий недостаточно для ее стяжания: она является даром Божиим. Святой апостол Павел упоминает ее в числе плодов Духа Святого<sup>83</sup>. Но этот дар человек получает лишь при условии, что его ищет<sup>84</sup>.

Кротость является лекарством не только от гнева, но и от всех болезней души, как учит книга Притчей: *Кроткий муж — врач сердца* (Притч. 14, 30). «Не только гнев, уныние, печаль, тщеславие или гордость искореняются ею, но сластолюбие и все пороки одновременно», — пишет преподобный Иоанн Кассиан<sup>85</sup>. Он же подчеркивает и профилактическую силу этой добродетели: «Тот,

73. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 2.

74. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 33; 4.

75. Там же. 8, 3. Практически идентичное определение встречается в 24-й ступени Лествицы (24, 2): «Кротость — это невозмутимое состояние духа (νοῦς), который остается всегда одним и тем же как при почестях, так и при унижениях».

76. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 24, 3.

77. Там же. 8, 17.

78. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Нил 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 78.

79. Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 78.

80. Там же.

81. Там же.

82. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 1.

83. См. Гал. 5, 22.

84. Ср.: 1 Тим. 6, 11; Кол. 3, 12.

85. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6. Прп. Иоанн Кассиан говорит это о терпении, но в этом отрывке он одновременно описывает и кротость, и терпение, как если бы он не делал никакого различия между двумя этими добродетелями.

кто всегда кроток, не распаляется гневом, не погибает в тревогах уныния и печали, не растрчивает себя в пустых стремлениях тщеславия, не возвышается в напыщенности гордыни»<sup>86</sup>.

Помогая изгонять из души различные страсти, и прежде всего гордость, кротость освобождает душу от возмущения, которое причиняет ей гнев, и сохраняет от всех будущих волнений впредь,<sup>87</sup> делая ее особенно неуязвимой перед лицом любого выпада и любого ранящего слова<sup>88</sup>.

Кротость также создает значительное препятствие действию бесовских сил<sup>89</sup>. Евагрий даже утверждает, что она есть та добродетель, которую они более всего опасаются обнаружить в человеке<sup>90</sup>. Особенно это становится понятным из того, что гнев — это поведение, которое, в частности, характеризует бесов. Следовательно, гневающийся человек уподобляется им<sup>91</sup>, тогда как кротость, напротив, отдаляет человека от бесовского состояния и приближает к состоянию ангельскому<sup>92</sup>.

Помогая исцелять человека от различных страстей, кротость позволяет ему, соответственно, достигнуть многочисленных благ. Она является источником спокойствия, безмятежности и внутреннего мира<sup>93</sup>. Она делает душу более сильной, особенно перед лицом нападений чужих<sup>94</sup>. Она дарит человеку уверенность в молитве<sup>95</sup>. Она главным образом является «основанием духовного различения», как об этом говорит преподобный Иоанн Лествичник<sup>96</sup>: «Господь будет руководить кротких в суждении (Пс. 24, 9) или, скорее, в различении добра и зла»<sup>97</sup>. Кротость — это также источник мудрости. Ведь написано, что Бог научит кротких путям Своим и будет руководить кротких в суждении (Пс. 24, 9). И еще в псалмах сказано: Постигло нас унижение, и мы (сим) будем научены (Пс. 89, 10). Евагрий пишет об этом одному из своих адресатов: «Я убежден, что твоя кротость стала для тебя причиной великой учености. Поистине, нет никакой добродетели, которая порождает бы мудрость, кроме кротости, за которую Моисей снискал славу самого кроткого из людей»<sup>98</sup>.

86. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

87. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 80.

88. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 2.

89. Ср.: Там же. 24, 6.

90. Ср.: Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 14 // PG 79, 1216 CD.

91. Ср.: Пс. 57, 5; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 68; 3, 34; 5, 11; Послания 56.

92. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 6.

93. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 36, 16; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 61, 5; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 5.

94. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на послание к Евреям 22, 2; 3.

95. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 5.

96. Там же.

97. Там же. 24, 10.

98. Евагрий Понтийский. Послания 36. Ср.: Там же. 41; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 10.

Добродетели, порождаемые кротостью, многочисленны. Она — «дверь или, скорее, мать любви к ближнему»<sup>99</sup>, «поддержка терпению»<sup>100</sup>, «соработница простоте»<sup>101</sup>, источник целомудрия<sup>102</sup>, а также «предвестник всякого смирения»<sup>103</sup> — добродетели, с которой она напрямую связана и которую помогает обрести<sup>104</sup>.

Кротость для души является источником духовной радости<sup>105</sup>, залогом блаженства, обещанного кротким, по слову Христа: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю* (Мф. 5, 5). Земля — что это означает? «Сердце, которое приносит плоды благодати», — толкуют Каллист и Игнатий Ксанфопулы<sup>106</sup>, или еще: Царствие Небесное<sup>107</sup>, которым святые наслаждаются отчасти уже сейчас. Цель кротости, как пишет святитель Григорий Нисский, — это «блаженство и наследование небес в Иисусе Христе»<sup>108</sup>. Поистине, кротостью человек уподобляется Христу<sup>109</sup>, ибо она является добродетелью Христовой в высшей степени<sup>110</sup>.

С кротостью святые отцы часто соединяют терпение, которое обладает той же силой противостоять гневу и беречь от него душу. Так, святитель Иоанн Златоуст замечает: «Гнев — это огонь, пламя, которое захватывает, кусает и зажигает. Давайте будем гасить его кротостью и терпением»<sup>111</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Пусть тиран гнева будет связан цепями кротости [и] засыпан ударами терпения»<sup>112</sup>. Преподобный Максим Исповедник также усматривает в этих двух добродетелях связанные между собой лечение и профилактику: «Некоторые средства парализуют страсти, препятствуют им запускаться и разгораться... Что касается гнева, то терпение... кротость его парализуют, мешают ему набрать силу»<sup>113</sup>. А преподобный Иоанн Кассиан оба эти качества связывает практически в единое средство: «Кажется очевидным, что наиболее эффективное средство для человеческого сердца — это терпение. По словам Соломона: *Кроткий муж — врач сердца* (Притч. 14, 30)». Упомянув о том, что терпение искореняет гнев, а также другие страсти, он продолжает: «Тот, кто всегда кроток и спокоен, не воспламе-

99. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 24, 5.

100. Там же.

101. Там же. 24, 6.

102. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6.

103. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 24, 1.

104. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 5; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 12.

105. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 61, 5.

106. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 77.

107. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 2, 1.

108. Там же. 2, 4.

109. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 24, 6.

110. Ср.: Мф. 11, 29; 21, 5; 2 Кор. 10, 1.

111. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на послание к Евреям 22, 3.

112. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 36.

113. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 47.



няется гневом... Поистине, премудрый [Соломон] совершенно верно говорит: *Долготерпеливый муж лучше сильного... а удерживающий гнев лучше завоевывающего город* (Притч. 16, 32)»<sup>114</sup>. Он также расценивает терпение как добродетель преимущественно противоположную гневу: если «гнев разрушает терпение»<sup>115</sup>, то терпение, напротив, изгоняет гнев; «как пороки уступают победу народу израильскому, то есть противостоящим добродетелям... так терпение занимает место гнева»<sup>116</sup>.

Терпение<sup>117</sup> заключается в том, чтобы переносить со спокойствием беды, которые нам доставляются обстоятельствами или людьми; в последнем случае именно в том, чтобы переносить без возмущения упреки, оскорбления, выпады и другие ранящие нас слова<sup>118</sup>. Преподобный Максим Исповедник дает терпению такое определение: «Оно состоит в том, чтобы пребывать неизменным в превратностях судьбы, переносить зло, выдерживать искушение до конца, не уступать внезапно гневу, не давать словам срываться с наших уст в порыве чувств, не подозревать и не думать чего-либо, что недостойно человека, боящегося Бога»<sup>119</sup>. У преподобного Иоанна Кассиана: «Каждому известно, что слово “терпение” происходит от “терпеть” и “переносить”. Однако ясно, что только тот достоин называться терпеливым, кто переносит невозмутимо плохое обращение, которому его подвергают»<sup>120</sup>. Святитель Иоанн Златоуст замечает, в свою очередь, что «человек поистине терпеливый, не дрогнув, выдерживает тяжесть превратностей... [что] терпеливый человек — как в пристанище, где он вкушает глубокое спокойствие: ущерб, который вы ему причиняете, не сможет сдвинуть эту скалу, ваши нападки не смогут поколебать эту твердыню»<sup>121</sup>.

Добродетель терпения приобретается прежде всего через любовь к Богу, благодаря которой за пример для подражания человек всегда берет Христа — Того, Кто «перед лицом неблагодарности и злословия хранил терпение. Осмеянный

114. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6.

115. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 3, 2.

116. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 5, 23.

117. Терпение — это добродетель особенно плодоносная и многообразная, как можно понять, например, из описания, которое дает ей свт. Киприан (О благе терпения 20). Здесь мы коснемся ее лишь в той мере, в какой она имеет отношение к гневу. Святые отцы Греческой Церкви используют два слова для обозначения терпения: *μακροθυία* и *ύπομονή*. Первое, наиболее точно переводимое как «великодушие», означает, скорее, «перенесение душевных обид и страданий»; второе же означает, скорее, «упорство», то есть способность продолжать какое-либо дело, несмотря на трудности, но в равной мере «терпение» в собственном смысле слова, то есть способность ожидать со спокойствием то, что запаздывает с приходом. В общепринятом употреблении эти два термина используются без различия и в том и в другом смысле.

118. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 2; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 3, 1; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 18, 13–14.

119. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 21.

120. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 18, 13.

121. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 6, 4; Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.

и преданный смерти, Он оставался терпеливым, никогда никому не отвечал злом на зло»<sup>122</sup>. «У кого есть любовь к Богу, — пишет преподобный Максим Исповедник, — тот уже без труда следует Господу Богу своему, подобно божественному Иеремии<sup>123</sup>, но великодушно переносит все тяготы, упреки, насилие, не желая никому ни малейшего зла»<sup>124</sup>.

Терпение проистекает равно от любви к ближнему<sup>125</sup>, но также, и прежде всего, от смирения. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает даже, что оно «не приходит ни из какого другого источника»<sup>126</sup>.

Терпение — это одна из добродетелей, которые более всего помогают спасению человека. *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19), — учит Христос. Оно является основным лекарством от всех болезней души<sup>127</sup>, а не только от гнева. «Представляется очевидным, — свидетельствует преподобный Иоанн Кассиан, — что наиболее эффективное средство для человеческого сердца — это терпение»<sup>128</sup>.

Оно обладает в равной мере значительной профилактической силой. «Оно не только сохраняет то, что является благом для нас. Оно защищает нас от того, что нам вредно», — говорит святитель Киприан Карфагенский<sup>129</sup>. А святитель Иоанн Златоуст напоминает, что терпение «освобождает душу от злых духов»<sup>130</sup>, а также защищает ее от их нападок<sup>131</sup>.

Наряду с тем, что оно освобождает и защищает человека от зла, оно является для него и «источником всякого блага»<sup>132</sup>. Следовательно, терпение очень помогает водворению в душе здоровья. Прежде всего, оно придает душе энергию, необходимую для борьбы и усилий, которые требуются для духовного роста<sup>133</sup>. «Оно дает непобедимую силу», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>134</sup>. Поскольку терпение освобождает душу от гнева и возмущения прочими страстями, которые также благодаря терпению уменьшаются, постольку оно приносит в душу мир и постоянство<sup>135</sup>.

122. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 5. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 84, 1.

123. Ср. Иер. 17, 16–18.

124. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 88.

125. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое Послание к Коринфянам 33, 1.

126. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 7, 31. Ср.: Там же. 4, 32, 9.

127. Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 20.

128. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 12, 6.

129. Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 14.

130. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 84, 1.

131. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.

132. Там же.

133. Ср.: Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 17. Ср.: Там же. 14.

134. Иоанн Златоуст, *свт.* Письма к Олимпиаде 7, 4.

135. Ср.: Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 17; Иоанн Златоуст, *свт.* Письма к Олимпиаде 7, 4; Беседы на Деяния апостольские 6, 3.

Соответственно, терпение является началом многих добродетелей<sup>136</sup> и особенно сильно благоприятствует целомудрию<sup>137</sup>. Им создается твердое воздержание<sup>138</sup>. Терпение является объединяющей добродетелью, которая устанавливает и сохраняет взаимопонимание между людьми<sup>139</sup>, как на это указывает святой апостол Павел, советуя *поступать... со всяким смиренномудрием, и кротостью, и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира* (Еф. 4, 1–3).

Наконец, от терпения приходят утешение и духовная радость. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом так: «Возрастание терпения в наших душах — это знак того, что нам тайно была дана благодать утешения. Сила терпения более велика, чем различные виды радости, которые случаются в сердце»<sup>140</sup>.

Святые отцы советуют соединить с кротостью и терпением любовь к ближнему, которая, таким образом, является третьей добродетелью, противоположной страсти гнева<sup>141</sup>.

Следует отметить, что существует тесная связь между любовью к ближнему и терпением. С одной стороны, любовь к ближнему подразумевает терпение, ибо оно является ее свойством, согласно свидетельству апостола Павла: *Любовь долготерпит* (1 Кор. 13, 4). Так, на вопрос о том, «как любовь к ближнему подавляет гнев», преподобный Максим Исповедник отвечает: «Именно потому, что ей подобает быть милосердной и творить добро ближнему, быть терпеливым по отношению к нему и переносить всё, что он заставляет нас терпеть... Этими средствами любовь к ближнему подавляет гнев в том, кто ее стяжал»<sup>142</sup>. Святитель Киприан Карфагенский, комментируя высказывание апостола Павла, подчеркивает, в свою очередь, что любовь к ближнему можно твердо сохранить лишь при условии, что человек закалил терпение во всех испытаниях<sup>143</sup>. С другой стороны, терпение предполагает любовь к ближнему, чтобы являться по-настоящему добродетельным, ибо, как отмечает святитель Иоанн Златоуст, «терпение может быть ступенью к мести, может разжечь пламя гнева в раздраженных душах, а также приводить к злопамятству»<sup>144</sup>. Это позволяет говорить, что «терпение без великодушия — изъян»<sup>145</sup>. Вот почему, отмечает он, апостол

136. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Письма к Олимпиаде 7, 4.

137. Ср.: Иоанн Кассиан, *свт.* Беседы 12, 6; Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 20.

138. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 8.

139. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 72, 21; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 9, 7; Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 15.

140. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 73.

141. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 8, 36.

142. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

143. Киприан Карфагенский, *свт.* О благе терпения 15.

144. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.

145. Там же.

Павел после слов: *Любовь долготерпит* — добавляет: *Любовь милосердствует* (1 Кор. 13, 4), и еще: *Любовь не завидует*, а в другом месте советует: *Снисходя друг ко другу любовью* (Еф. 4, 2).

Самый прямой путь достижения любви к ближнему — это молиться о нем. «Твой брат, — пишет преподобный Максим Исповедник, — стал для тебя поводом к испытанию, и печаль довела тебя до ненависти. Не давай ненависти победить тебя, но побеждай ненависть любовью к ближнему. И вот каким образом: искренно молясь Богу о нем»<sup>146</sup>. Он же дает еще и такой совет: «Ты чувствуешь злобу против кого-то? Молись о нем — и ты остановишь порыв страсти»<sup>147</sup> И в другом месте: «Против обиды — молись о том, кем ты обижен, и освободишься»<sup>148</sup>.

Что касается природы и плодов любви к ближнему, мы рассмотрим их тогда, когда представится момент описать эту добродетель во всей ее полноте.

146. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 12.

147. Там же. 3, 90. Ср.: Евагрий Понтийский. К монахам 14; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 8, 94.

148. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 13.

## ГЛАВА 7

# ЛЕЧЕНИЕ СТРАХА. СТРАХ БОЖИЙ

Страх и состояния, которые могут к нему присоединяться, например боязнь, беспокойство, тревога, ужас, тоска, как мы уже поняли, глубоко связаны с приверженностью к чувственным благам. Поэтому человек не может исцелиться от этого, не отвернувшись от мира сего<sup>1</sup> и не предав все свои попечения Богу, твердо надеясь, что Он Своим Провидением позаботится обо всех его нуждах. Это то, чему учит Сам Христос: *Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне* (Мф. 6, 31–34). Глядя под этим углом зрения, преподобный Исаак Сирин советует: «Если ты веришь, что Бог хранит тебя Своим Провидением, то почему ты беспокоишься и заботишься о вещах, которые являются преходящими, и о потребностях твоей плоти?.. Предай Богу свою заботу — и Он накормит тебя. Никакая угроза тебя больше не испугает... Приди, говорит Он, надейся на Меня — и ты обрешь покой от всех трудов и от всякого страха»<sup>2</sup>.

Первым источником страха является, как мы увидели, неверие, поэтому в сердце человека страх исчезает соразмерно возрастанию его веры в Бога. «Непоколебимая вера, — отмечает Евагрий, — не дает абсолютно никакого доступа страху»<sup>3</sup>. Тот, кто твердо верит в Бога и в Его Промысл, уверен, что получит от Него в любых обстоятельствах помощь и защиту, и отныне не боится ни обстоятельств, ни какого бы то ни было противника, ни самой смерти. Святой апостол Павел напоминает, что Бог *Сам сказал: Не оставляю тебя и не покину*

1. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 18, 4.
2. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5; 58.
3. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 48.

*тебя, так что мы смело говорим: Господь мне помощник, и не убоюсь (Евр. 13, 5–6). И Псалмопевец восклицает: Господь просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюсь? Господь защитник жизни моей: кого устрашусь?.. Если выстроится против меня полк, не убоится сердце мое (Пс. 26, 13). Если я пойду среди тени смертной, не убоюсь зла, ибо Ты со мною (Пс. 22, 4). [И вместе с царем Давидом говорит премудрый Соломон:] Не убоишься внезапного страха и нападения нечестивых, когда оно приходит, ибо Господь будет на всех путях твоих и утвердит ногу твою, чтобы ты не пошатнулся (Притч. 3, 25–26).*

Но не вера сама собой освобождает человека от страха, а Бог, Который в ответ на эту веру подает человеку Свою помощь и поддерживает его<sup>4</sup>. Преподобный Исаак Сириин пишет: «Когда сердце боится и дрожит, потеряв всякую безмятежность, тогда пусть человек поймет и знает: этот страх его сердца означает и обнаруживает, что он нуждается в помощи... Сказано, что спасает только помощь Божия»<sup>5</sup>.

Эту помощь, при уверенности, что Бог может подать ее, и при надежде на то, что Он ее подаст, человек должен испрашивать в молитве<sup>6</sup>. Следует заметить, что именно Иисусова молитва является самым эффективным средством против страха и всех близких к нему страстей (беспокойство, боязнь, тревога, ужас). Преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет более мощного оружия на небе и на земле. Когда ты исцелишься от этой болезни [страха], прославляя Того, Кто тебя освободил. Если ты выразишь Ему благодарность, Он будет защищать тебя всегда»<sup>7</sup>. И Евагрий отмечает: «Кто подвизается в чистой молитве, тот будет слышать шумы и грохот, голоса и угрозы, но он не сокрушится и не потеряет хладнокровия, обращаясь к Богу: *Я не убоюсь зла, потому что Ты со мною* (Пс. 22, 4), и с другими подобными словами»<sup>8</sup>. У него же встречается такое утверждение: «Тот, чей разум всегда обращен к Богу, чья раздражительная часть души полна воспоминанием о Боге, а вожделевательная полностью стремится к Нему, тот совершенно естественным образом не боится тех, кто кружится вокруг наших тел, то есть мятежных духов»<sup>9</sup>.

Сердечная молитва действительно позволяет человеку постоянно быть в единстве с Богом и всегда располагать Его поддержкой — тогда нет такой причины для страха, которая может застать его врасплох. «Один старец говорил: «Спишь ты или бодрствуешь, что бы ты ни делал, если Бог у тебя перед глазами,

4. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 131 (67); Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 5.

5. Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические 21.

6. Ср.: Там же.

7. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 20, 7.

8. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 97.

9. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 73.

враг не может тебя испугать. Если ты мысленно пребываешь в Боге, сила Божия также пребывает в тебе»<sup>10</sup>. И человек тем меньше испытывает страх, чем более чиста его молитва. «Признак прикосновения к совершенной молитве — это невозмутимость, даже если бы весь мир восставал против нас», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>11</sup>. Исчезновение страха и страстей, связанных с ним, проистекает тогда от постоянного присутствия в человеке Божественной силы благодаря непрестанной молитве. Но человек может освободиться от этих страстей еще и особой молитвой. Так, Иоанн Отшельник пишет: «Если мы будем просить Христа, мы можем получить силу и помощь в борьбе против наших тревог»<sup>12</sup>. Одно из изречений гласит, что «кто-то спросил у аввы Феодора: “Если вдруг случится внезапная катастрофа, ты испугаешься, авва?” А старец ответил: “Даже если бы небо и земля пришли в столкновение, Феодор не испугался бы”. Действительно, он молился Богу, дабы Он отнял у него страх»<sup>13</sup>.

Лечение страха предполагает, соответственно, отречение человека от собственной воли и смиренное поведение. Так, брату на его вопрос: «Как я могу спастись в этот момент, ибо помыслы беспокойства внезапно возникли в моем сердце?» — преподобный Варсонофий Великий отвечает: «В любую минуту, если человек может отсечь полностью свою волю [и] хранить смирение в сердце... он может быть спасен Божией благодатью, и, где бы он ни был, беспокойство не овладеет им»<sup>14</sup>. Страх, как мы увидели, связан с гордостью, и пока человек надеется на собственные силы, он подвержен этой страсти. Чтобы суметь победить ее с помощью Божией, чтобы получить эту силу и сохранить ее, человек должен отречься от самого себя, признать собственное бессилие, иначе Божественная энергия не сможет найти себе места в человеке. Преподобный Исаак Сирин также советует тому, кто хочет избавиться от страха, прежде всего молиться, чтобы стяжать смирение: «Чем больше он молится, тем более смиренным становится его сердце... Когда человек стал смиренным, его сразу же окружает сострадание, и тогда сердце чувствует Божественную помощь. Оказывается, что в нем возрастает сила, сила веры»<sup>15</sup>.

Равно человек может победить страх любовью, потому что одно исключает другое, по словам апостола Иоанна: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4, 18). Преподобный Иоанн Лествичник, заверив, что «по мере того, как исчезает любовь к ближнему, появляется страх», наставляет вслед за апостолом Иоанном: «Тот, кто полон любви к ближнему... не испытывает

10. Апостегмы N 377.

11. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 150 (79).

12. Иоанн Отшельник, *прп.* Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. Rome, 1939. P. 94).

13. Апостегмы. Алфавитное собрание. Феодор Термский 24.

14. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 150 (79).

15. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

страха»<sup>16</sup>. Это применимо к любви к ближнему: любящий брата своего уже не испытывает страха по отношению к нему. Но в более глубоком смысле это наставление касается и любви к Богу, которая исключает все формы мирского страха, и особенно страх смерти, часто лежащий в их основе<sup>17</sup>. В любви к Богу человек получает «силу доверия», побеждающую любой страх<sup>18</sup>. Он становится единым с Тем, Кому подчиняются все вещи и Кому ничто не может нанести ущерба<sup>19</sup>. В любви человек живет близко к Богу, вдали от всего мирского, внешнего или внутреннего, что может вызвать страх, и наслаждается духовными благами, которые у него не отнимутся. «Пока ты находишься среди людей, ожидай волнений, опасностей и натиска духовных ветров. Но достигнув того, к чему приготовился, ты не будешь иметь страха», — говорит преподобный Варсонофий Великий<sup>20</sup>.

Однако нужно подчеркнуть, что если человек должен стремиться к исцелению от страсти страха, то он все же не должен изгонять любой страх из своей души, ибо «не всякий страх является страстью»<sup>21</sup>. Есть, как мы видели, добродетельный страх, который Бог дал человеку как средство спасения и который святые отцы называют поэтому «спасительным страхом», «спасительной тревогой» и другими подобными выражениями. Этот страх является тем, что аскетическая традиция называет «страхом Божиим».

Страх-страсть должен исчезнуть, чтобы освободить место добродетельному страху. Обе формы страха в действительности имеют в основе естественную человеческую склонность бояться<sup>22</sup>. Но в первом случае эта склонность приложена к миру сему вместо того, чтобы быть приложенной к Богу, как того хочет само человеческое естество. Человеку необходимо обратить, вновь повернуть эту склонность к Богу. Два вида страха, имея в основе одну и ту же тенденцию, по этой причине исключают друг друга. Если страх-страсть не допускает присутствия страха Божия, то страх Божий, когда человек его приобретает, исключает страсть. Вот почему одно из основных средств лечения страсти страха — это страх Божий, который по мере своего возрастания в человеке сводит на нет страсть и занимает ее место.

Так, в книге Иисуса, сына Сирахова, говорится: *Боящийся Господа ничего не устрашит и не убоится* (Сир. 34, 14). Преподобный Иоанн Лествичник,

16. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 10.

17. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 58.

18. Ср.: Там же. 21.

19. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 196 (136).

20. Там же. 8.

21. Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.

22. Именно поэтому святые отцы советуют: «Будем бояться Бога так же, как мы боимся [диких] животных». Эта формулировка особенно часто используется у двух величайших подвижников — преподобного Макария Египетского (Апофтегмы Eth. Pat. 417) и преподобного Иоанна Лествичника (Лествица 1, 29). См. также: Апофтегмы 15, 127.



напоминая о страхе Божиим, пишет: «Этот страх... изгоняет всякий другой страх»<sup>23</sup>. У него же сказано: «Тот, кто стал рабом Божиим, боится только своего владыку; но тот, кто Его еще не боится, часто боится собственной тени»<sup>24</sup>. Авва Серапион замечает, что если «человек всякий час хранит в себе страх Божий, то ему нечего бояться врага»<sup>25</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, утверждает: «Тот, кто боится Бога, не опасается ни нападения демонов, ни их бессильных выпадов, ни даже угроз злых духов»<sup>26</sup>.

Страх Божий можно расценивать во многих отношениях как основополагающую добродетель. Упоминания об этой добродетели в Священном Писании встречаются довольно часто<sup>27</sup>, и святые отцы указывают на обладание ею как на условие спасения<sup>28</sup>. Вот что пишет преподобный Иоанн Кассиан: «Начало нашего спасения и нашей мудрости — страх Господень, как сказано в Писании (Пс. 110, 10)»<sup>29</sup>. И преподобный Варсонофий Великий говорит: «Если делами нашими мы не будем свидетельствовать о том, что вспоминали страх Божий и имели проистекающее от него сокрушение, то будем осуждены»<sup>30</sup>. А преподобный Исаак Сирийский утверждает, в свою очередь: «Начало истинной жизни человека — страх Божий»<sup>31</sup>.

Между тем существуют две формы страха Божия<sup>32</sup>, соответствующие двум степеням этой добродетели<sup>33</sup>.

А. Первая форма происходит от страха перед Божественным судом, настоящим<sup>34</sup> или будущим<sup>35</sup>, и перед наказаниями, которые могут за этим последовать<sup>36</sup> и которые часто обозначаются у святых отцов словом «кара». В другой работе<sup>37</sup>

23. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 6, 10.

24. Там же. 20, 11. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 100.

25. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Серапион 3.

26. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 68. Ср.: Там же. 1, 69.

27. В Новом Завете см.: Лк 18, 2; 4; 23, 40; Деян. 9, 31; 10, 2; 22; 13, 16; 26; Рим. 3, 18; 2 Кор. 5, 11; 7, 1; Еф. 5, 21; Флп. 2, 12; 1 Пет. 1, 17; 2, 17; Откр. 14, 7; 15, 4; 19, 5.

28. См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евпрепий 6.

29. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 43.

30. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 397 (394).

31. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 1.

32. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 81; 82; Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Беседы 11, 6; 7; 13; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 47–49.

33. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 11, 6; 7; 13; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 47–49.

34. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 13.

35. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Илия 1: «Я боюсь трех вещей: момента, когда моя душа покинет тело, когда я должен буду предстать пред Богом и когда обо мне будет произнесен суд».

36. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 81; 82; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 11, 6; 13; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 47–49; Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 13; 27, 75.

37. Larche J.-C. *Théologie de la maladie*. Paris, 1991. P. 32–33.

нами показано, что под этим термином следует понимать не наказание, которое Бог, якобы мстительный и жестокий, наложит на тех, кто преступит Его закон, а внутренние мучения, связанные с состоянием отделенности от Бога и лишенности духовных благ, к которым человек сам себя приговаривает своим грехом и которые в полной мере раскрываются лишь Божественным судом<sup>38</sup>.

Первая форма страха есть «начальный страх», тот, который знаком новоначальным<sup>39</sup>. О нем и написано: *Начало премудрости — страх Господень* (Пс. 110, 10)<sup>40</sup>.

По свидетельству святых отцов, три причины могут отвратить человека от греха и приблизить его к Богу: страх кары, надежда на будущие блага, любовь к Богу<sup>41</sup>. Две первых «свойственны людям, которые ищут возрастания»<sup>42</sup>, но еще являются рабами<sup>43</sup>. Третья отличает совершенных, «она свойственна Богу и тем, кто достиг Его подобия»<sup>44</sup>, тем, кто уже не рабы, но друзья и сыновья<sup>45</sup>. «Итак, если кто-то, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — хочет стремиться к совершенству, то, покинув первую ступень, которая есть собственно рабская ступень страха... поднимется, постоянно возрастая, до высшего пути надежды, а оттуда затем на третью ступень, которая есть ступень любви... Будем же усердно стараться подниматься от страха до надежды, от надежды до любви к Богу и к добродетелям»<sup>46</sup>.

Очевидно, что святые отцы, утверждая, что первая ступень страха свойственна новоначальным, подразумевают под этим тех, кто еще не достиг совершенства, кто еще не стал святым. Следовательно, этот страх даже духовно возросшие люди могут и даже должны переживать<sup>47</sup>. Авва Дорофей Газский, не колеблясь, говорит своим монахам: «Этот начальный страх, он наш»<sup>48</sup>.

Между тем этот страх должен быть упразднен и преодолен в совершенстве любви, как учит святой апостол Иоанн: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви* (1 Ин. 4, 18). И преподобный Максим Исповедник пишет вслед за ним: «Первый

38. Об этом см.: Климент Александрийский. Педагог 1, 69, 1; Ириней Лионский, свт. Против ересей 5, 27, 2; 28, 1.

39. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 4.

40. См.: Притч. 1, 7; 9, 10.

41. Ср.: Василий Великий, свт. Там же. Вступление; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 48–49.

42. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.

43. Ср. Гал. 4, 1.

44. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.

45. Ср. Гал. 4, 7.

46. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 7.

47. Прп. Иоанн Лествичник утверждает это неоднократно и с убежденностью. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 13; 27, 75; 28, 8; 28, 33; 30, 11.

48. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 49.

вид страха изгоняется совершенной любовью из души, которая, обладая ею, уже не боится кары»<sup>49</sup>. Поэтому преподобный Антоний Великий мог сказать: «Отныне я больше не боюсь Бога, я Его люблю, ибо любовь прогоняет страх вон»<sup>50</sup>.

Но следует отметить, что только совершенная любовь к ближнему, как это намеренно подчеркивают апостол Иоанн и святые отцы, может положить конец этому страху. Пока человек еще не полностью очистился от страстей, не стяжал бесстрастия и не достиг совершенства любви, этот страх сохраняет право на существование и имеет для человека ценность. Блаженный Диадок Фотикийский пишет очень ясно: «Страх есть у того, кто еще очищается, он сопровождается умеренной любовью к ближнему. Совершенная любовь принадлежит тем, кто уже очистился и в ком больше нет страха. Ибо сказано, что совершенная любовь изгоняет страх (1 Ин. 4, 18)... Порой Писание говорит: *Бойтесь Господа, все святые его* (Пс. 33, 10), а порой: *Возлюбите Господа, все преподобные его* (Пс. 30, 24), чтобы мы хорошо уяснили, что праведникам, которые еще очищаются, свойствен страх, как было сказано, с умеренной любовью, а тем, кто уже очистился, свойственна совершенная любовь: в таких нет более помысла какого бы то ни было страха, но непрестанное горение и постоянная связь души с Богом действием Святого Духа»<sup>51</sup>.

Если страх должен продолжать существование, пока любовь не достигла совершенства, значит он в большой мере позволяет человеку очиститься и таким образом прийти к бесстрастию, которым обусловлено это совершенство. Можно даже утверждать, что, не стяжав прежде этого страха (само это приобретение предполагает, впрочем, определенную степень очищения), человек не может достичь совершенной любви. Категорически утверждает это преподобный Исаак Сирин, видящий в таком страхе движущую и направляющую силу покаяния, основное средство очищения души: «Как невозможно пересечь большое море без корабля, так никто не может без страха достичь любви. Укачивающее до тошноты море, которое отделяет нас от духовного рая, мы можем пересечь только на корабле покаяния, направляемом гребцами страха. Но если гребцы страха не управляют кораблем покаяния, с помощью которого мы пересекаем море мира сего, чтобы идти к Богу, то мы тонем в бушующих водах. Покаяние — это корабль. Страх — это его капитан. А любовь — Божественная гавань»<sup>52</sup>.

Преподобный Максим Исповедник, со своей стороны, отмечает, что «этот страх порождает... бесстрастие, мать любви к ближнему»<sup>53</sup>. И блаженный

49. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 82. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 10.

50. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 32.

51. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 16.

52. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 72.

53. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 81.

Диадок Фотикийский пишет еще более ясно: «Никто не может любить Бога сердечным чувством, если прежде не начал бояться Бога от всего сердца. Поистине, очищенная действием страха и как бы смягченная, душа начинает испытывать к Нему любовь, но она не сможет полностью достичь страха Божия вышесказанным образом, если не уйдет от всех мирских забот. Ибо когда дух погружен в великое спокойствие и невозмутимость, тогда его охватывает страх Божий, глубоко очищая от всякой земной дебелости, чтобы возвести таким образом до большой любви к благодати Божией»<sup>54</sup>. И он заключает: «Итак, для высшей и вечной радости будем иметь прежде всего страх Божий, затем — любовь к ближнему, которая исполняет закон совершенства во Христе»<sup>55</sup>.

Святитель Григорий Палама тоже подчеркивает неотъемлемую воспитательную и очистительную роль страха и видит в нем начало и условие достижения любви и, следовательно, богосозерцания: «Воспитание, которое очищает душу, [имеет] причиной страх Божий»<sup>56</sup>, порождающий непрестанную молитву к Богу в сокрушении и исполнении евангельских заповедей. Как только водворяется примирение посредством молитвы и исполнения заповедей, так страх превращается в любовь, а молитвенная скорбь, преобразившись в радость, заставляет появиться цветок озарения»<sup>57</sup>. Преподобный Исаак Сирин также учит, что страх — это условие *sine qua* поп совершенства в добродетельной жизни, любви и в богопознании, поэтому он является обязательным духовным путем для всех, кто хочет достичь цели: «Духовное знание следует по природе за делами добродетели. Но страх и любовь предшествуют и тому и другому. И сам страх идет прежде любви. Кто бы ни утверждал неблагоприятно, что возможно приобрести последнее, не трудясь над первым, тот несомненно закладывает основу гибели своей души. Ибо таков путь Господа: дела добродетелей и духовная мудрость рождаются из страха и любви»<sup>58</sup>.

Б. Вторая форма страха присуща совершенной любви к ближнему<sup>59</sup>. Она происходит от любви к Богу, тогда как первая форма изгоняется этой любовью. Она представляет собой страх быть отделенным или отдаленным от Бога, страх оказаться лишенным «причастности к любви»<sup>60</sup>. Как совершенно справедливо указывает Климент Александрийский, «то, чего бояться [этим страхом], это не Бог, а отдаленность от Бога»<sup>61</sup>. «Тот, — объясняет авва Доротея Газский, —

54. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 16. Ср.: Там же. 17.

55. Там же.

56. Ср. Притч. 1, 7.

57. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.

58. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 44.

59. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81; 82.

60. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81.

61. Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.

кто обладает истинной любовью, совершенной любовью, как говорит святой апостол Иоанн<sup>62</sup>, того эта любовь приводит к совершенному страху. Ибо он боится воли Божией и соблюдает ее... потому что, вкусив сладости пребывания с Богом, он страшится потерять ее, боится оказаться ее лишенным»<sup>63</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан очень пространно описывает этот страх, цитируя отрывки из Священного Писания, где он упоминается: «Укорененный в совершенной любви к ближнему неизбежно поднимается на еще более блистательную и возвышенную ступень — ступень страха любви. Последний рождается не от боязни кары, не от желания воздаяния, но от величия самой любви. Это то соединение уважения и внимательной привязанности, которое сын испытывает к отцу, полному снисхождения, брат — к брату, друг — к другу, жена — к мужу. Этот страх не знает ни побоев, ни упреков; то, чего он опасается, — это поранить любовь, нанести даже самую легкую рану. В каждом действии, до каждого слова любовь [человека] переполнена нежностью в боязни, что пыл любви может остыть к нему хоть на самую малость»<sup>64</sup>.

Вторая форма страха, таким образом, является «совершенным страхом»<sup>65</sup>, «страхом святых, достигших совершенства и вершин святой любви»<sup>66</sup>. Святые, по замечанию аввы Дорофея, «исполняют волю Божию уже не из боязни наказания... но по любви... опасаясь сделать что-либо против Его воли, воли Того, Кого они любят... Святые действуют уже не из страха, но страшатся из-за любви»<sup>67</sup>. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «именно святых, а не грешников слова пророков призывают к этому страху: *Бойтесь Господа, все святые его, ибо нет недостатка у боящихся Его* (Пс. 33, 10). Так, не подлежит сомнению, что не уменьшается совершенство того, кто боится Господа таким страхом... Именно о страхе любви говорит пророк, когда описывает семиобразный Дух, который, вне всякого сомнения, снизошел на Богочеловека по домостроительству Воплощения: *И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия* (Ис. 11, 2), и затем, как завершение всех этих даров: *И страхом Господним исполнится* (Ис. 11, 3). Здесь важно прежде всего хорошо понять, что он не говорит: «Дух страха Господня будет покоиться на нем», как он сделал это с другими дарами, но: «Дух страха Господня исполнит его». Воистину, этот Дух изливается с таким изобилием, что, когда Он охватывает душу, тогда овладевает ею не частично, но целиком.

62. См. 1 Ин. 4, 18.

63. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47.

64. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13.

65. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; 48. Его учение в этом аспекте перекликается с учением прп. Иоанна Кассиана.

66. Там же. 4, 47. Ср.: Там же. 4, 48.

67. Там же. 4, 49.

Это логично. Действуя только с любовью, которая никогда не пройдет, Он не только наполняет, но безраздельно и навсегда подчиняет себе того, кого охватывает... Таков страх совершенных, о котором сказано, что он наполнил Бого-человека, пришедшего не только для того, чтобы нас искупить, но должен был также дать нам в своем Лице образ совершенства и примера добродетелей»<sup>68</sup>.

Только никто не может, по утверждению аввы Дорофея Газского, обрести этот совершенный страх, не познав прежде первой формы страха: «Невозможно достичь совершенного страха, не пройдя через страх начальный, ибо сказано: *Начало мудрости — страх Господень* (Пс. 110, 10), и еще: *Начало и конец — страх Господа*<sup>69</sup>»<sup>70</sup>.

Тому, кто еще не достиг святости в бесстрастии и совершенства в любви, нужно стремиться обрести этот начальный страх. Ибо в противоположность страху-страсти, страх Божий не бывает спонтанным в человеке, но является добродетелью, которую человек должен стараться приобрести с помощью Божией. Вот почему он становится предметом заповеди: *Бога бойся... ибо это — весь человек* (Еккл. 12, 13); *со страхом и трепетом совершайте свое спасение* (Флп. 2, 12); *со страхом проводите время странствования вашего* (1 Пет. 1, 17). Человек не сможет продвигаться вперед по пути делания, не будучи постоянно «защищенным» этим внутренним расположением, как это образно описывается у преподобного Варсонофия Великого: «Когда человек собирается в путешествие, он надевает сандалии... Материальная подготовка должна наводить на мысль о подготовке духовной. Нужно взять духовные сандалии, то есть подготовиться страхом Божиим, вспоминать о том, что все должно совершать в страхе Божиим»<sup>71</sup>.

Каковы условия стяжания страха Божия?

Он «происходит от веры»<sup>72</sup>. С другой стороны, он напрямую связан с исполнением заповедей<sup>73</sup>, как на это указывает Псалмопевец: *Блажен муж, боящийся Господа, заповеди Его он возлюбил весьма* (Пс. 111, 1); *блаженны все, боящиеся Господа, ходящие путями Его* (Пс. 127, 1) — и Екклесиаст: *Бога бойся и заповеди Его храни* (Еккл. 12, 13). Причем эта связь настолько сильна, что святые отцы часто понимают под страхом Божиим именно исполнение заповедей<sup>74</sup>. То, что человек действительно обладает этой добродетелью, проявляется только через исполнение Его воли, выраженной в заповедях. Ведь и бесы боятся Бога, но тем

68. Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13.

69. Ср. Притч. 1, 7; 9, 10; 22, 4.

70. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; 49.

71. Варсонофий Великий, прп. Ответы 393 (390).

72. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1. Ср.: Там же. 18; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 5.

73. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 111-й Псалом 1; Толкование на 127-й Псалом 1.

74. См., например: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 48.

страхом, который не является добродетельным, ибо хотя он и предполагает признание Его Всемогушества, однако не сопровождается исполнением Его воли.

Отречение от мира, духовное пренебрежение по отношению к земным вещам являются еще одним его условием<sup>75</sup>. Размышление о смерти<sup>76</sup> и о конце мира<sup>77</sup>, а также уединение<sup>78</sup>, которые очень тесно связаны с перечисленными прежде условиями, равно способствуют возникновению страха Божия. Кроме того, условием являются регулярное испытание собственной совести<sup>79</sup>, познание своей греховности<sup>80</sup>, скорбь<sup>81</sup> и слезы<sup>82</sup>. Святые отцы также советуют тем, кто стремится приобрести добродетель, регулярно посещать духовное лицо, которое уже ею обладает<sup>83</sup>.

Однако не нужно забывать, что страх Божий как добродетель является проявлением благодати и, хотя усилия человека обязательны для его приобретения, остается тем не менее даром Божиим и, следовательно, должен быть испрашиваем у Него в молитве<sup>84</sup>. Именно через молитву человек может получить очищение, позволяющее почувствовать страх Божий, который невозможно испытать даже на его начальных ступенях, пока личность полностью подчинена страстям. Вот почему «начальный страх» сам по себе уже предполагает некоторое духовное развитие и является, таким образом, добродетелью, присущей не новоначальным в строгом смысле слова, но скорее опытным.

Блаженный Диадок пишет, применяя выражения, свойственные медицине: «Раны, которые поражают тело, когда они остаются необработанными и не получают ухода, не чувствуют действия лекарства, которое применяют к ним врачи, но, будучи очищенными, ощущают действие лекарства: оно начинает быстро помогать и приводит к скорому выздоровлению. Так и душа, когда о ней не заботятся и она вся покрыта проказой страстей, не может чувствовать страха Божия, даже если ей непрестанно угрожают страшным и великим Божиим Судом. Но когда душа начала очищаться напряженной молитвой, тогда в качестве истинного живительного лекарства она чувствует страх Божий, обжигающий ее, словно в огне бесстрастия, действием своих упреков»<sup>85</sup>.

75. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 18; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 16.

76. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 13; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 52.

77. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1; Дорофей Газский, *прп.* Там же.

78. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 56.

79. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 52.

80. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 29.

81. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 96 (152).

82. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 61.

83. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 52; Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 67.

84. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 17; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 56; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 393 (390).

85. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 17.

Плоды страха Божия<sup>86</sup> особенно многочисленны и важны, поскольку он является одним из оснований и условий духовной жизни. Святитель Иоанн Златоуст даже утверждает: «У вас есть сокровище более великое, чем все богатства ... — страх Божий»<sup>87</sup>.

Прежде всего, он отвращает<sup>88</sup> человека от греха, как учит Соломон<sup>89</sup>. Он очищает человека от всякого зла и всякой страсти<sup>90</sup> и является поэтому лекарством<sup>91</sup> всеобъемлющего действия. Преподобный Иоанн Кассиан расценивает страх Божий как крест, на котором аскет должен умереть для мира<sup>92</sup>. А блаженный Диадок Фотикийский отмечает, подчеркивая его терапевтическую ценность, что «как истинное живительное средство он словно обжигает [душу] действием своих упреков ... Поэтому отныне [душа] постепенно очищается и идет к совершенной чистоте»<sup>93</sup>. Святитель Григорий Палама видит в страхе Божиим «основу воспитания, очищающего душу»<sup>94</sup>, то, что «от всего ее избавляет и очищает ... чтобы сделать из души словно чистую доску, готовую принять дары Духа Святого»<sup>95</sup>.

Врачующее действие страха Божия оказывается особенно эффективным против страстей, огрубляющих душу и парализующих духовную жизнь: уныния («Ничто не может так действенно прогнать его»<sup>96</sup>, — наставляет преподобный Иоанн Лествичник), забвения и небрежения<sup>97</sup>, против малодушия и расслабленности<sup>98</sup>, очерствения сердца<sup>99</sup> в аскетическом значении духовной бесчувственности.

Страх Божий равно очищает душу от всех плотских желаний<sup>100</sup>, от всех помыслов<sup>101</sup> и дурных образов<sup>102</sup>. При этом, устраняя их из души, он охраняет человека от их возвращения. Святитель Василий Великий пишет: «Страх

86. Далее мы опишем главным образом действия первой формы страха, так как вторая превосходит границы духовного делания.

87. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о Календах 3.

88. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 11, 6.

89. Ср. Притч. 15, 27; 8, 13.

90. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 33.

91. Это слово употребляет свт. Иоанн Златоуст (Там же. 15, 2). Блж. Диадок Фотикийский, в свою очередь, определяет страх Божий как «поистине живительное средство» (Подвижническое слово 17).

92. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 35.

93. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 17.

94. Григорий Палама *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.

95. Там же.

96. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 27, 75.

97. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 226 (223).

98. Ср.: Там же. 149 (78).

99. Ср.: Там же. 600 (606).

100. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 33.

101. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Там же; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 33.

102. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 431 (428).



подавляет всякое страстное внушение... Там, где есть страх Божий, вся грязь страстей выталкивается нашей мыслью»<sup>103</sup>. Святитель Иоанн Златоуст также подчеркивает эту профилактическую функцию: «Там, где есть страх, дурные желания подавляются, необузданные страсти изгоняются. Когда дом постоянно охраняется отрядом солдат, тогда ни разбойник, ни убийца, ни какой-нибудь другой злоумышленник не осмеливается приблизиться к нему — так и никакая бесчестная страсть не может с легкостью проникнуть в душу, когда страх овладевает ею: все убегают и удаляются, ибо со всех сторон их гонит прочь властная сила спасительного горения»<sup>104</sup>. Страх равно отдаляет от души всякую заботу и всякое земное попечение<sup>105</sup>.

Следовательно, страх помогает основному занятию — хранению сердца, которое является условием чистой молитвы, совершенной любви и истинного богосозерцания. Ориген пишет даже так: «Ничто не хранит наше сердце так, как страх Божий»<sup>106</sup>. И преподобный Варсонофий Великий напоминает о «совершенных, которые способны управлять своим духом и хранить его в страхе Божиим, чтобы он не уклонился и не оказался поглощен глубоким рассеянием или обманчивыми образами»<sup>107</sup>.

Страх Божий «не только изгоняет из нашего сердца страсти, но и впускает туда все добродетели»<sup>108</sup>. Авва Иаков наставляет: «Как светильник озаряет темную комнату, так и страх Божий, проникая в сердце человека, освещает его и научает всем добродетелям»<sup>109</sup>. И святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Ничто так не способствует возрастанию и расцвету добродетели, как постоянное чувство страха»<sup>110</sup>.

Страх Божий является условием и началом всякой добродетельной жизни<sup>111</sup>. Он предшествует делам добродетели, и добродетели рождаются из него, поэтому без него невозможно их приобрести, как весьма ясно говорит об этом преподобный Исаак Сирий<sup>112</sup>. Святитель Иоанн Златоуст учит тому же: «Человек так же отдаляется от добрых дел, когда не испытывает этого чувства, как и [удаляется] от злых дел, когда испытывает его»<sup>113</sup>.

103. Василий Великий, *свт.* Беседы о сотворении человека 2, 11. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 49.

104. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

105. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 28, 33.

106. Ориген. Беседы на Псалмы (толкование на 140-й Псалом 3) // PG 12, 1666A.

107. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 431 (428). Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 1.

108. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

109. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иаков 5.

110. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

111. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 2. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 1.

112. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 44.

113. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

Этот страх настолько сильно отвращает человека от зла и очищает от него, что позволяет ему достичь блага, как ясно высказано в одном из поучений апостола Павла: *Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим* (2 Кор. 7, 1). И совершенно определенно, страх Божий настолько же благоприятствует исполнению заповедей<sup>114</sup>. *Блажен муж, боящийся Господа* (Пс. 111, 1), — говорит Псалмопевец. Почему? «Потому что он с рвением берется за исполнение заповедей», — отвечает святитель Василий Великий, повторяя продолжение псалма. Ибо «те, которые живут в страхе, не смогут ни позабыть, ни блусти с небрежением ни одну из заповедей, которые им даны»<sup>115</sup>.

Страх Божий укрепляет веру<sup>116</sup>, из которой он происходит и которая лежит в самом основании духовной жизни. Соединенный с этой верой, он дает человеку «силу предпринимать что угодно, даже то, что кажется трудным или невозможным большинству»<sup>117</sup>, делает его упорным и решительным в его путях<sup>118</sup>, «укрепляет его сердце»<sup>119</sup>, тем более что дает непоколебимую веру в Бога<sup>120</sup>. Поэтому человек получает благодаря страху большую внутреннюю устойчивость как перед невзгодами этой жизни, так и перед врагами, с которыми он должен встретиться на духовном пути лицом к лицу. В противном же случае чем более от него отдалился страх, тем более им управляют непостоянство и изменчивость<sup>121</sup>.

Как приобретению страха способствуют покаяние, сокрушение и слезы, так и сам страх, в свою очередь, является источником этих покаянных проявлений, будучи фактором, который их развивает и усиливает<sup>122</sup>.

Страх способствует молитве и делает ее усердной<sup>123</sup>. Он делает плодоносной просительную молитву. «Это великая радость, что кто-то просит со страхом Божиим. Он [может быть] уверен, что его просьба будет исполнена», — пишет преподобный Варсонофий Великий<sup>124</sup>. Но из него проистекает также и славословная молитва, как написано: *Хвалите Бога... все... боящиеся Его; убойтесь Бога и воздайте ему славу* (Откр. 19, 5; 14, 7). И именно страх также «порождает непрестанную молитву к Богу в сокрушении и исполнение евангельских запо-

114. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные. Вступление; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; Апостегмы. Алфавитное собрание. Иаков 5.

115. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные. Вступление.

116. Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8.

117. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 69.

118. Там же.

119. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 6, 13, 2.

120. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 81.

121. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.

122. Ср.: Там же. 72; 18; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 397 (394); Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1; Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.

123. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях 15, 1.

124. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 262 (259).

ведей», — замечает святитель Григорий Палама<sup>125</sup>. Он помогает сделать чистой любую форму молитвы по мере того, как порождает в душе трезвение<sup>126</sup>.

Страх Божий является и основным источником смирения<sup>127</sup>, настолько, что одному брату, спросившему, «как человек достигает смирения», авва Кроний отвечает: «Страхом Божиим»<sup>128</sup>.

Но, как мы объяснили выше, он приводит человека прежде всего к любви — венцу всех добродетелей<sup>129</sup>.

Из очищения от страстей, из бесстрастия и, соответственно, из исполнения заповедей, из жизни, полной добродетелей, вершиной которых является любовь, происходит духовное знание. Вот почему страх Божий косвенно является неотъемлемым условием и началом любви, и в особенности ее первой ступени — мудрости. Поэтому многократно повторяется в Писании, что *начало премудрости — страх Господень, разум добр у всех, руководящихся им* (Пс. 110, 10)<sup>130</sup>. Святитель Иоанн Златоуст категорически утверждает в этом ключе: «Тот, кто добродетелен и боится Бога, мудрее всех людей», и еще: «Тот, кто боится Бога, обладает мудростью»<sup>131</sup>. Святитель Григорий Палама видит в страхе Божием начало не только премудрости, но еще и Божественного созерцания<sup>132</sup>. И преподобный Исаак Сирий ясно показывает, каким образом страх ведет к премудрости: «Из веры рождается страх Божий. Когда он сопровождается делами и возрастает, тогда, как бы он ни был далек от совершенного, он порождает духовное знание... Вера возбуждает в нас страх, и страх понуждает нас каяться и трудиться. Так дается человеку духовное знание, которое есть ощущение таинств, порождающее веру истинного созерцания. Однако духовное знание не рождается так просто из чистой веры — это вера порождает страх Божий. А когда мы начинаем действовать в страхе Божием, тогда из энергии этого страха рождается духовное знание, как сказал преподобный Исаак Сирий: «Когда кто-то приобретает волю следовать страху Божию и правой мудрости, он тут же получает откровение таинств»<sup>133</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает, что страх Божий необходим не только для приобретения знания, но еще и для его сохранения: «Один из пророков хорошо выразил его величие: “Сокровища спасения суть мудрость и знание, но страх Господень им сокровище”<sup>134</sup>.

125. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.

126. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 18.

127. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 2, 3, 4.

128. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Кроний 3.

129. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 25, 29; 30, 21; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 44; 72.

130. См. Притч. 1, 7; 9, 10.

131. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 41, 3.

132. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.

133. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 18.

134. Ср. Ис. 33, 6.

Нельзя было ярче подчеркнуть его достоинство и его ценность, чем сказав, что сокровища нашего спасения, которые заключаются в истинной мудрости и знании о Боге, сохраняются только этим страхом»<sup>135</sup>.

Разумеется, духовное знание не является плодом страха Божия самого по себе, но есть бескорыстный дар от Бога в ответ на молитву и на все аскетические труды человека — на то дело, в котором, как мы увидели, страх играет перво-степенную роль. Поэтому преподобный Исаак Сирин старается уточнить: «Не страх Божий порождает это духовное знание... Но знание вручается [человеку] как дар с того момента, как в нем начинает действовать страх Божий»<sup>136</sup>.

Предыдущие соображения позволяют нам также понять, почему святые отцы считали страх Божий источником духовного блага для человека. Вслед за Псалмопевцем, который пишет: *Блажен муж, боящийся Господа* (Пс. 111, 1), святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Счастливым человеком может быть только тот, кто боится Господа»<sup>137</sup>, и еще: «Тот, кто боится Господа... наслаждается настоящим и постоянным счастьем... Именно в страхе Божиим состоит истинное счастье»<sup>138</sup>.

135. *Иоанн Кассиан, прп. Собеседования* 11, 13.

136. *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические* 18.

137. *Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные* 2, 1.

138. *Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 127-й Псалом* 1; *Толкование на 111-й Псалом* 1.

## ГЛАВА 8

# ЛЕЧЕНИЕ ТЩЕСЛАВИЯ И ГОРДОСТИ. СМИРЕНИЕ

### 1. ЛЕЧЕНИЕ ТЩЕСЛАВИЯ

Описывая тщеславие, мы видели, что это особенно тонкая страсть, которую нелегко распознать, которая облекается во множество форм и нападает на человека с разных сторон. Преподобный Иоанн Лествичник считает ее наиболее сложной и наиболее опасной из всех ловушек<sup>1</sup>.

Лечение этой духовной болезни, следовательно, сразу же требует особенной осторожности, тем более потому, что она питается именно тем, что человек совершает, дабы ее побороть, и усиливается при своем поражении. Преподобный Иоанн Кассиан объясняет так: «Все пороки чахнут, когда с ними совладали; и если их победили, то ослабевают день ото дня... Тщеславие же, когда с ним справились, поднимается, чтобы еще более рьяно вступить в бой; и когда человек думает, что оно уже искоренено, тщеславие находит в своей гибели прирост силы. Прочие пороки, как правило, уже не ополчаются против того, кто их победил, но этот еще более жестоко преследует собственных победителей: чем больше его давят, тем более он пользуется чувством гордости своего победителя, чтобы еще сильнее атаковать его»<sup>2</sup>. Таким образом, «тщеславие... более жестоко дурачит тех, кто этого не ждет и его не остерегается»<sup>3</sup>.

Следовательно, тот, кто предпринимает попытку исцелиться от тщеславия, должен будет от начала и до конца проявлять великое духовное рассуждение<sup>4</sup> и непрестанное трезвение<sup>5</sup>.

1. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 22, 1.

2. *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 7.

3. Там же. 11, 9.

4. Ср.: Там же. 11, 4.

5. Ср.: Там же. 11, 19; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 4, 90; *Иоанн Газский, прп.* Ответы 324 (321).

Подробное знакомство с этой страстью, с ее многочисленными гранями, с ее уловками и ловушками, а также со средствами, которые позволяют разрушить ее козни, является фундаментальной составляющей профилактики и лечения тщеславия. Это знание святые отцы считали необходимым предоставить в распоряжение тех, кто пришел этому обучаться рядом с ними. Например, преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает: «Как самые опытные из врачей обычно не довольствуются тем, чтобы исцелять нынешних больных, но в своей премудрой опытности опережают будущие болезни и предотвращают их посредством предписаний и целительных снадобий, так и истинные врачи душ, заранее разрушая в духовной беседе, как бы при помощи небесного противоядия, болезни сердца прежде их появления и не позволяя им развиваться в молодых душах, открывают им и причину угрожающих им страстей, и средства, обеспечивающие здоровье»<sup>6</sup>. «Когда они описывают пагубность всех страстей — тех, которые свойственны начинающим, и тех, что присущи ревностным подвижникам, — молодые научаются секретам их борьбы, которые видны им как в зеркале, узнают причины пороков, которыми они уязвлены, и лекарства от них, и таким образом еще до возникновения болезней понимают, как им следует защищаться в предстоящих битвах и как встретить пороки во всеоружии»<sup>7</sup>.

У человека будет большой стимул к борьбе с этой страстью, если он станет осознавать опасность, которой она его подвергает, особенно возможность полной потери пользы от всех трудов, которые он до тех пор предпринимал, и потери всех добродетелей, которые он смог приобрести<sup>8</sup>, а также возможность оказаться в итоге уничтоженным, как сказано в псалме: *Бог рассыпал кости человекоугодников* (Пс. 52, 6), поэтому в борьбе помогают размышление и страх перед Божественным Судом — нынешним и будущим<sup>9</sup>, — тем Судом, о котором говорит Христос: *Всякий возвышающий сам себя унижен будет* (Лк. 14, 11).

Поскольку тщеславие является поиском человеческой, мирской, земной славы, постольку человек, который хочет победить эту страсть, должен признать суетность такой славы, особенно понимая несостоятельность ее оснований и ничтожность целей, которые она преследует, как это неоднократно подчеркивается в творениях святых отцов<sup>10</sup>. Смерть обнаруживает полную меру пустоты и ничтожества человеческих предметов тщеславия, и одновременно с этим смерть является тем ключевым моментом, в который Божественный Суд

6. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 17, 2.

7. Там же. 11, 17, 1.

8. Ср.: Там же. 11, 17, 19.

9. Ср.: Там же; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 41; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 55, 4.

10. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на послание к Евреям 9, 5; Беседы на слова: «Не бойтесь...» 1, 1; Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Толкование на 4-й Псалом 6.

выносит человеку определение, поэтому память смертная также является действенным орудием против этой страсти<sup>11</sup>.

Коль скоро тщеславие — это поиск признания, известности, почестей, славы, нужно отказаться от всего, что может быть их источником или причиной. Нужно избегать тех, кто явно находится под его властью<sup>12</sup> и является отрицательным примером. Для себя самих нужно отказываться от любой должности, почетной у людей, поскольку она влечет за собой власть или престиж, отвергать всякие знаки отличия, способные вызывать восхищение или привлекать похвалы<sup>13</sup>. Тщеславие — это желание быть замеченным, следовательно, нужно избегать того, что может нас выделять, делать единственными как в наших словах, так и в поступках и поведении<sup>14</sup>. Тот, кто хочет избавиться от тщеславия, должен делать все, чтобы стать или оставаться незамеченным людьми<sup>15</sup>. Это будет проще сделать, если не стремиться быть на виду, а стараться пребывать в уединении<sup>16</sup>.

Мы видели, что тщеславие состоит в возвеличивании себя не только из-за мирских «благ», но также из-за благ духовных, в похвальбе перед другими или перед самим собой своими подвигами или добродетелями. Это наиболее утонченная форма страсти, притом самая страшная, которая не прекращает угрожать подвижнику. С ней нужно бороться многими способами.

Ни в коем случае нельзя позволить другим людям, от которых тщеславие ожидает восхищения и похвал, увидеть свои подвиги и добродетели, нельзя совершать поступки, их проявляющие<sup>17</sup>. Об этом пишет преподобный Максим Исповедник: «Тщеславие подавляется делами, творимыми втайне»<sup>18</sup>. И у него же встречаются в другом месте такие слова: «Битва с тщеславием жестока. Ее ведут посредством тайного добродетеля»<sup>19</sup>. Нужно бодрствовать, скрупулезно контролируя свое поведение и свои слова, чтобы никак не выдать свое внутреннее состояние и никак не обнаружить свою духовную жизнь. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник дает такой совет: «Будь ревностен в душе, никак не проявляя это телесно, будь то в облике, в словах или в намеке... Куда бы ты ни пошел, скрывай, как ты живешь на самом деле... Начало победы над тщеславием — хранение уст»<sup>20</sup>.

11. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 21, 41; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 55, 4.

12. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 5.

13. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 18; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 21, 19.

14. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 11, 19; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 4, 90.

15. Ср.: *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание III) 21, 3, 2; Апофтегмы Арм 2, 250.

16. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 11, 6.

17. Ср.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Евангелие от Матфея 19, 2.

18. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 62.

19. Там же. 4, 43.

20. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 4, 82; 22, 36; 22, 39.

Это подразумевает а fortiori отказ от того, чтобы поучать других и даже возвещать слово, как это подчеркивает преподобный Макарий Великий: «Тот, кого просят говорить и кого вынуждают возвещать слово, должен быть опечален этим, бежать этого как огня и отвергать всякую мысль об этом, чтобы избежать сего и не впасть в тщеславие по причине собственного слова»<sup>21</sup>. Стоит привести<sup>22</sup> пример Моисея, который в ответ на просьбу Самого Бога возвестить слово Израилю оправдывался так: *Я тяжело говорю и косноязычен* (Исх. 4, 10), и пример Иеремии, просившего прощения: *Я не умею говорить, ибо я еще молод* (Иер. 1, 6), и святого апостола Павла, написавшего, что он недобровольно исполняет вверенное ему служение<sup>23</sup>. В «Изречениях» можно обнаружить бесчисленные примеры святых отцов, которые таким же образом отказываются говорить либо отвечают тем, кто пришел их спросить, только если последние долго настаивают.

Желающий победить тщеславие должен не только скрывать свой аскетизм, добродетели и мудрость, если они у него есть, но еще и не скрывать своих грехов от других, впрочем, при условии, что это не причинит им вреда. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Не скрывай унижающий тебя грех под предлогом избежать искушения. Однако это средство не может применяться во всех случаях, но в зависимости от природы греха»<sup>24</sup>. В целом (и это является основным лекарством против тщеславия) человек должен принимать унижение со стороны других и даже искать того, что может навлечь на него презрение. «Начало победы над тщеславием — это... любовь к унижениям», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>25</sup>. Вот почему один из старцев сказал, что если диавол «ввел тебя в помрачение тщеславием, поступай так или прими такой вид перед людьми, чтобы они тебя презирали. Хорошо знай, что сатана никогда не огорчается, за исключением случая, когда человек желает унижения и презрения»<sup>26</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что «Бог радуется, когда видит нас стремящимися к унижениям ради подавления, поражения и уничтожения пустого уважения к самим себе»<sup>27</sup>. У него же описывается, как некоторые игумены или духовные отцы привели к смирению тех, которые не делали этого сами, дабы исцелить их от тщеславия: «Заметив, что некоторые любят показывать себя, когда в монастырь приходят миряне, врач подвергал их при посетителях самым тяжким оскорблениям и предписывал самые унижительные

21. Макарий Египетский, *прп. Беседы* (Собрание II) 55, 2.

22. Там же.

23. См. 1 Кор. 9, 17.

24. Иоанн Лествичник, *прп. Лествица* 21, 39.

25. Там же.

26. Апофтегмы N 592/54.

27. Иоанн Лествичник, *прп. Лествица* 25, 42.



послушания»<sup>28</sup>. Впрочем, унижение может с той же целью посылаться Самим Богом, как это отмечает преподобный Иоанн Лествичник: «Господь часто приводит тщеславных к отсутствию мирской славы посредством какого-либо унижения, которое его постигает»<sup>29</sup>.

Вот почему человек должен видеть в различных унижениях, которые он претерпевает (притеснения, несправедливость и т. д.), лекарство, посланное свыше, а в том, кто его уязвил, оскорбил, выказал презрение или обидел, — врача, открывающего его болезнь и предоставляющего средства для исцеления от тщеславия. Так, один из святых отцов советует: «Если кто-то хранит воспоминание о брате, который его обидел, оскорбил или уязвил, то он должен вспоминать о нем как о враче, посланном Христом, и считать его благодетелем. Ибо если ты в этих обстоятельствах продолжаешь обижаться, то это твоя душа больна. Поистине, если бы ты не был болен, то не страдал бы. Следовательно, ты должен воздать хвалу этому брату, потому что благодаря ему ты знаешь о своей болезни, должен молиться о нем и принимать приходящее от него как лекарство, которое посылает тебе Господь. Если, напротив, ты злишься на него, то это как если бы ты говорил Иисусу: “Я не хочу принимать твоих лекарств, я предпочитаю, чтобы зараза распространилась в моих ранах”»<sup>30</sup>. И далее: «Если ты хочешь исцелиться от этих ужасных язв души, ты должен терпеть то, что тебе прописывает доктор. Тот, кто болен телом, явно без удовольствия переносит ампутацию или клизму, он даже хранит об этом дурные воспоминания. И все же, убежденный в том, что без этих средств не освободится от своей болезни, он терпит то, что ему прописывает доктор. Он знает, что благодаря небольшой неприятности он избавится от длительной болезни. Врачебный инструмент Иисуса — это тот, кто, нападая на тебя или причиняя вред, освобождает тебя от тщеславия»<sup>31</sup>. И тот же святой пишет об этом: «Я не осуждаю тех, кто меня упрекает, но я называю их моими благодетелями и не отвергаю врача душ, который приносит лекарство унижения моей нечистой и гордой душе»<sup>32</sup>.

Признак исцеления от тщеславия — это отсутствие у человека боли при прилюдном унижении<sup>33</sup> и обиды на того, кто его обижает, презирает, нападает, говорит или говорил о нем плохо<sup>34</sup>, и, напротив, присутствие благодарности к обидчику как своему благодетелю, по примеру святого отца, о котором мы писали выше. В этом ключе следует понимать утверждение преподобного

28. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 36.

29. Там же. 21, 38.

30. Апофтегмы 16, 17.

31. Там же. 16, 18.

32. Там же. 16, 19.

33. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 39.

34. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 43.

Максима Исповедника о том, что «любовь к ближнему... делает [человека] безразличным к славе»<sup>35</sup>.

Принимать унижения и даже искать их — это средство, которое исцеляет человека от тщеславия, ищущего мирской славы, восхищения или просто уважения со стороны других. Но тщеславие — это также и страсть, при которой человек уважает себя, любит себя, воздает почести сам себе и прославляет себя в собственных глазах. Чтобы побороть тщеславие на этом уровне, человек должен прежде всего перестать признавать свои подвиги и свои добродетели, скрывать от собственных глаз то, что есть в нем хорошего, и добро, которое он делает<sup>36</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что Христос, «обличив тщеславие... дает лекарство душе, пораженной этим недугом, [заповедуя]: Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая (Мф. 6, 3)»<sup>37</sup>.

Даже когда человек во всем исполняет волю Божию, он должен будет, по заповеди Христовой<sup>38</sup>, считать себя бесполезным слугой, который сделал не больше, чем должен был сделать: в этом и состоит средство для освобождения от тщеславия, данное святыми отцами<sup>39</sup>.

Но гораздо раньше этого человек должен исследовать свою совесть и понять, насколько он далек от исполнения всех заповедей<sup>40</sup>. Еще он должен перед этим вспомнить о своих грехах и оплакать их — таким образом он пресечет тщеславие как перед самим собой, так и перед другими людьми. «Если мы не упустим из виду наши грехи, внешние блага никогда не смогут раздувать наши души. Богатства, власть, более высокая должность, титулы, почести не будут иметь на нас никакого влияния», — отмечает святитель Иоанн Златоуст<sup>41</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Когда наши льстецы... начинают нас хвалить, вызовем из памяти поскорее множество наших грехов — и мы признаем себя недостойными того, что говорится или делается в нашу честь»<sup>42</sup>.

Наконец, отметим важнейшую роль, которую играет молитва в лечении недуга тщеславия<sup>43</sup>, как и всякой другой страсти. Через молитву человек получает от Бога помощь, без которой он остается бессильным победить какую бы то ни было страсть. Но в случае тщеславия он к тому же получает способность различения, необходимого для разрушения всех ловушек, которые эта страсть

35. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 75.

36. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Евангелие от Матфея 19, 2.

37. Там же.

38. Ср. Лк. 17, 10.

39. Ср.: Апофтегмы N 299.

40. Там же.

41. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 9, 5.

42. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 42. Ср.: Там же. 21, 41.

43. Там же. 21, 41; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 43.

ему расставляет. Молитва равным образом позволяет человеку отстраниться от мира — объекта тщеславия и прилепиться к Богу. Она, наконец, помогает прославлять Бога человеку, признавшему, что Ему подобает всякая слава, честь и поклонение.

Мы отметили, что слава, приходящая от людей, и слава, приходящая от Бога, суть противоположности и исключают одна другую. Если человек должен отречься от всякой человеческой славы, то для того, чтобы иметь доступ к славе Божественной, к которой предназначен по природе. Пока он остается привязанным к земной славе, он не может никоим образом вкусить славы небесной. «Как огонь не порождает снега, так и те, кто ищет славы здесь, не насладятся ею там», — сказано у преподобного Иоанна Лествичника<sup>44</sup>. Вот почему унижение — это обязательный путь, необходимое условие для того, чтобы быть причастным Божественной славе. Именно в этом смысле нужно понимать совет одного из старцев: «Если хочешь, чтобы тебя признал Бог, будь непризнанным среди людей»<sup>45</sup>. Человек, как мы видели, по природе стремится к славе, но слава, приходящая от Бога, — единственная, которая ему действительно подобает, поэтому он должен быть прославлен исключительно в Боге, по слову апостола Павла: *Мы, служащие Богу духом, и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся* (Флп. 3, 3) — и по обетованию Божию: *Я прослаблю прославляющих меня* (1 Цар. 2, 30). Вместо поисков славы по плоти<sup>46</sup> должно быть стремление к славе, которая от единого Бога (Ин. 5, 44). Вот почему Ориген дает такой совет: «Презирайте всякую славу, приходящую от людей, чтобы искать лишь той, которая поистине заслуживает этого названия, — славы, которую только Бог подает достойным ее»<sup>47</sup>.

Чем более человек стремится к Божественной славе, тем менее интересна ему становится слава, которая приходит от людей. По этой причине любовь к Богу и к Его славе является средством, способным избавить душу от тщеславия. Так, святитель Иоанн Златоуст советует: «Будем стремиться к тому, чтобы вкушать только славы свыше. Поистине, тот, кто вкусил ее, будет презирать всякую земную славу»<sup>48</sup>.

Не менее верным остается утверждение о том, что особое противоядие от тщеславия — это смирение. Так, авва Дорофей Газский пишет: «Врач душ наших — это Христос, Который знает всё и Который дает для каждой страсти надлежащее средство, то есть Свои заповеди: против тщеславия — смирение»<sup>49</sup>.

44. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 35 (26, 219).

45. Апофтегмы Агт 2, 250.

46. Ср. 2 Кор. 11, 18.

47. Ориген. Трактат о молитве 19.

48. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 21, 29.

49. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 11, 113. Ср.: Там же. 2, 29.

Преподобный Иоанн Кассиан советует в том же духе относительно тщеславия: «Примените же к члену или части вашей души, которая особенным образом поражена, средство истинного смирения»<sup>50</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как только... святое смирение начинает процветать в нас, мы сразу же... начинаем ненавидеть всякую человеческую славу и похвалу»<sup>51</sup>. И преподобный Максим Исповедник пишет: «Смирение освобождает дух... от тщеславия»<sup>52</sup>. И мы увидим далее, что многие средства, рекомендованные святыми отцами для борьбы с тщеславием, — это средства, рекомендованные ими же для стяжания смирения.

## 2. ЛЕЧЕНИЕ ГОРДОСТИ

Исследуя гордость и тщеславие, мы видели, что эти страсти настолько близки между собой, что некоторые святые отцы не считают необходимым рассматривать их по отдельности. Что касается нас, то мы, следуя примеру других отцов, рассудили, что будет полезно разделить их и представить специфические характеристики каждой из них, вследствие чего рассмотрели их лечение по отдельности. Но их схожесть сделает неизбежными некоторые сопоставления и, следовательно, некоторые повторы сказанного.

Лечение гордости, как и тщеславия, предполагает в качестве предварительного условия подробное знакомство со страстью, хотя гордость и не столь утонченна, обманчива и многообразна, как тщеславие. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан, который считал основной составляющей лечения страсти нозологию<sup>53</sup>, подчеркивает, что в отношении гордости важно прежде всего знать ее этиологию: «Мы узнаем, как избежать столь опасного яда этой болезни, найдя ее причину и исток. Поистине, никогда не возможно ни болезни вылечить, ни найти лекарств при пошатнувшемся здоровье, если прежде не обнаружить путем скрупулезных исследований истоки и причины подобных состояний»<sup>54</sup>.

Общее знакомство с болезнью всегда дает человеку возможность распознать в себе эту страсть, столь умело прячущуюся или ускользающую из памяти. Такое распознавание является, совершенно очевидно, условием лечения, ибо тот, кто не чувствует себя больным, не ищет исцеления. И преподобный Иоанн Лествичник замечает относительно тех, кто ослеплен настолько, что не осо-

50. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 16. Ср.: Там же. 24, 15.

51. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 4.

52. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 80.

53. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 11.

54. Там же. 12, 4, 2.

знает живущей в них гордыни: «Для таких больных надежда на выздоровление будет очень мала»<sup>55</sup>.

Трезвение и различение позволяют заметить болезнь с самых первых ее проявлений, пока она еще не приняла такой размах, при котором станет почти неизлечимой. Поэтому преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Можно совершенно избежать заражения этой смертельной болезнью, если не ждать того момента, когда надо будет встать на стражу, дабы в результате опасных нападений болезнь не овладела нами, а сделать так, чтобы мудрое и осторожное различение предвидело наступление ее передовых полков»<sup>56</sup>. Пока болезнь сдерживается в определенных границах, ее лечение доступно человеческим силам, которые должны действовать во многих направлениях.

Знание того, что гордость, как и тщеславие, делает тщетными все наши нынешние и прошлые усилия и лишает всякой ценности добродетели, которыми мы можем обладать, осознание строгости Божественного Суда по отношению к гордым, осознание лишения благодати, осознание страданий, которые влечет за собой эта страсть, — все это может помочь победить ее<sup>57</sup>. Вот почему святитель Василий Великий на вопрос: «Как исцелить гордого?» — отвечает: «Он исцеляется верой в Того, Кто сказал: *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать* (Иак. 4, 6)»<sup>58</sup>, — иными словами, исцеляется страхом приговора, который навлекает на него гордость<sup>59</sup>. Сам Христос стремится показать пагубные последствия гордости, повторяя многократно: *Кто возвышает себя, тот унижен будет* (Мф. 23, 12; Лк. 14, 11), и свидетельствует, что фарисей, не смотря на свои добродетели, не будет оправдан по причине своей гордыни<sup>60</sup>.

Но, как отмечает святитель Василий Великий, страха Божия будет недостаточно для лечения болезни. Поскольку гордость заключается, как правило, в самовозношении по отношению к другим людям и по отношению к Богу, постольку от нее можно избавиться только стремясь во всех обстоятельствах избегать самовозношения, разрушая привычное отношение (ἐξίς) к страсти через постепенное отвыкание от поведения, характерного при этой страсти. Это подразумевает, что человек должен проявлять постоянное внутреннее трезвение, а также избегать посещения людей, явно охваченных этой страстью. Вот почему святитель Василий Великий завершает ответ следующим образом: «Освободиться от этой страсти можно только воздерживаясь от всякого проявления высокомерия, подобно тому как человек забывает язык или ремесло только вовсе

55. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 14–15.

56. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 29.

57. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

58. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 35.

59. Там же.

60. Ср. Лк. 18, 9–14.

перестав им заниматься или разговаривать, а также перестав слышать чужую речь или смотреть, как этим ремеслом занимаются другие»<sup>61</sup>.

Решить эту задачу поможет понимание суетности и ничтожности вещей, на которых человек, охваченный страстью, основывает свое превосходство, таких как непостоянство всего земного, мимолетность богатства, власти, слабая и хрупкость самого человека, который подвержен в этом мире болезням, старению и смерти и который без Бога есть не что иное, как «земля, пепел, тень и дым»<sup>62</sup>.

Гордость выражается в определенном поведении: это вера только в себя, самодовольство, высокомерие, самоуверенность, претензия на обладание знанием, доверие собственному суждению, уверенность в собственной правоте, пристрастие оправдывать себя, дух противоречия, желание поучать и командовать, отказ подчиняться. Человек сможет бороться с гордостью, только стараясь привыкнуть к противоположному поведению: ненависти к собственной воле<sup>63</sup>, недоверию к собственному суждению<sup>64</sup>, отказу от самооправдания, к самоосуждению<sup>65</sup>, отказу противоречить, поучать и командовать. Все это находит совершенное выражение в послушании<sup>66</sup> духовному отцу и позволяет человеку, по слову аввы Дорофея Газского, «вновь овладеть собой и вернуться в естественное состояние»<sup>67</sup>.

Чтобы избежать первой формы гордости, состоящей в том, что человек считает себя выше других или по меньшей мере выше кого-то из людей и их презирает, он должен будет стараться прежде всего замечать в них те качества, которыми они превосходят его, отказываться видеть их недостатки и оценивать их положительные качества<sup>68</sup>. Именно в этом смысле можно сказать вместе с преподобным Максимом Исповедником, что «любовь к ближнему выше гордости»<sup>69</sup>. Человек должен дойти даже до того, что будет считать себя ниже всех, как наставляет авва Дорофей Газский: «Держать себя ниже всех [противоположно] первой форме гордости. Поистине, каким образом тот, кто ставит себя ниже всех, может думать, что он больше своего брата, возвышать себя в чем-то, порицать или презирать кого-то?»<sup>70</sup>

61. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 35.

62. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 30, 3; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Беседы на Книгу пророка Осии 4, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 33, 3.

63. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10.

64. Там же.

65. Ср.: Там же; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 31.

66. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 22, 15; 31.

67. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10.

68. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

69. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 61.

70. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 38.

Воспоминание о собственных грехах помогает [человеку] устранить в себе чувство собственного превосходства, обнажая его духовную нищету<sup>71</sup>. Его гордость уменьшается по мере того, как это осознание сопровождается сокрушением<sup>72</sup> и самоосуждением<sup>73</sup>.

Принятие и даже поиск унижений в различных формах также способствуют исцелению от страсти. Авва Дорофей Газский пишет так: «Верьте, что презрение и обиды являются для твоей души лекарствами от гордости, и молитесь о тех, кто дурно с вами обращается, как если бы они были истинными врачами»<sup>74</sup>. Жить, не имея известности среди людей, — это помогает в лечении крайней формы гордости, как подчеркивает преподобный Иоанн Лествичник: «Видимая гордость излечивается положением в тени»<sup>75</sup>.

Также при борьбе с этой болезнью помогает суровый и унижительный образ жизни<sup>76</sup>. В главе, посвященной телесной аскезе, мы увидели, как душа в некоторой степени заражается тем, что делает или претерпевает тело, как, в более общем смысле, материальные условия существования человека имеют определенное воздействие на его внутреннее состояние. Телесные неудобства и различные испытания, которые человек может быть вынужден претерпевать по плоти, очищают его от страсти по мере того, как заставляют признать собственную слабость и хрупкость и снижают иллюзорное ощущение самодостаточности, связанное с гордостью.

Поскольку гордость состоит в том, чтобы возвышаться за счет природных качеств, которыми обладает человек, средством борьбы является признание того, что всякое благо происходит от Бога, что всякое качество имеет своим источником Творца нашей природы. В этом отношении полезно поразмышлять над словами апостола: *Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1 Кор. 4, 7). Имея это в виду, Евагрий обращается к гордецу: «Ты — творение Божие, не отвергай своего Творца»<sup>77</sup>. И у преподобного Иоанна Лествичника встречаются слова: «Все, что с тобой происходило после рождения, и даже само твое рождение, дано тебе именно от Бога»<sup>78</sup>. Он же отмечает, что, «когда наша мысль уже не возносится по поводу природных дарований, это признак начавшегося выздоровления»<sup>79</sup>.

71. Воспоминание о грехах — одно из важнейших средств против гордости, упоминаемых Евагрием (ср.: Практик 33).

72. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп. Лествица* 22, 31.

73. Ср.: Там же; Дорофей Газский, *прп. Душеполезные поучения* 1, 10.

74. Дорофей Газский, *прп. Послания* 2 (= Душеполезные поучения 17).

75. Иоанн Лествичник, *прп. Лествица*. Краткое содержание предыдущих слов 13 (26, 198).

76. Ср.: Там же. 22, 15.

77. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 17.

78. Иоанн Лествичник, *прп. Лествица* 22, 16.

79. Там же. 25, 22.

Но гордость для подвижника состоит особенно в том, чтобы возноситься по причине собственных добродетелей. И поэтому лекарство будет заключаться в памятовании о своих грехах — этот вопрос мы затрагивали, говоря о первой форме гордости. Если предположить, что эти добродетели реальны, то превозносящийся с легкостью осознаёт свою посредственность и таким образом поразит страсть, рассуждая о совершенстве святых<sup>80</sup>, чему способствует частое и внимательное прочтение житий святых отцов<sup>81</sup>.

Однако основное средство заключается в признании того, что *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов* (Иак. 1, 17), и в приписывании Богу всего, что человек может сделать хорошего, всех добродетелей, которыми он, вероятно, обладает, и всех благих поступков и мыслей, происходящих от этих добродетелей<sup>82</sup>. Здесь следует еще подумать о приведенном выше слове апостола, как советует преподобный Иоанн Лествичник, немного его перифразируя: «Что есть у тебя такого, что ты получил не как бескорыстный дар либо от Самого Бога, либо благодаря помощи и молитвам других?»<sup>83</sup> Евагрий также замечает: «У тебя нет ничего, что ты получил бы не от Бога... Признай того, кто тебе это дал, и не превозносись больше... Тебе помог Бог, не отвергай своего Благодетеля»<sup>84</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Мы сможем избежать ловушки, которую этот дух нам расставляет в своей злобе, если о каждой из добродетелей, в которой, как нам кажется, мы преуспели, мы будем говорить словами апостола: *Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною... благодатию Божиею есмь то, что есмь* (1 Кор. 15, 10)»<sup>85</sup>. Даже сами способности, с помощью которых в нас совершается аскеза и осуществляются добродетели, тоже должно приписывать Богу. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет с иронией: «Все добродетели, которые ты стяжал без помощи своего разума, только те тебе и принадлежат! Ибо твой разум дан тебе Богом. Все победы, которые ты одержал без содействия своего тела, только те и являются результатом твоих усилий! Ибо само твое тело также есть творение Божие, а не твое»<sup>86</sup>. И силы, с помощью которых наши способности приходят в действие, само начало всех наших поступков имеют первоисточник в Боге, согласно учению апостола: *Бог производит в вас и хотение. и действие по Своему благоволению* (Флп. 2, 13).

80. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 15; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 21.

81. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 21; 15.

82. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 62.

83. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 15, 79.

84. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 17.

85. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 9.

86. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 16.



Лечение состоит также и в том, чтобы признать, что всякое духовное преуспевание, которого мог достичь человек, стало таковым только по милости Божией; чтобы почувствовать, что без помощи Божией человек не способен сделать что бы то ни было доброе и сохранить духовные блага, которые он смог приобрести<sup>87</sup>; в том, чтобы понять, что наши усилия и наши труды, хотя они и необходимы, но никоим образом не достаточны для достижения чего бы то ни было, но что все дано нам от Бога, без милости Которого мы остаемся полностью бессильными<sup>88</sup>; в том, чтобы постоянно осознавать, что *помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего* (Рим. 9, 16) и что *если Господь не построит дом, напрасно трудятся строители, если Господь не сохранит город, напрасно бодрствует страж* (Пс. 126, 1). Преподобный Иоанн Кассиан советует: «При каждом из наших действий нам нужно не только ощущать, но и признавать: *Я ничего не могу творить Сам от Себя... Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин. 5, 30; 14, 10)»<sup>89</sup>. Лечение состоит, наконец, в осознании того, что без помощи и защиты Божией мы будем потоплены силами зла и уступим непрерывным нападениям наших духовных врагов<sup>90</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан советует: «Давайте научимся, чувствуя при каждом действии свою слабость и Его помощь, ежедневно восклицать: *Низринутый, я готов был упасть, но Господь поддержал меня. Крепость моя и пение мое — Господь, и Он был мне спасением* (Пс. 117, 13–14)»<sup>91</sup>.

Молитва, особенно непрерывная, является фундаментальным средством в борьбе с гордостью в той степени, в какой человек, когда молится, испрашивает помощи, поддержки и защиты от Бога и, следовательно, осознаёт, что то, что он получает в ответ на молитву, приходит от Бога как дар и это нельзя приписывать ни своим силам, ни своим заслугам. Благодарственная молитва равно позволяет победить страсть в той мере, в какой человек, творя ее смиренным и сокрушенным сердцем, а не фарисейски, тут же признает Бога, а не самого себя началом и концом благ, которыми располагает, а себя рассматривает лишь как недостойного их держателя<sup>92</sup>. Именно это объясняет авва Дорофей Газский: «Непрестанная молитва... противостоит второму роду гордости... Кто молится Богу непрерывно, тот признаёт Бога источником какого-либо благого дела, которое ему дает совершить Господь, и не может породить гордость или приписать все своим собственным силам. Именно Богу он приписывает всякое доброе дело и не перестает Его благодарить и призывать Его, опасаясь, как бы

87. *Евагрий Понтийский. Практик* 33; О восьми духах лукавства 17.

88. Прп. Иоанн Кассиан очень подробно останавливается на этом пункте (О правилах общежительных монастырей 12, 9–15).

89. Там же. 12, 17.

90. Ср.: *Евагрий Понтийский. Практик* 33.

91. *Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей* 12, 17.

92. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей* 12, 18.

потеря такой помощи не позволила появиться в нем слабости и бессилию»<sup>93</sup>. Но, разумеется, роль молитвы также и в том, чтобы просить у Бога помощи в деле исцеления от самой страсти гордыни, которая более, чем остальные, может полностью ускользнуть от человеческих попыток врачевания, как на это многократно указывает преподобный Иоанн Лествичник: «Невидимая гордость может быть исцелена только Тем, Кто вечно невидим... люди могут излечивать сластолюбцев, ангелы — негодяев, но гордых — только Бог»<sup>94</sup>.

Большинство способов излечения от гордости, представленные ниже, как мы увидим, являются средствами стяжания смирения, ибо смирение — это основное лекарство от гордости, так как оно является добродетелью, противоположной гордыне и призванной заменить собой эту страсть. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Смирение разрушит спесь, скромность исцелит болезненную гордыню»<sup>95</sup>. Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Наш великий Небесный Доктор дал нам лекарства и припарки... Прежде всего, Он дал нам смирение, которое изгоняет всякую гордыню»<sup>96</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает в том же смысле: «Творец вселенной и ее Врач — Бог, зная, что гордость является причиной самых тяжелых болезней, заботится об исцелении противоположного противоположным так, чтобы то, что пало в гордости, возвысилось в смирении»<sup>97</sup>, и в другом месте: «Если порочная чума заражает рассудительную часть, она порождает в ней тщеславие, превозношение, гордыню, высокомерие... Поэтому примените к члену или части вашей души, которая, как мы сказали, особенно поражена, лекарство истинного смирения»<sup>98</sup>. Авва Дорофей Газский изъясняется подобными же словами: Христос «показывает нам причину, которая заставляет дойти до презрения к Божественным заповедям и их нарушения. Он также дает нам лекарство, чтобы мы смогли повиноваться и спастись. Так каково же это лекарство и в чем причина презрения? Послушайте, что говорит Сам Господь: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф. 11, 29). Вот как кратко, в одном слове, Он показывает нам корень и причину наших грехов, а также и свое лекарство, источник всех благ. Он показывает нам, что нас заставило пасть превозношение и что возможно снискать милосердие только противоположным состоянием, которым является смирение»<sup>99</sup>.

93. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 2, 38.

94. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 13 (26, 198); 26, 164. Ср.: Там же. 22, 10; 30.

95. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней 4, 2.

96. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 61 (152).

97. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 8.

98. Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 15–16.

99. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 7. См. также: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 31; 15, 79; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 80.

### 3. СМирЕНИЕ

Смирение (*ταπεινοφροσύνη*) противостоит одновременно и гордости, и тщеславию. И как существуют две формы гордости, так можно выделить две формы смирения, которые им соответствуют: смирение по отношению к людям и смирение пред Богом<sup>100</sup>. Хотя последнее является итогом первого, одно не в состоянии обеспечить другое. Вот почему преподобный Варсонофий Великий настоятельно советует: «Смиряться по-настоящему не только пред Богом, но еще и перед людьми»<sup>101</sup>. И преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает, что «никто не может достичь совершенства чистоты, как только истинным смирением, которое выражается прежде всего перед братией, а также пред Богом»<sup>102</sup>.

Прежде чем представить каждую из этих двух форм смирения, отметим, что в целом смирение заключается для человека в том, чтобы признавать свою ограниченность<sup>103</sup>, свою слабость<sup>104</sup>, свое бессилие<sup>105</sup>, свое невежество<sup>106</sup>. Это одно из фундаментальных святоотеческих определений указанной добродетели, которые перечисляет преподобный Иоанн Лествичник<sup>107</sup>. «Человек, который достиг осознания степени своей немощи, прикоснулся к совершенному смирению», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>108</sup>.

Однако смирение состоит не только в том, чтобы признавать и принимать свою действительную слабость и посредственность, но еще и в том, чтобы, обладая определенными качествами, добровольно принижать себя: в этом, по свидетельству святителя Иоанна Златоуста, и есть собственно определение слова *ταπεινοφροσύνη*<sup>109</sup>. Смирение, говорит он, «состоит в том, чтобы смотреть на себя как на ничто, несмотря на величие и количество своих заслуг»<sup>110</sup>, «истинное смирение состоит в том, чтобы принижать себя... когда есть причины превозноситься»<sup>111</sup>. «Подлинно смиренный, — рассуждает таким же образом преподобный Исаак Сирин, — это тот, который втайне имеет то, чем можно гордиться, и не гордится, но не видит в себе ничего большего, чем горсть земли»<sup>112</sup>.

100. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 31; 33.

101. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 102 (193).

102. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 23. Ср.: Там же. 12, 32.

103. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 54, 6.

104. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

105. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 87.

106. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Там же; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

107. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3.

108. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 73.

109. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 6, 2.

110. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы против Аномеев 5, 6.

111. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия 33, 5.

112. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

Смиренный не ценит себя вовсе<sup>113</sup> и не придает себе никакого значения<sup>114</sup>. «В собственных глазах он — никто»<sup>115</sup>. Он доходит даже до того, что сам утрачивает свою значимость. «Смиренный видит в себе человека, достойного презрения», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>116</sup>. А вот замечание преподобного Иоанна Лествичника: «Смирение — это бездна самоумаления»<sup>117</sup>. Смирение характеризуется, таким образом, «безразличием к себе во всем»<sup>118</sup>.

Это безразличие к себе переходит в отречение от собственной воли<sup>119</sup>, которое может дойти до ненависти к своей воле<sup>120</sup> и которое святые отцы рассматривают как основополагающую черту смирения, вплоть до того, что определяют его именно так<sup>121</sup>.

Оно выражается также в недоверии к себе и собственному суждению<sup>122</sup>, качествах, близких к предыдущему и часто приводимых вместе с ним, из которых проистекает безоговорочное послушание духовнику<sup>123</sup>, а в отношениях с другими — отказ от самооправдания или навязывания собственного мнения<sup>124</sup>, уход всей душой от споров и противоречий<sup>125</sup>, нежелание перечить<sup>126</sup> и даже обсуждать что-то<sup>127</sup> и, как следствие, частое молчание<sup>128</sup>. Поскольку оно проявляется в первую очередь по отношению к духовному отцу<sup>129</sup>, постольку это поведение свидетельствует не только о смирении перед людьми, но и пред Богом, свидетелем Которого является духовный отец и волю Которого он указывает.

По отношению к ближнему смирение, противоположное первой форме гордости, состоит в особенности в том, чтобы не только не считать себя выше других,<sup>130</sup>

113. Ср.: Апостолы 15, 26.

114. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 82.

115. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.

116. Там же.

117. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 27. В старом русском переводе — «бездна самоохуждения». — Примеч. ред.

118. Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275).

119. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2; Варсонофий Великий, прп. Ответы 379 (376); Апостолы 15, 26.

120. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 51; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.

121. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275); 462 (459).

122. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

123. Ср.: Апостолы 15, 26; Иоанн Кассиан, прп. Там же; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 8.

124. Ср.: Апостолы 15, 26; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.

125. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 6; Апостолы. Алфавитное собрание. Матой 11; Там же. Анонимное собрание 199.

126. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 8; 48; Апостолы 15, 26.

127. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Матой 11; N 330; 15, 26.

128. Ср.: Апостолы N 318; N 321; N 330; 15, 26; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

129. См., например: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

130. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87.

но еще и других считать выше себя. Этому учит святой апостол Павел, наставляя: *По смиренномудрию почитайте один другого высшим себя* (Флп. 2, 3). Святые отцы, естественно, повторяют это поучение. На вопрос о том, что такое смирение, святитель Василий Великий отвечает сразу: «Смирение состоит, по заповеди апостола, в том, чтобы смотреть на других так, будто они выше тебя»<sup>131</sup>. Авва Дорофей Газский пишет так: «Первый [род смирения] заключается в том, чтобы считать своего брата умнее себя и выше во всех отношениях»<sup>132</sup>. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Истинное смирение в том, чтобы уступать тем, кто ниже нас, и предпочитать себе тех, кто нам кажется хуже. Поразмыслив, мы решим, что никто не является хуже нас, но мы будем верить, что весь мир нас превосходит»<sup>133</sup>. И преподобный Иоанн Лествичник в главе, посвященной смирению, отмечает: «Если с глубоким сердечным чувством мы будем ценить нашего ближнего как превосходящего нас во всех отношениях, то, следовательно, мы приблизились к милосердию»<sup>134</sup>.

Подобное отношение, однако, могло бы быть проявлением гордости, если бы человек, ставя других выше себя, почитал и себя чем-то значительным. Вот почему святые отцы еще говорят, повторяя заповедь Самого Христа<sup>135</sup>, что смирение состоит в том, чтобы считать себя ниже всех, видеть себя последним из людей<sup>136</sup>. На самой высшей ступени смирения человек считает себя не только ниже себе подобных, но и ниже всех существ в природе<sup>137</sup>.

Гордый, считая себя выше других, презирает их, в то время как смиренный, напротив, считая себя ниже всех, полагает сам себя и только себя достойным презрения и принимает все виды унижений, исходящих от других, без боли и волнения<sup>138</sup>. Преподобный Иоанн Кассиан советует: «Считая себя ниже всего мира, мы будем переносить с огромным терпением любое обращение, каким бы несправедливым, горьким и невыносимым оно ни было, полагая, что это приходит к нам от людей, стоящих выше нас»<sup>139</sup>, а в другом месте он отмечает, что один из признаков, по которым распознается смирение, это «то, что человек не обижается на несправедливость, которую терпит»<sup>140</sup>.

131. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 198.

132. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 33.

133. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 33, 5.

134. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 31.

135. Ср. Мк. 9, 35.

136. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 33; Апостегмы. Алфавитное собрание. Сисой 13; Там же. N 323; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2; 12, 33; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на книгу Бытия 33, 5; О распространении Евангелия // PG 51, 312.

137. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 276 (273); Апостегмы. Алфавитное собрание. Сисой 13.

138. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 278 (275); Апостегмы N 324; 325.

139. Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 33.

140. Там же. 4, 39, 2.

«Именно смирение подвергает сердце испытанию», — говорит преподобный Иоанн Лествичник<sup>141</sup>: человек может быть смиренным в помыслах, но только отсутствие возмущения в момент, когда он подвергается унижению, свидетельствует о том, что он поистине смиренный. Вот признак еще большего смирения — принятие унижений с радостью<sup>142</sup>.

С другой стороны, смиренный человек не выносит, когда его по какому бы то ни было поводу возвышают, сравнивая с другими, и не довольствуется перенесением унижений и принятием их с радостью, но ищет его. Вот как пишет об этом преподобный Иоанн Лествичник: «Если отличительная черта крайней гордыни — это ради славы изображать добродетели, которых у нас нет, то из этого следует, что признак глубочайшего смирения — это ради самоуничижения изображать недостатки, которых у нас нет»<sup>143</sup>.

Принимать унижения без возмущения означает исключить по отношению к тому, кто нас унижает, всякое проявление гнева, обиды и любого озлобления. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что одно из свойств смирения — «потеря всякой раздражительности»<sup>144</sup>. «Смирение не гневается и никого не гневит», — утверждает один из отцов<sup>145</sup>. «Смирение — это оставление гнева», — говорит другой<sup>146</sup>. А авва Исаия учит: «Смирение... — это мирное расположение ко всем людям»<sup>147</sup>.

Смиренный тут же прощает того, кто презирает или обижает его. «У одного старца спросили, что такое смирение. И он ответил: “Если твой брат согрешает против тебя, а ты прощаешь его, прежде чем он попросит у тебя прощения, [то это и есть смирение]”»<sup>148</sup>. Подлинно смиренный человек, говорит преподобный Иоанн Лествичник, это тот, «кто, обиженный другим, не дает своей любви к нему уменьшиться»<sup>149</sup>. А один старец на вопрос, что такое смирение, отвечает в еще более позитивной форме: «Это делать добро тем, кто тебе творит зло»<sup>150</sup>.

Смиренный предан и подчиняется всем, он всем слуга<sup>151</sup>, по примеру Христа и в соответствии с Его заповедью: *Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9, 35): *Кто хочет быть большим между вами, да бу-*

141. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 33.

142. Там же. 25, 7.

143. Там же. 25, 41.

144. Там же. 25, 7. Ср.: Там же. 25, 4; 8.

145. Апофтегмы N 115. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 26.

146. Апофтегмы Eth. Pat. 438.

147. Там же. J 716.

148. Там же. N 304. См. также: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.

149. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 17.

150. Апофтегмы P 263.

151. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы против Аномеев 8, 6; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86.

дет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мк. 10, 43–45)<sup>152</sup>.

Смирение пред Богом состоит прежде всего в том, чтобы признавать себя грешником<sup>153</sup>. Авва Дорофей Газский в наставлении, которое он посвящает смирению, напоминает, что чем более святые приближались к Богу, тем более грешными они себя считали<sup>154</sup>. Смирение — это, по свидетельству аввы Исаии, даже «почитание себя грешным более всех других людей»<sup>155</sup>. «Это означает считать себя величайшим из грешников», — говорит преподобный Иоанн Лествичник, рассматривая великие святоотеческие определения этой добродетели<sup>156</sup>. Это признание собственных грехов, естественно, сопровождается самоосуждением и самоукорением<sup>157</sup>.

Далее, смирение состоит в том, чтобы постоянно забывать о своих добрых делах и отказываться видеть свои вероятные добродетели<sup>158</sup>. Здесь смирение воплощает состояние лишенности, внутренней наготы. И поэтому святитель Иоанн Златоуст почти всякий раз, когда говорит об этой добродетели, уподобляет ее духовной нищете, которую Христос первой упоминает среди блаженств: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное* (Мф. 5, 3). «Кто суть те, кого Иисус называет нищими духом? Это смиренные», — говорит он<sup>159</sup>. И преподобный Исаак Сирин, рассматривая это состояние в его совершенной форме, пишет, что истинно смиренный человек доходит до того, что хочет «стать, будучи сотворенным, как тот, кого нет, кто не приходил в бытие, стать полностью неизвестным даже собственной душе»<sup>160</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник на более простом уровне утверждает, что «по мере того, как эта царица добродетелей возрастает в нашей душе и крепчает духовно, мы начинаем вменять в ничто... все добро, совершенное нами»<sup>161</sup>. Смиренный считает себя бесполезным слугой<sup>162</sup>, в соответствии с заповедью Христа: *Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 10). Он даже доходит

152. Ср.: Мф. 20, 26–28; Лк. 22, 26–27.

153. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

154. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 33. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Матой 2.

155. Апостолы 15, 26.

156. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3.

157. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 31; 52; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 411 (408).

158. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; Беседы о перемене имен 4, 6; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3; 26.

159. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 1.

160. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 81.

161. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 4. Ср.: Там же. 25, 7.

162. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о перемене имен 4, 6; Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5.

до того, что считает себя плохим работником<sup>163</sup> и «презирает себя как не делающего ничего хорошего пред Богом»<sup>164</sup>.

Следовательно, смиренный человек полагает, что не заслуживает всех благ, которыми обладает<sup>165</sup>, что он их недостоин<sup>166</sup> и является должником за них<sup>167</sup>. Он признает, что без Бога не смог бы сделать ничего хорошего.

Это подводит нас к еще одному великому классическому определению смирения, наиболее важному из всех и в каком-то роде их итогу: смирение — это «признание Божественной благодати и Божественного милосердия»<sup>168</sup>, более точно, признание того, что без помощи и поддержки Божией человек не мог и никогда не сможет делать что-либо хорошее<sup>169</sup>, что всякое имеющееся у нас благо, каким бы оно ни было, происходит от Него и не может приписываться нам никоим образом, что всякое продвижение вперед, совершенное нами, было таковым лишь благодаря Ему, что всякое качество или всякая добродетель, которыми мы обладаем, — это дар Его благодати и никак не может быть отнесено на счет наших собственных сил или заслуг и не может быть сохранено без Его постоянной помощи<sup>170</sup>.

Смирение сводится к тому, чтобы приписывать Богу все, что в тебе есть хорошего и что ты делаешь доброго<sup>171</sup>. «Таково, — говорит авва Дорофей Газский, — совершенное смирение святых»<sup>172</sup>. Аналогичный совет дает преподобный Варсонофий Великий: «Если с тобой приключается нечто доброе, ты должен признавать, что это — бескорыстный дар от Бога, который дается тебе от Его доброты»<sup>173</sup>. Преподобный Макарий Великий хорошо описывает это отношение: «Даже если любящая Бога душа преуспевает во всех добродетелях, ей привычно ничего не приписывать самой себе, но приписывать все Богу... Ибо все, что имеет человек, все те видимые блага, благодаря которым человек может творить добро, земля и что наполняет ее (Пс. 23, 1), сами тело и душа — все это Божие. Само свое существование человек имеет лишь по Его милости. Так что же у него остается собственного, чем он мог бы по праву оправдаться или похвалиться? Однако Бог принимает от людей безграничную благодарность — наиболее угодное из того, что мы Ему приносим: чтобы душа... присваивала одно-

163. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

164. Апофтегмы 15, 26.

165. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

166. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 4; 35.

167. Там же.

168. Там же. 25, 3.

169. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 23.

170. Ср.: Там же. 12, 33.

171. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 33.

172. Там же.

173. *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 412 (409).



му Богу все, что может сделать хорошего, весь труд, который она поднимает ради Него, все, что она понимает, все, что знает, чтобы она приписывала Ему все»<sup>174</sup>.

Здесь смирение оказывается неотделимым от молитвы, прежде всего от просительной молитвы, ибо ею человек проявляет, что не рассчитывает на собственные силы, признает свою неспособность самому достичь того, что он просит, но, напротив, показывает, что от одного Бога он ждет всякого блага. Он признает равным образом то, что не может ничего совершить или сохранить без помощи, защиты и поддержки Бога. И если он молится постоянно, он не может не осознавать, что все, что он получает, он получает от Бога в ответ на свою молитву, не по причине своих заслуг, но как бескорыстный дар. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Смирение — это непрестанная молитва, в слезах и поту. Она не прекращается, устремляет к Богу вопль о помощи; она не позволяет вам неразумно увериться в собственной мощи или собственной мудрости»<sup>175</sup>. Авва Дорофей Газский говорит в том же смысле: «Понятно, что человек смиренный и благочестивый, зная, что ничто доброе не может совершиться в его душе без Его помощи и защиты, никогда не перестает звать к Нему, чтобы Он оказал ему милость. Какое бы доброе дело ни было дано осуществить тому, кто молится Богу непрестанно, он признает Бога его источником... Именно Богу он приписывает всякое доброе дело и не перестает Его благодарить и призывать, опасаясь, как бы потеря такой помощи не позволила в нем проявиться слабости и бессилию. Таким образом, смирение побуждает его молиться, а молитва делает смиренным»<sup>176</sup>.

Но смирение сопровождается прежде всего благодарственной молитвой, в которой человек сразу же усваивает Богу свои добрые дела и полученные им блага всякого рода, считая себя простым посредником и хранителем, выказывает Богу свою признательность и прославляет Его как единственный источник всякого блага<sup>177</sup>.

Заметим, наконец, что смирение в равной мере неотделимо от сердечного сокрушения, покаяния и самоосуждения. Ибо, описывая эту добродетель, мы постоянно говорили о признании других выше себя, о признании собственного ничтожества, своей греховности, своей неспособности творить добро и хранить его в душе, о признании Бога как единственного источника добра, которое есть в человеке и которое он творит, и т. д. В покаянии речь идет не об абстрактном признании, но о признании всем сердцем, признании, которое проистекает, если говорить точнее, из *сердца сокрушенного и смиренного* (Пс. 50, 19).

174. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 123.

175. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 87.

176. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 38.

177. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 52, 6; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 48; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 411 (408).

Именно ради разьяснения этого святые отцы часто приравнивают смирение к сердечному сокрушению<sup>178</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник определяет смирение как «ощущение душевного сокрушения»<sup>179</sup>.

Толкуя отрывок из 50-го псалма, который мы процитировали, святитель Иоанн Златоуст отмечает, что псалмопевец требует тем самым «более высокой степени смирения — сокрушения»<sup>180</sup>. А в другом месте, задавая себе вопрос, кто же те, которых Иисус называет *нищими духом* (Мф. 5, 3), он отвечает: «Это смиренные и имеющие сокрушенное сердце. Ибо словом “дух” он обозначает сердце и волю»<sup>181</sup>. Далее он уточняет: «У смирения есть множество ступеней... Давид прославляет это совершенное смирение, которое состоит не только в том, чтобы быть приниженным, но в полном сокрушении сердца. Он говорит: *Жертва Богу — дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничтожит* (Пс. 50, 19)»<sup>182</sup>. А преподобный Иоанн Лествичник обращает внимание на то, что если покаяние, сокрушение и смирение отличаются друг от друга, то только у новоначальных, но для тех, кто преуспел, «эта святая нить о трех волокнах... соединяется в единое целое, имеющее одинаковую силу и одинаковое действие, приобретает собственные черты и качества, и то, что называют признаком одной из ее составных частей, оказывается также признаком других»<sup>183</sup>.

Способы стяжания смирения почти совпадают со средствами, применяемыми для лечения тщеславия и гордости. Действительно, мы видели, что, как правило, затухание страсти подразумевает приобретение соответствующей добродетели и наоборот. Святые отцы упоминают то о средствах борьбы со страстью, то о средствах стяжания добродетели, потому что в духовном делании можно различить, как мы показали, негативный и позитивный моменты, по словам Псалмопевца: *Уклонись от зла и сотвори благо* (Пс. 33, 15). Но указанные средства в обоих случаях практически одни и те же, и две составляющие этого процесса идут рука об руку.

Именно поэтому для стяжания смирения святые отцы советуют главным образом не обращать внимания на грехи ближнего, не осуждать его<sup>184</sup>; испытывать

178. Авва Дорофей, например, использует оба выражения без различия: «Без смирения невозможно ни повиноваться заповедям, ни достичь какого-либо блага, как говорит об этом авва Марк [Подвижник]: “Без сокрушения сердца невозможно противостоять злу и абсолютно невозможно стяжать добродетель”. Итак, именно благодаря сердечному сокрушению человек принимает заповеди, удаляется от зла и приобретает добродетели» (Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10).

179. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 3.

180. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 5, 2.

181. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 15, 1.

182. Там же. 15, 2.

183. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 6. Ср.: Там же. 25, 7.

184. Ср.: Алофтегмы N 323; 330; Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 81; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 18; 27.

любовь к нему во всех обстоятельствах<sup>185</sup>; считать его выше себя<sup>186</sup> и в особенности считать самого себя ниже его, каким бы он ни был<sup>187</sup>. Тот, кто хочет стать смиренным, должен еще скрывать от себя и от других собственные качества и добродетели<sup>188</sup>, признавать свою слабость<sup>189</sup>, обращать внимание на собственные ошибки<sup>190</sup>, постоянно вспоминать о своих грехах<sup>191</sup>, осуждать себя и порицать<sup>192</sup>. Поэтому сокрушение и слезы являются предпочтительным путем достижения смирения<sup>193</sup>. К тому же следует подвизаться в претерпевании со стороны других презрения, обид и различных унижений<sup>194</sup> и ради этого искать их<sup>195</sup>. Отсечение собственной воли<sup>196</sup> и послушание<sup>197</sup>, которые более всего в этом помогают, тоже способствуют стяжанию этой добродетели. Телесные тяготы<sup>198</sup>, испытания любого рода<sup>199</sup> равно благоприятствуют этому, как и удаление от мира, безразличие к нему<sup>200</sup>, нестяжание<sup>201</sup>, простота во всем<sup>202</sup>, стремление быть неизвестным и забытым<sup>203</sup>, молчание<sup>204</sup>

185. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 14.

186. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 64.

187. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Сисой 13. Тифой 7; Апостолы N 323; 330; Агт 2, 318 (83); Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 64; Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 5, 13–14.

188. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 64.

189. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 16.

190. Ср.: Апостолы N 323; 330.

191. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 33; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 22, 21; 25, 35; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 64; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20; 81; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

192. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 18.

193. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21; 37; 48; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 6; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

194. Ср.: Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 150 (79); Иоанн Газский, *прп.* Ответы 278 (275); 307 (304); Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 37.

195. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5.

196. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 166; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 150 (79); Дорофей Газский, *прп.* Сопроводительное послание 2; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 32.

197. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Синклитикия 25; Там же. Агт 2, 269; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 81; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 32; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 278 (275); Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 61.

198. Ср.: Апостолы N 323; Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 2, 39; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 61; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21.

199. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21; 37.

200. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 81; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 31, 32.

201. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 64; 65; Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 64.

202. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 64; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 81.

203. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Там же.

204. Ср.: Там же; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 64.

и уединение<sup>205</sup>. К этому подводят также добродетели умеренности<sup>206</sup>, кротости<sup>207</sup>, страха Божия<sup>208</sup> и любви к ближнему<sup>209</sup>. Разумеется, основополагающую роль играет молитва<sup>210</sup>, тем более что смирение всегда является даром Божиим, как добродетель, которой можно научиться лишь у Него, как указывает Христос: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11, 29)<sup>211</sup>. По этой последней причине святые отцы рекомендуют, кроме того, пользоваться примером святых<sup>212</sup> и посещать людей, которые обладают этой добродетелью<sup>213</sup>, особенно подражать Христу, Который подает самый высокий пример Своим кеносисом<sup>214</sup>, принятием бедной и безвестной жизни, молчаливым перенесением обид и несправедливостей во время Своих страданий, Своим совершенным послушанием Отцу<sup>215</sup>. Верный заповеди Христа: «Научитесь от меня смирению»<sup>216</sup>, преподобный Исаак советует: «Смотри, что сделал ради достижения смирения Тот, Кто заповедал его достигать и дал эту благодать. Будь как Он — и ты его обретешь»<sup>217</sup>.

В рамках делания (πράξις) смирение призвано занимать основное место. Оно, наряду с любовью к ближнему, является в полном смысле слова христианской добродетелью. Поэтому святитель Иоанн Златоуст, не колеблясь, говорит: «Основание нашей философии — смирение»<sup>218</sup>. Оно является основой всего духовного здания, которое человек стремится построить<sup>219</sup>, самым действующим началом духовной жизни. Это становится понятным из того, что именно гордость лежит в основе грехопадения человека и является действующим началом его падшего существования. Таким образом, человек не может надеяться восстановить себя сам, если не берет за основание смирение, которое является

205. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 64; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 81.

206. Ср.: *Апофтегмы. Алфавитное собрание. Тифой 7.*

207. Ср.: *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 31.

208. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 48.

209. Ср.: Там же. 3, 14.

210. Ср.: *Апофтегмы. Алфавитное собрание. Тифой 7; Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 21; *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 38.

211. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 3; 68; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 20.

212. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 62 (153); *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 33.

213. Ср.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 5.

214. Самоуменьением. — *Примеч. ред.*

215. Ср.: *Апофтегмы Агт 2, 318 (84); Варсонофий Великий, прп.* Ответы 150 (79); *Иоанн Кассиан, прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 8; 33; *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 86; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 35.

216. Ср. Мф. 11, 29.

217. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 20.

218. *Иоанн Златоуст, свт.* О распространении Евангелия // PG 51, 312. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 25, 44; *Симеон Новый Богослов, прп.* Отгласительные слова 20, 204–207.

219. Ср.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 21; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 33, 3.

лекарством от гордости и, следовательно, одним из главнейших источников исцеления. «Именно смирению, — поясняет святитель Иоанн Златоуст, — Иисус Христос отвел первое место в Своих заповедях блаженств, потому что тот потоп греха, который наводняет всю землю, имеет один лишь источник — гордость ... Так как гордость была, так сказать, наивысшим злом человека и корнем и источником всех грехов мира, Иисус Христос, чтобы исцелить его противоположным средством, устанавливает прежде всего закон смирения как неколебимый фундамент здания, которое Он хочет построить. Когда это основание будет положено, тогда тот, кто строит, сможет без страха возвести остальную часть здания; но если его не будет и здание поднимется до неба, то неизбежно опрокинется и превратится в руины»<sup>220</sup>.

Авва Дорофей Газский наставляет точно так же: Христос «показывает нам причину, которая доводит до презрения к Божественным заповедям и до их нарушения [ , то есть гордость]. Он дает нам средство, чтобы мы могли повиноваться и спастись. Каково же это средство и какова причина презрения? Послушайте, что говорит Сам Господь: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф. 11, 29). Вот как кратко, лишь одним словом, Он показывает нам корень и причину всех зол и средство от них, источник всех благ. Он показывает нам, что именно превозношение заставило нас пасть и что невозможно заслужить милосердие, кроме как противоположным душевным расположением, которое и есть смирение»<sup>221</sup>.

В какой мере гордость является главнейшей причиной грехопадения, в той же мере смирение может являться главнейшей причиной спасения. Так, Иоанн Лествичник пишет: «Если эта единственная страсть [гордости] без содействия другой могла свергнуть с небес, то мы можем спросить себя, не будет ли возможным подняться на небеса одним лишь смирением, без помощи какой-либо другой добродетели»<sup>222</sup>. В любом случае она является условием *sine qua non*<sup>223</sup> спасения<sup>224</sup>. «Без него никто никогда не войдет в брачный чертог», — сказано у преподобного Иоанна Лествичника<sup>225</sup>, который представляет его еще и как «дверь в Царство»<sup>226</sup>. Без него не только невозможно никакое совершенство<sup>227</sup>, но еще и человек остается отделенным от Бога, как это категорически утверждает преподобный Макарий Великий: «Там, где смирения нет, Бога

220. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

221. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 7.

222. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 22, 12. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48.

223. Без которого нет. — Примеч. ред.

224. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 47, 4.

225. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лестница 25, 49.

226. Там же. 25, 30.

227. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; Апостолы 1, 16.

тоже нет»<sup>228</sup>. Так учит и авва Исаия: «Прежде всего нам нужно смирение»<sup>229</sup>. Никакую добродетель невозможно по-настоящему приобрести без него<sup>230</sup>. Никакая добродетель также не может остаться в человеке без него<sup>231</sup>. Авва Феодор утверждает: «У кого нет смирения, тот не исполнил ни одной из заповедей. Ибо без смирения никакая добродетель не угодна Тому, кто их благосклонно принимает, Христу»<sup>232</sup>.

А вот как сказано у святителя Иоанна Златоуста: «Строить на другом основании означает вынести себе приговор: не делать ничего прочного и трудиться напрасно»<sup>233</sup>. Преподобный Исаак Сирин поучает в том же смысле: «Пока человек не сделался смиренным, он не получает платы за собственный труд. Воздаяние получают не за дело, а за смирение. Тот, кто пренебрегает вторым, теряет первое... За смирение дается благодать. Следовательно, воздаяние приходит не от добродетели, не от труда, который человек ради него прикладывает, но от смирения. Если у тебя нет смирения, дело спасения тщетно<sup>234</sup>; дела без [смирения] ни к чему не приведут... Без смирения все дела напрасны, тщетны все добродетели и тщетны все труды»<sup>235</sup>. «Истинного труда не существует без смирения»<sup>236</sup>, и без смирения любая добродетель ложна<sup>237</sup>. Итак, можно сказать вместе со святителем Григорием Великим, что «главное основание добродетели — смирение»<sup>238</sup>. И понятно, почему святые отцы рассматривают смирение как основу, но также и как главу, как мать, как причину всех остальных добродетелей<sup>239</sup>.

В духовном исцелении человека смирение играет значительную роль. Без него «невозможно противостоять злу»<sup>240</sup>. Этим средством более, чем каким-либо другим, человек может быть исцелен от всех своих недугов<sup>241</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник приводит по этому поводу пример Манассии: «Манассия согрешил как никто другой среди людей... Если бы весь мир постился ради него, он

228. Апостолы Агт 2, 279.

229. Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 3, 1. Ср.: Апостолы. Алфавитное собрание. Пимен 49.

230. Ср.: Иоанн Кассиан Риялинин, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 32; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

231. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О распространении Евангелия // PG 51, 312; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 28.

232. Апостолы Агт 2, 319 (прибавление к: Феодор 18).

233. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о перемене имени 4, 6.

234. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

235. Там же. 48.

236. Иоанн Газский, прп. Ответы 277 (274).

237. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Книгу Бытия 35, 7.

238. Григорий Великий, свт. Морали на Иова 27, 46.

239. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; 47, 3; Беседы на Послание к Филиппийцам 5, 2; К Стагирию подвижнику 1, 9.

240. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.

241. Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 63.

не смог бы искупить своего преступления. Но смирение возымело силу исцелить то, что было неизлечимо»<sup>242</sup>. Оно является одним из основных средств, данных Христом людям для того, чтобы они излечивались от духовных болезней. Именно поэтому один из святых отцов дает совет: «Соединим лекарства для души, то есть ... смирение ... Ибо величайший Врач душ, Христос Бог наш, рядом и хочет нас исцелить. Не пренебрежем Им»<sup>243</sup>. Поистине, смирение позволяет человеку получить прощение всех своих ошибок, очиститься от всех грехов<sup>244</sup> и избавиться от всех страстей<sup>245</sup>. Вот как пишет преподобный Иоанн Лествичник: «Против всех страстей, о которых мы говорили, средством является смирение. Те, кто стяжал эту добродетель, победили их всех»<sup>246</sup>. Но без него человек не может победить ни одну<sup>247</sup>. Без него он не может претендовать на достижение чистоты<sup>248</sup>.

Смирение является единственной добродетелью, которая позволяет победить сатану и бесов в духовной брани<sup>249</sup>. Действительно, это единственная добродетель, которую они не способны в себе воплотить<sup>250</sup>. Одна из апофтегм сообщает о том, как бес сказал преподобному Макарию Великому: «Все, что у вас есть, у нас есть тоже. Вы отличаетесь только смирением»<sup>251</sup>. Вот почему оно может считаться единственной добродетелью, которая спасла человека<sup>252</sup>. Смирением человек может сокрушить все козни и ловушки бесов, успешно противостоять всем искушениям, победоносно отражать все нападения врага. Авва Антоний сказал: «Я видел все силки врага, расставленные на земле, и сказал с вздыханием: "Кто же пройдет сквозь эти капканы?" И услышал голос, ответивший мне: "Смирение"»<sup>253</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник, приводя слова из Псалтири, также подчеркивает профилактическую силу смирения: «Смирение — это крепкая защита от врага (Пс. 60, 4). Враг не будет иметь никакого успеха над ним, и сын беззакония не будет более причинять зла ему.

242. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 58.

243. Иоанн Мосх, *блж.* Лут духовный 144.

244. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 48; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 1, 2; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 75; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 76; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 9.

245. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 76; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 20, 204–207; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 9; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 226 (223); 239 (236); Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 75; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о перемене имен 4, 6.

246. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 33.

247. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 46.

248. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 12, 23.

249. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 11. *Прп.* Варсонофий называет его «пламенем для демонов» (Ответы 229 (226)).

250. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 17.

251. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 35.

252. Ср.: Там же. Феодора 7.

253. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 7; Исаия Отшельник, *прп.* О хранении ума 3, 3.

*Посеку пред лицом его врагов его и ненавидящих его поражу* (Пс. 88, 23–24)»<sup>254</sup>. Так же и у другого отца: «Если мы смиренны, то Господь удалит от нас врага и поможет нам во всякое время хранить нашу душу»<sup>255</sup>. Авва Дорофей Газский утверждает: «Оно защищает от любой страсти, от любого искушения... По истине, ничто не имеет такой силы, как смирение»<sup>256</sup>. Тот, кто им обладает, не может пасть, свидетельствует преподобный Варсонофий Великий<sup>257</sup>.

Поскольку смирение очищает человека от всякой страсти и хранит от всех нападений врага, а также поскольку оно дает ему «сердечную силу»<sup>258</sup> и подчиняет ему все, подчиняя его душу Богу<sup>259</sup>, постольку оно позволяет человеку не испытывать страха, боязни и волнения и познать внутреннее умиротворение<sup>260</sup>. Так, преподобный Исаак Сирий пишет: «В смиренном человеке никогда нет никакой суетливости, никакой спешки, никакого смущения, никакой жгучей или пустой мысли. Но все время он пребывает в спокойствии. Если огонь с небес сойдет на землю, смиренный не убоится. Не всякий спокойный человек смиренен, но всякий смиренный человек спокоен... Смиренный всегда в покое, ибо нет ничего, что возмущало бы или волновало его мысли»<sup>261</sup>. Смирение позволяет человеку принимать все испытания и тяготы, которые к нему приходят, не волнуясь из-за них<sup>262</sup>.

Смирение является также матерью бесстрастия<sup>263</sup>, которое, как мы увидим, заключается не только в отсутствии страстей, но также и в обладании всеми добродетелями. Итак, смирение, как мы увидели, есть условие всех добродетелей, оно сообщает им подлинность. Смирение — не только основание, но еще и, наряду с любовью к ближнему, венец духовного здания. Можно сказать, что оно одновременно включает в себя и подразумевает все добродетели. Так, авва Феодор пишет: «Исполнение заповедей — это смирение, в котором почивает Сам Бог»<sup>264</sup>. Кто исполняет заповедь смирения, тот исполняет все заповеди»<sup>265</sup>. И преподобный Исаак Сирий замечает, что оно «собой охватывает всё, вот почему невозможно счесть смиренным всякого»<sup>266</sup>: смирение в своем совершен-

254. *Иоанн Лествичник, прп. Лестница* 25, 26.

255. *Апофтегмы Eth. Pat.* 179.

256. *Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения* 2, 30.

257. *Варсонофий Великий, прп. Ответы* 70 (161).

258. *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические* 81.

259. Там же. 16.

260. *Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен* 82.

261. *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические* 81.

262. *Ср.: Там же; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова* 31, 40.

263. *Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лестница* 21, 32 («именно смирение является матерью совершенного бесстрастия»); 25, 9; 36; *Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова* 20, 204–207 («именно смирение обеспечивает небесное и ангельское бесстрастие»).

264. *Ср. Ис.* 66, 2.

265. *Апофтегмы Agm* 2, 319 (прибавление к: *Феодор* 18).

266. *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические* 20.



стве — это добродетель, которую «получают одни совершенные святые, когда они управили к благу весь подвиг своей жизни... оно достигается только тем, кто достигает совершенства добродетели силой благодати»<sup>267</sup>.

Исцеляя человека от всех страстей и объемля собой все добродетели, смирение позволяет ему обрести изначальную природу, вновь стать подлинным человеком. Как говорит авва Дорофей Газский, оно позволяет ему «снова овладеть собой и вернуться к естественному состоянию»<sup>268</sup>. Тем самым оно позволяет ему вернуться к здоровью. Поэтому святитель Иоанн Златоуст утверждает, что «посредством смирения [душа] становится здоровой»<sup>269</sup>. Смирение является, таким образом, «матерью, корнем, пищей, связью и основанием всех благ»<sup>270</sup>.

Оно, как мы увидели, не только является источником внутреннего мира, но еще и истинной жизнью, духовной радостью, в противоположность гордости, которая была началом смерти и лишения истинного наслаждения<sup>271</sup>. Оно возвышает человека до любви к ближнему<sup>272</sup>, которая, как мы увидим, является вершиной делания (πράξις). Смирение — одно из главнейших условий получения духовного разума<sup>273</sup>. По свидетельству преподобного Исаака Сирина, тот, кто обладает совершенным смирением, «вошел в тайну всех духовных существ, он несет в себе мудрость творения во всей точности и, однако, считает, что не знает ничего... Именно об этом сказано в Священном Писании: смиренным открываются тайны»<sup>274</sup>. Этого Духа откровений удастаиваются получить внутри себя смиренные. Вот почему святыми отцами сказано, что смирение наполняет душу в Божественных созерцаниях»<sup>275</sup>. Смирение позволяет человеку пережить опыт неизреченного света<sup>276</sup>, который делает его причастником Божественной славы<sup>277</sup>. И поэтому вслед за Соломоном, сказавшим: *Смиренному дрых Господь утверждает в славе* (Притч. 29, 23), преподобный Исаак Сирин наставляет: «Спустись ниже самого себя — и ты узришь славу Божию. Ибо там, где есть росток смирения, распространяется слава Божия»<sup>278</sup>. В этом — один из плодов обетования Христа: *Кто унижает себя, тот возвысится* (Мф. 23, 12).

267. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

268. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 10.

269. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам 7, 5.

270. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния апостольские 30, 3. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 21; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 226 (223); Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 7.

271. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 8.

272. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.

273. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 57; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 16.

274. Ср.: Кол. 1, 26; Пс. 50, 8; Притч. 11, 12; 3, 34.

275. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 20.

276. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 27.

277. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 8.

278. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5.

Плоды смирения важны в такой степени потому, что для человека смирение — один из важнейших источников восприятия Божественной благодати<sup>279</sup>, тогда как гордость была одной из важнейших причин ее потери. Поэтому Псалмопевец говорит: *Сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничижит* (Пс. 50, 19), и Сам Господь изрекает устами пророка Исая: *А вот на кого Я призрю: на смиренного* (Ис. 66, 2). *Бог... смиренным дает благодать* (1 Пет. 5, 5; Иак. 4, 6; Притч. 3, 34), — наставляя святые апостолы Петр и Иаков вслед за автором Книги Притчей. Мы видели, что добродетели обладают ценностью именно благодаря смирению. Так что преподобный Исаак Сирий, не колеблясь, говорит, что именно «за смирение дается благодать»<sup>280</sup> и что «впереди благодати бежит смирение»<sup>281</sup>. Это объясняется в особенности тем, что смирение — это признание человеком собственной немощи, собственного ничтожества и вместе с тем всемогущества Божия. Смирением человек отрекается от собственной воли и таким образом становится полностью проницаемым для действия Божественной воли. Он перестает быть привязанным к самому себе и открывается благодати, которую спрашивает в молитве и которой стремится быть достойным через исполнение Божественных заповедей. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Даже если душа имеет все добродетели, то из любви к Богу ей привычно ничего не приписывать себе самой, но все усваивать Богу. И тогда Господь, в Свою очередь, внимая здравую и прямолюте разумения и знания такой души, дает ей всё»<sup>282</sup>.

Именно по этой последней причине смирение, наряду с любовью к ближнему, является добродетелью, которая более всего соединяет человека с Богом<sup>283</sup>.

279. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 2, 29; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 21, 32; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Толкование на 9-й Псалом 6; *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 214 (141).

280. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 37.

281. Там же. 73.

282. *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 123.

283. Ср.: *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 1, 11; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 48; 20; *Макарий Египетский, прп.* 150 глав 86.

## ЧАСТЬ ШЕСТАЯ

---

ВОССТАНОВЛЕННОЕ ЗДОРОВЬЕ

## ГЛАВА 1

# БЕССТРАСТИЕ

Когда человек победил все страсти и на их место водворил все добродетели, тогда он достигает бесстрастия (ἀπάθεια)<sup>1</sup>, которое, таким образом, является «цветом делания (πράξις)»<sup>2</sup> или еще плодом исполнения заповедей<sup>3</sup>, в чем и заключается praxis.

Итак, «исполнением заповедей дух освобождается от страстей»<sup>4</sup> и соответственным образом приобретает добродетели. Так что бесстрастие можно описать, согласно этимологическому значению слова, не только как состояние души, чуждое страстям, но и как состояние, проистекающее из обладания всеми добродетелями. Следовательно, мы придем к рассмотрению бесстрастия в обоих аспектах.

Необходимо отличать истинное бесстрастие от его формы, при которой люди считают, что достигли бесстрастия, потому что все страсти в них исчезли, но неосознанно они остаются подверженными тщеславию и гордыне, которые вводят их в заблуждение относительно их состояния. В этом мнимом бесстрастии, как пишет Евагрий, «тщеславие, сопровождаемое гордостью, пользуется исчезновением остальных демонов, чтобы увлечь монаха к гибели»<sup>5</sup>. Истинное же бесстрастие можно распознать по тому, что оно, напротив, сопровождается «смирением, сокрушением, слезами, бесконечной жадью Бога и безмерным рвением к [духовному] труду»<sup>6</sup>. Если говорить проще, то человек может заблуждаться, считая себя бесстрастным, оттого, что его страсти им не осознаны и нет объектов, способных вызвать их проявление. Преподобный Максим Исповедник пишет

1. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 1; 89.
2. Евагрий Понтийский. *Практик* 81.
3. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 77.
4. Там же. 1, 94.
5. Евагрий Понтийский. *Практик* 57.
6. Там же.

об этом так: «При условии отсутствия объекта страстей, они могут вовсе не докучать человеку. Он может обладать неполным бесстрастием. Стоит появиться предмету страстей, как они тут же начинают раздирать дух... не воображай, что обладаешь совершенным бесстрастием, когда рядом нет предмета страсти. Если ты остаешься невозмутимым по отношению к нему, когда он появляется, а также по отношению к воспоминанию о нем, тогда знай, что ты достиг его пределов»<sup>7</sup>.

## 1. БЕССТРАСТИЕ КАК ПОДАВЛЕНИЕ ВСЯКОГО ГРЕХА

Истинное бесстрастие — это прежде всего состояние, возникшее благодаря подавлению всякого греха в поступках, а глубже — всякой страсти, всякого движения, всякого желания, всякого помысла, всякого воспоминания, всякого страстного образа, а также всякого представления, которое привязывает человека к миру и тем самым отдаляет от Бога<sup>8</sup>.

Бесстрастие не означает того, что у человека более не будет искушения поступить дурно, он все еще будет искушаем бесами, и даже сильнее, чем прежде, — так будет происходить до самой его смерти<sup>9</sup>. Но теперь, благодаря силе, полученной от Бога, человек обладает способностью сопротивляться всем искушениям, отражать все бесовские нападения и не уязвляться ими. Вот что пишет блаженный Диадок: «Бесстрастие состоит не в том, чтобы не быть искушаемым от бесов, ибо тогда мы должны будем, по слову апостола, *выйти из мира сего* (1 Кор. 5, 10), а в том, чтобы оставаться неприступным, когда они на нас нападают». Затем он уподобляет бесстрастного человека воину в доспехах, который, стоя под градом стрел, остается невредимым, ибо хорошо защищен<sup>10</sup> добродетелями<sup>11</sup>. По словам Евагрия, «добродетели не ставят предел бесовским нападениям, но хранят нас невредимыми»<sup>12</sup>.

В действительности бесы имеют власть над человеком лишь в той мере, в какой обретают в нем вождение, соответствующее их внушениям<sup>13</sup>. Однако де-

7. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 53; 54.

8. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 62; О различных лукавых помыслах 15; Василий Великий, *свт.*, цитируемый в: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 86; Изречение свт. Василия Великого в книге: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 86; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 5; Вопросы-ответы к Фалассию 55 // PG 90, 544C; 565 BC; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 89; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 33; 87; Нравственные слова 4, 21–24; 6, 264.

9. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 36; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 57.

10. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 98.

11. Ср. Еф. 6, 13–17.

12. Евагрий Понтийский. Практик 77.

13. Ср. Иак. 1, 15–16.

ление (πράξις) постепенно снижает это вожделение и в итоге окончательно его подавляет. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «Сила бесов становится меньше, когда исполнение заповедей ослабляет в нас страсти. Она сокрушается, когда наконец, благодаря бесстрастию, эти страсти исчезают из души. Ибо они более не обретают в ней сочувствия, которое служило им основой для нападений. Несомненно, в этом смысл стиха из Псалтири: *Изнемогут и погибнут они от лица Твоего* (Пс. 9, 4)»<sup>14</sup>.

Когда человек достигает совершенного бесстрастия, ему больше не приходится сражаться с бесами в собственном смысле слова, ибо, даже если они будут продолжать нападать на него, он уже обратил их в бегство, полностью победил, подчинил себе и предал смерти<sup>15</sup>. Бесстрастие делает тех, кто им обладает, «неприступными для врагов»<sup>16</sup>. И поэтому для бесстрастного «бесовские козни являются лишь смехотворной игрой», по словам преподобного Иоанна Лествичника<sup>17</sup>. Еще следует отметить, что в состоянии совершенного бесстрастия человек даже не замечает появления и исчезновения бесов вокруг себя: «Признаком святого бесстрастия я считаю возможность сказать: “Когда лукавый удаляется от меня, я его не замечаю”<sup>18</sup>. Я не знаю ни того, как он пришел, ни почему он ушел, но я полностью нечувствителен ко всему этому, ибо полностью пребываю в единстве с Богом и пребуду таким всегда»<sup>19</sup>. Преподобный Макарий Великий пишет так же: «Без сомнения, враг борет [христиан], но они пребывают рядом с Божеством, они облеклись в силу и покой свыше и не беспокоятся о войне»<sup>20</sup>.

Бесстрастие не означает, что человек не имеет более возможности творить зло, но означает, что он уже более к этому не склонен, ибо попечение о благе отгоняет от него попечение о зле, а добродетели делают его слепым по отношению к страстям<sup>21</sup>. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «Бесстрастие — это мирное состояние души, в котором душа лишь с большим трудом склоняется ко злу»<sup>22</sup>.

Бесстрастие не означает, что человек более не сталкивается со страстями, но, напротив, что он имеет силу им противиться<sup>23</sup>, повелевает ими и полностью себе подчиняет. «Бесстрастный ум — такой, который возобладал над страстями», —

14. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 22.

15. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 135–138; Евагрий Понтийский. Практик 60.

16. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 787–788.

17. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 29, 1.

18. Ср. Пс. 100, 4.

19. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 29, 9.

20. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 16, 14. Ср.: Там же. 16, 15.

21. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 62; Тертуллиан. Апология 46, 11.

22. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 36.

23. Ср.: Апофтегмы. Анонимное собрание 35.

пишет преподобный Никита Стифат<sup>24</sup>. А преподобный Исаак Сирин на вопрос о том, что такое человеческое бесстрашие, отвечает: «Бесстрашие не в том, чтобы не чувствовать страстей, а в том, чтобы не принимать их. Страсти истощаются, подавляются числом и разнообразием явных и скрытых добродетелей, которые стяжали подвижники. Они не могут с легкостью восстать против души... Когда приходят страсти, тогда ум сразу отторгается от связи с ними внимательным разумением из глубины ума. И тогда страсти оставляют его и не могут ему ничего сделать, как сказал об этом блаженный Марк. Разум, который благодатью Божией творит дела добродетели и приближается к познанию, вовсе не ощущает того, что есть злого или безрассудного в душе»<sup>25</sup>.

В том же духе выдержано высказывание святителя Иоанна Златоуста: «Тот, кто предал себя Богу... властен над гневом, завистью, скупостью, наслаждением и над всеми другими пороками. Он непрестанно исследует и обдумывает средства, какими может не позволить своей душе подчиниться постыдным страстям, а разуму поработиться невыносимой тирании, но всегда держится умом над всем этим»<sup>26</sup>. Он, по словам преподобного Иоанна Лествичника, «царь в [своем] сердце»<sup>27</sup>. Это же утверждение мы встречаем и у святителя Иоанна Златоуста, видящего именно в этом истинное царствие, к которому призван всякий человек: «Ибо истинный царь — тот тот, кто повелевает... всеми страстями, кто подчиняет всё заповедям Божиим, кто хранит ум свободным и не позволяет тирании похотей господствовать в своем сердце»<sup>28</sup>. Можно еще сказать, что бесстрашие — это скорее не смерть страстей, а смерть человека для страстей<sup>29</sup>. Оно соответствует тому, что святые отцы часто называют «смертью для мира»<sup>30</sup>, итогом распятия, которое представляет собой делание и которое они рассматривают как неперемненное условие спасения<sup>31</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов задает вопрос: «Тот, кто умер для мира, ибо в этом крест... тот, кто умертвил свои земные члены... до такой степени, что стал неприступен для любой страсти и любого дурного желания, как сможет он воспринять малейшее страстное ощущение, или испытать движение похоти, или, наконец, дрогнуть в своем сердце?»<sup>32</sup>

Эта смерть для мира подразумевает безразличие (*αδιαφορία*) к мирским вещам, совершенную непопечительность (*ἀμεριμνία*) и полную нечувствитель-

24. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 92.

25. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 81.

26. Иоанн Златоуст, *свт.* Сравнение отшельника с царем 1.

27. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 43.

28. Иоанн Златоуст, *свт.* Сравнение отшельника с царем 2.

29. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 49.

30. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 20–21; Апофтегмы Eth. Coll. 13, 45.

31. См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 23.

32. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 352–359.

ность (*ἀναισθησία*) по отношению к ним. Эти термины, поняты в положительном смысле<sup>33</sup>, появляются часто в устах или из-под пера святых отцов для обозначения состояний, близких к бесстрастию<sup>34</sup>. Для бесстрастного порицание становится сходным с похвалой, бесчестие — с почестями, бедность — с богатством, нужда становится сходной с изобилием<sup>35</sup>, боль — с наслаждением<sup>36</sup>, печаль — с радостью<sup>37</sup>. «Плотские предметы [для него] — как посторонние»<sup>38</sup>. Но это не означает, что бесстрастие — это безразличие или нечувствительность по отношению к ближнему<sup>39</sup>, тогда оно было бы страстью. Далее мы увидим, что, напротив, оно является источником истинной любви к ближнему во всех смыслах этого понятия. Это также не означает, что бесстрастие является безразличием по отношению к самим предметам. Далее будет понятно, что оно приводит равным образом и непосредственно к естественному созерцанию, которое представляет собой созерцание духовных смыслов (*λόγοι*) вещей.

В действительности бесстрастие — это такое состояние, в котором человек не прекращает с необходимостью рассмотрения предметов, но перестает, размышляя о них, иметь к ним какую-либо привязанность и страстное желание и показывает себя полностью невозмутимым перед ними, нисколько ими не впечатляясь. «Если ум... созерцает вещи со спокойствием, то это служит доказательством бесстрастия», — пишет Евагрий<sup>40</sup>. «Как зеркало не может запятнаться изображениями тех, кто в него смотрелся, так и бесстрастная душа остается незапятнанной земными вещами»<sup>41</sup>. Тот, кто бесстрастен, остается непоколебимым не только перед лицом объектов, но и перед воспоминаниями о них. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет: «Не воображай, что обладаешь совершенным бесстрастием, когда рядом нет объекта. Если ты будешь хранить спокойствие по отношению к нему, когда он появится, а также по отношению к воспоминанию об объекте, тогда знай, что ты приблизился к его»<sup>42</sup> границам»<sup>43</sup>. Об этом сказано и у Евагрия: «Душа, обладающая бесстрастием, — не та, которая не испытывает никаких страстей по отношению

33. Эти состояния являются добродетельными только по отношению к миру. Их проявление по отношению к Богу и к ближнему является страстью.

34. О близости понятий *ἀμετρίαια* и *ἀπάθεια* см.: *Hausherr I. Hésychasme et prière. Rome, 1966. P. 166; 216–221.*

35. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 20; Там же. Ам 166, 4.

36. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260D; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 92.

37. Ср.: Апофтегмы Ам 166, 4.

38. Там же.

39. Ср.: Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 128.

40. Евагрий Понтийский. Практик 64.

41. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 64.

42. Совершенного бесстрастия. — *Примеч. ред.*

43. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 54.



к вещам, но та, которая пребывает невозмутимой при воспоминании о них»<sup>44</sup>. Бесстрастный остается равно невозмутимым перед изображениями вещей<sup>45</sup>: представляются ли они ему в состоянии бодрствования или во сне, эти образы являются для него «чистыми и не вызывающими смущения»<sup>46</sup>. Быть бесстрастным не означает прекратить связь с предметами и представлениями (кроме как в чистой молитве и чистом богосозерцании), но означает иметь отныне с объектами отношения, лишённые всякой страсти, и обладать вещами только как «простыми и чистыми представлениями»<sup>47</sup>, то есть лишёнными какого бы то ни было дополнительного страстного смысла и не пробуждающими более никакого желания, никакой привязанности, никакого движения плотского порядка.

Уточняя, что «дружественный Богу ум борется не с предметами и не с их представлениями, но со страстями, которые с этими представлениями связаны»<sup>48</sup>, преподобный Максим Исповедник пишет: «Показатель высокого бесстрастия — возникновение в душе представлений вещей в их простоте, будь то наяву или во сне»<sup>49</sup>. В этом последнем случае одним из признаков бесстрастия является отсутствие сновидений, содержание которых было бы связано с какой бы то ни было страстью. Если же это не так, то «мы больны»<sup>50</sup>, ибо сновидения, сопровождаемые желанием и наслаждением, свидетельствуют о том, что еще не исцелена вожделевательная часть души, а кошмары или сновидения, сопровождаемые страхом, свидетельствуют, в свою очередь, о недуге раздражительной части<sup>51</sup>. Следовательно, надо продолжать «прибегать к вышеуказанным средствам»<sup>52</sup>. Итак, в целом «доказательством бесстрастия является то, что ум... пребывает спокойным в сновидениях»<sup>53</sup>.

Наличие только бесстрастных представлений подразумевает, что человеку удалось разделить страсти и их представления: «Вся борьба, которую монах ведет с бесами, — пишет преподобный Максим Исповедник, — направлена на то, чтобы отделить страсти от представлений: в противном случае невозможно оставаться бесстрастным по отношению к вещам»<sup>54</sup>. Страстное представление — это помысел, состоящий из представления и страсти. Отделим страсть

44. *Евагрий Понтийский. Практик* 67.

45. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 91.

46. Там же. 1, 89. Ср.: *Евагрий Понтийский. Практик* 56: «Доказательства бесстрастия мы познаем в помыслах днем и в снах ночью».

47. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 97.

48. Там же. 3, 40. Ср.: Там же. 3, 53.

49. Там же. 1, 93.

50. *Евагрий Понтийский. Практик* 54.

51. Там же.

52. Там же.

53. Там же. 64. См. также: *Климент Александрийский. Строматы* 4, 22; *Фалассий Ливийский, прп.* Сотницы 1, 54.

54. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 3, 41.

от представления — останется только простая мысль<sup>55</sup>. Отсутствие страстных представлений свидетельствует о более высокой ступени бесстрастия, нежели та, на которой было лишь отсутствие страсти по отношению к самим вещам<sup>56</sup>.

Можно рассудить, вместе с преподобным Максимом, что на самом высоком уровне бесстрастие состоит еще и в устранении самых простых мыслей и характеризуется «полным очищением самого простого представления»<sup>57</sup> и «полным отсечением всех чувственных представлений, проходящих через сознание»<sup>58</sup>. Это может показаться чрезмерным, поскольку простые мысли не являются страстными помыслами, но суть «мысли безгрешные», которые, как таковые, не мешают бесстрастию в строгом смысле слова<sup>59</sup>. Но это также может быть оправдано, ибо простые мысли, если они не плохие, тем не менее поддерживают человека во взаимоотношениях с миром и таким образом представляют собой препятствие к совершенному единению с Богом<sup>60</sup>. Эта высшая ступень бесстрастия, впрочем, находится вне области делания, на уровне богопознания<sup>61</sup>, и представляет собой «совершенное бесстрастие», которым обладают совершенные. На этой последней ступени бесстрастия человек «вознес свой ум выше творений»<sup>62</sup> и оказался отделенным от зримых и доступных ощущениям вещей<sup>63</sup>.

В частности, это касается состояния чистой молитвы, которое, как мы увидим в дальнейшем, является особой формой созерцания: в этом состоянии человек отбросил не только всякую привязанность к миру и всякий страстной помысел, подразумевающий забвение о Боге, но и всякую простую мысль, создающую препятствие для чистого памятования о Боге. Пресвитер Илия Экдик отмечает, что «бесстрастные познают в молитве великую тишину и крайнюю свободу от представлений и помыслов»<sup>64</sup>. А вот что пишет преподобный Максим Исповедник: «Когда во время молитвы никакое воспоминание о мире не смущает твой ум, тогда знай, что ты более не находишься вне области бесстрастия»<sup>65</sup>, и в другом месте: «Когда в момент молитвы ум твой постоянно пребывает без материи и формы, тогда знай, что ты достиг полной

55. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 43.

56. Там же. 1, 91.

57. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 55 // PG 90, 544 C.

58. Там же.

59. Ср., например: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 55.

60. См. ниже.

61. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 55 // PG 90, 544 C.; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 1; 89.

62. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 29, 2.

63. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 33; Евагрий Понтийский. Практик 66.

64. Илия Экдик. Главы познавательные 76.

65. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 88. Ср.: Там же. 3, 95.

меры бесстрастия»<sup>66</sup>. Действительно, именно на высшей ступени бесстрастия простые мысли отсутствуют в уме, в котором остается место лишь для молитвы. Но следует подчеркнуть, что бесстрастие может быть истинным на этом уровне лишь тогда, когда пройдены его низшие ступени, полное отсутствие мыслей имеет постоянный характер (как, впрочем, указывает преподобный Максим Исповедник в вышеприведенных фрагментах) и, соответственно, постоянна и чистая молитва. Ибо можно с легкостью на время вытеснить мысли посредством несложной техники умственной концентрации, но при этом страсти, подспудные и неосознанные, останутся, поэтому стоит напомнить, что бесстрастие состоит прежде всего в состоянии чистоты. Это состояние наступает тогда, когда богочеловеческой аскезой<sup>67</sup> все страсти, движения и страстные помыслы полностью вытесняются из души<sup>68</sup>. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов уточняет: «Те, которые еще удерживаются незначительным вождением, даже каким угодно, по отношению к миру и его делам, находятся еще на огромном расстоянии от его [бесстрастия] врат»<sup>69</sup>.

## 2. БЕССТРАСТИЕ КАК ОБЛАДАНИЕ ПОЛНОТОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ

Предыдущие замечания не должны тем не менее заставить нас забыть, что бесстрастие соответствует также состоянию человека, обладающего всеми добродетелями. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Добродетели — это украшение бесстрастия»<sup>70</sup>, и еще: «Душа обладает бесстрастием, когда добродетели стали для нее второй природой»<sup>71</sup>. В другом месте он уточняет: «Бесстрастие не является совершенным, если мы небрежем об одной добродетели, какой бы она ни была»<sup>72</sup>.

66. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 42.

67. То есть трудами подвижника и действием Божественной благодати. — *Примеч. пер.*

68. Бесстрастие до такой степени отождествляется с чистотой, что некоторые святые отцы для его обозначения пользуются исключительно словом «чистота». Так, например, *прп.* Иоанн Кассиан, для которого характерно давать транскрипцию основных греческих аскетических терминов, использует не слово *ἀπάθεια*, ни его латинский эквивалент *impassibilitas*, а термин *puritas* или же *tranquillitas mentis*. Разумеется, это объясняется и историческими причинами, поскольку известно, что блаженный Иероним в ходе полемики с пелагианами яростно нападал на понятие *ἀπάθεια*, что повлекло за собой исключение последнего из латинской аскетической традиции. См.: *Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // Évangile le Pontique. Traité pratique. Paris, 1971. SC 170. P. 98–100, 103–110; Barty G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. T. 1. Paris, 1953. Col. 727–746. Большинство святых отцов все же пользуются обоими терминами, не делая различия (см., например: *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово 98; *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования 7, 1).*

69. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 21–24.

70. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 29, 1.

71. Там же. 29, 8.

72. Там же. 29, 12.

Мы увидели, что духовное обращение человека, благодаря которому происходит исцеление, требует не только удерживать себя от зла, но еще и творить добро. В этом смысле добродевание является необходимым дополнением к подавлению страстей. И поэтому преподобный Иоанн Лествичник видит в бесстрастии, которое заключается в обладании добродетелями, более высокую ступень по сравнению с бесстрастием, которое состоит в отсутствии страстей: «Есть некто бесстрастный, и есть тот, кто обладает еще большим бесстрастием. Первый сильно ненавидит зло, а второй обладает непостижимым сокровищем добродетелей»<sup>73</sup>. «Одно дело — бездействие членов тела и самих страстей души, иное — стяжание добродетелей», — пишет в том же смысле преподобный Симеон Новый Богослов<sup>74</sup>. Святой, широко развивая эту тему, точно показывает расстояние, которое отделяет совершенную ступень каждой добродетели от простого отсутствия соответствующей страсти<sup>75</sup>.

Но, с другой стороны, поскольку добродетели изгоняют страсти, водворяясь на их месте, можно сказать, что бесстрастие, указывая на отсутствие страстей и нечувствительность к ним, является плодом добродетелей<sup>76</sup>. И поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Тяжкий труд добродетели в награду приносит бесстрастие»<sup>77</sup>. Именно по мере обладания добродетелями человек перестает быть склонным ко злу<sup>78</sup> и привязанным к миру и остается невредимым перед нападками бесов<sup>79</sup>. Именно «добродетели освобождают ум от страстей»<sup>80</sup>, именно «добродетели очищают душу» и хранят ее в чистоте<sup>81</sup>.

Тот факт, что добродетели являются не только источником бесстрастия, но тем, что образует его по существу, показывает нам, что бесстрастие — не чисто негативная реальность и уж тем более не «пассивное состояние души, предполагающее омертвление страстной части», как подчеркивает святитель Григорий Палама<sup>82</sup>, не даже бездействие ее сил и способностей. В действительности бесстрастие является состоянием, при котором человеку удастся полностью отвратить от мира сего силы души, перестать давать им плотское применение, более не использовать их для совершения зла, полностью повернуть их к Богу,

73. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 29, 5.

74. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 67–69. См. также: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 87; 94.

75. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 71–138.

76. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57; 62; Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 11.

77. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 34.

78. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 21.

79. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 77.

80. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 44.

81. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 85.

82. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 21.

чтобы использовать духовно и целиком во благо. Таким образом, бесстрастие не означает, что вожделевательная и раздражительная части души<sup>83</sup> умирают, но лишь то, что они умирают для мира, дабы, вновь обратившись к Богу, вести новую жизнь, полностью посвященную Ему.

Именно это многократно отмечает святитель Григорий Палама: он пишет о том, что речь идет об умерщвлении дурных страстей, «а не энергий Духа, проявляющихся посредством тела, и не Божественных и блаженных страстей, и не тех способностей души, которым природой предназначено порождать эти страсти»<sup>84</sup>. «Я считаю очевидным тот факт, что у бесстрастных людей страстная часть души всегда жива и действует ради блага и что они ее не умерщвляют», — замечает он<sup>85</sup>. А в другом месте он объясняет это более подробно: «Бесстрастие состоит не в том, чтобы умертвить страстную часть, но в том, чтобы привести ее от зла к добру и направить, в самом ее устройении, к божественному, полностью отвратив от зла и обратив к добру. Для нас бесстрастный человек — тот, кто не имеет более никаких дурных привычек и полон добрых; тот, кто замечен добродетелями (как страстные люди выделяются дурными наслаждениями); тот, кто подчинил свои раздражительные и вожделевательные устремления, исходящие от страстной части души, способностям к познанию, суждению и умозаключению той же самой души (так же, как страстные люди подчиняют свой разум страстям). Ибо именно дурное применение сил души порождает мерзкие страсти... Но если пользоваться ими подобающим образом... то можно стяжать соответствующие добродетели при помощи страстной части души, которая станет действовать сообразно той цели, которую предполагал Бог, создавая ее: с вожделевательной составляющей можно объять любовь к ближнему, с раздражительной частью — взять на себя терпение. Итак, не тот, кто умертвит страстную часть души (ибо тогда не будет в нем ни движения, ни действия к тому, чтобы достичь обожения, общения с Богом и расположения ума к божественному), но тот, кто подчинит ее, чтобы через послушание уму, которому по природе принадлежит первенство, идти подобающим образом к Богу и стремиться к Нему»<sup>86</sup>.

Таким образом, бесстрастие есть смерть для мира ради жизни в Духе<sup>87</sup>. Оно является нечувствительностью по отношению к явлениям этого мира ради того, чтобы в полной мере чувствовать явления духовные и божественные. Именно это заставило Евагрия произнести поразительные слова: «Духовная

83. Этой точки зрения придерживается Евагрий. См.: *Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // Évangile le Pontique. Traité pratique*. P. 106.

84. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 22.

85. Там же. 2, 2, 24.

86. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

87. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 20–22.

чувствительность есть бесстрастие разумной души, произведенное Божественной благодатью»<sup>88</sup>. Бесстрастный человек отрезан от мира ради того, чтобы быть «полностью соединенным с Богом»<sup>89</sup>. Он уже живет не сам, ради того чтобы жил в нем Христос<sup>90</sup>. Все способности, возможности, силы, энергия бесстрастного человека не согласованы с этим миром ради полного согласия с Богом, полного подчинения Его воле: «Тот, кому даровано это состояние, будучи еще во плоти, становится обителью Бога. И Бог управляет всеми его словами, делами и мыслями», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>91</sup>. А преподобный Никита Стифат отмечает, что бесстрастием Христос «царствует во всех способностях нашей души» и «Его воля творится над нами, как на небесах»<sup>92</sup>.

Итак, бесстрастие является кульминационной точкой духовного обращения человека, благодаря которому, как мы это показали, совершается его возвращение к здоровью. Вот почему святые отцы понимали бесстрастие как здоровье человека. «Бесстрастие — это здоровье души», — пишет Евагрий<sup>93</sup>, как и авва Фалассий говорит: «Здоровье души — в бесстрастии»<sup>94</sup>. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что душа, достигая бесстрастия, «осознает свое доброе здоровье»<sup>95</sup>.

Бесстрастие является духовным здоровьем человека потому, что соответствует состоянию, в котором человек свободен от страстей и, следовательно, исцелен от всех духовных болезней, а также состоянию, в котором он обладает всеми добродетелями, лежащими в основе здоровья; еще потому, что все способности и возможности бесстрастного человека перестают проявляться патологическим образом в страстях, а обретают в добродетелях применение, которое соответствует их истинному предназначению, согласному с их природой. Бесстрастный человек вновь обретает собственную природу, освобождается от своего прежнего отчуждения и вновь обретает себя, восстанавливает свою подлинную изначальную сущность, ибо по природе он бесстрастен и сотворен Богом как добродетельный<sup>96</sup>. Авва Дорофей отмечает, что «были друзья Божии, которые после святого Крещения не только отреклись от страстных дел, но пожелали победить сами страсти и стать бесстрастными... намереваясь очиститься от *всякой скверны плоти и духа*, по слову апостола

88. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 37.

89. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 9.

90. Ср.: Гал. 2, 20; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 11; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 254–255; 6, 350–359.

91. Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 10.

92. Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 91.

93. Евагрий Понтийский. Практик 56. Ср.: Там же. 55; Толкование на 114-й Псалом 7.

94. Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2.

95. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 89.

96. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 82; 83.

(2 Кор. 7, 1), и зная, что душа очищается именно через соблюдение заповедей и что ум, тоже очищенный, обретает зрение и возвращается к своему естественному состоянию»<sup>97</sup>. Об этом же пишет святитель Григорий Нисский: «Те, которые приведут свою жизнь в согласие с очищением Крещения, продвинутся по направлению к тому, что составляет глубину их существа. Итак, с чистотой тесно связано бесстрашие»<sup>98</sup>. «Ум действует в соответствии с природой, когда держит страсти в подчинении», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>99</sup>, который также замечает, что душа «действует согласно своей природе, когда ее страстные силы, [то есть] раздражительная и вожделевательная, перед лицом вещей и их изображений пребывают в мире»<sup>100</sup>, с одной стороны, и полностью обращены к Богу, с другой<sup>101</sup>. Преподобный Никита Стифат тоже отмечает, что бесстрашие «возвращает силам души их естественную направленность»<sup>102</sup>.

Значит, можно сказать, что бесстрашие позволяет человеку вновь обрести совершенство своей природы, прийти в возраст совершенного человека во Христе<sup>103</sup>. Ибо, как пишет Евагрий, «совершенная душа та, чья страстная сила действует в согласии с природой»<sup>104</sup>. Это же говорит другими словами преподобный Максим Исповедник: «Душа является совершенной, когда ее страстная сила полностью обращена к Богу»<sup>105</sup>. Эту формулу слово в слово повторяют святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы<sup>106</sup>.

Бесстрашием человек возвращает себе свободу, ибо он не только не подчиняется более страстям и страстным движениям, желаниям и помыслам<sup>107</sup>, но еще и без принуждения склоняется к добру, а в этом, как мы видели, и заключается истинная свобода. Так, авва Дорофей отмечает, что бесстрашие позволяет человеку быть «совершенно свободным и вольным»<sup>108</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов определяет бесстрастного человека как «того, кто получил от Бога радость свободы Духа»<sup>109</sup>. Свобода до такой степени связана с бесстрашием, что многие из святых отцов часто используют слово «свобода» (ἐλευθερία)

97. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 11.

98. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово 35.

99. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 45.

100. Там же. 3, 35.

101. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 98; Евагрий Понтийский. Практик 87; Умозрительные главы 4, 73.

102. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 1, 89.

103. Ср.: Еф. 4, 13; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 364 и далее.

104. Евагрий Понтийский. Практик 3, 16.

105. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 98.

106. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, *свв.* Метод и точное правило 66.

107. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Сравнение отшельника с царем 1; 2.

108. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 1, 20.

109. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 230–232. Ср.: Там же. 4, 200–203.

для обозначения бесстрастия<sup>110</sup> и многие переводчики без колебаний передают слово ἀπάθεια выражением «внутренняя свобода»<sup>111</sup>.

Бесстрастие, помимо того что дает человеку истинную свободу, утверждает в его душе подлинный мир, воцаряет в сердце мир Божий<sup>112</sup>. Духовные тишина (ἡσυχία) и безмятежность (ἀνάπαυσις) действительно являются основными характеристиками бесстрастия, так что даже часто служат для его обозначения<sup>113</sup>. Поэтому Евагрий определяет бесстрастие как «спокойное состояние разумной души»<sup>114</sup>, преподобный Максим Исповедник — как «состояние мира»<sup>115</sup>, а преподобный Никита Стифат — как «мирное состояние духа»<sup>116</sup>. Здоровье, созданное бесстрастием, в какой-то мере связано с этим состоянием тишины, невозмутимости и мира, что дало возможность Евагрию написать: «Как больной возвращается к здоровью, так душа возвращается к своему покою»<sup>117</sup>. Преподобный Исаак Сирий говорит: «Мир — это совершенное здоровье совести»<sup>118</sup>.

Действительно, бесстрастный человек «в глубине души держит свои страсти в полном покое»<sup>119</sup>, «хранит мир душевный перед лицом множества представлений»<sup>120</sup> и внутренне уже более не подчиняется патологическому возмущению, которое было их следствием. С другой стороны, бесстрастие как отсутствие страстей означает конец всех конфликтов и противоречий, прежде порождавшихся страстями в душе, а поскольку оно соответствует обладанию добродетелями, постольку водворяет на их месте согласие и внутреннюю гармонию, связанные именно с добродетелями. «Ничто обычно не приносит мир в такой степени, — пишет святой Иоанн Златоуст, — как обладание добродетелью, которая изгоняет из нашего

110. См., например: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 1, 1; *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Нравственные слова 4, 198; 6, 36–38.

111. В частности, Ж. Пегон в своем переводе «Глав о любви» преподобного Максима Исповедника, (*Maxime le Confesseur. Centuries sur la charité / J. Pegon. Paris, 1945 (Sources chrétiennes 9)*).

112. Ср. Кол. 3, 15.

113. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Практик 73; Умозрительные главы 4, 44. Прп. Иоанн Кассиан, не употребляющий ни термина ἀπάθεια, ни impassibilitas, часто пользуется выражением “tranquillitas mentis” (спокойствие ума). Но мир, покой, безмятежность сами по себе не могут в достаточной мере характеризовать бесстрастие. По этой причине у Иоанна Кассиана это понятие передается и множеством других выражений, но главным образом “puritas mentis” (чистота ума). Подобное уточнение необходимо, потому что человек мог бы при помощи психотехники достичь определенного внутреннего мира (который все же не будет истинным миром), не будучи при этом поистине ἀπαθής, не будучи вместе с тем чистым и добродетельным. Отметим, впрочем, что ἡσυχία подразумевает различные формы и степени, и именно ее высшей степени соответствует бесстрастие (см.: *Hausherr I. Hésychasme et prière. Rome, 1966. P. 163 и далее*).

114. *Евагрий Понтийский*. Мысли (Evagriana / Ed. J. Muyldermans. Muséon. Paris, 1931. P. 38).

115. *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 1, 36; 44. Ср.: Там же, 2, 87.

116. Ср.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 1, 89.

117. *Евагрий Понтийский*. Толкование на 114-й Псалом 7.

118. *Исаак Сирий*, *прп.* Слова подвижнические 58.

119. *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 2, 98.

120. Там же, 2, 87.



сердца страсти вместе со смутой, порожденной ими, и не позволяет человеку воевать против самого себя»<sup>121</sup>. Как говорит преподобный Никита Стифат, бесстрастие «подчиняет и умиряет то, что было разделено»<sup>122</sup>, и воссоединяет это, ибо полагает конец разделению и рассеянию помыслов, желаний и ощущений человека, повреждению его способностей, привязанных к плоти страстями<sup>123</sup>, чтобы заставить их приблизиться в добродетелях к единственной цели, способной их воссоединить, — к Богу. Бесстрастие означает конец земных скитаний ума: «Ум рассеивается, когда страстен, то есть когда он постоянно удовлетворяет любой род желаний. Но когда он становится бесстрастным, тогда воздерживается от блуждания»<sup>124</sup>. В противоположность этому бесстрастие означает его постоянную сосредоточенность на духовной реальности и его возвращение в сердце, от которого он когда-то отделился. Так, преподобный Иоанн Лествичник говорит: «Под бесстрастием я понимаю не что иное, как небо ума, воцарившегося в сердце»<sup>125</sup>, — в сердце, вновь ставшем, благодаря очищению от страстей и стяжанию добродетелей, местом, где человек вновь обретает Бога.

Стяжав бесстрастие, человек становится причастником основного Божественного свойства. По этой причине преподобный Иоанн называет двадцать девятую ступень своей «Лествицы»: «О божественном бесстрастии, подражающем Богу». Бесстрастием человек обретает подобие Божие<sup>126</sup>. И если он может стать бесстрастным, то только в силу соответствия природе, которую Бог при сотворении дал тому, кого создал по Своему образу и подобию<sup>127</sup> и кто призван стать богом по благодати<sup>128</sup>. Свойства бесстрастия, уподобляющие человека Богу, — это не только отсутствие всяческой страсти по отношению к чувственной реальности<sup>129</sup> и обладание добродетелями, но также свобода и неизменность<sup>130</sup>. Так, преподобный Максим Исповедник замечает, что бесстрастный человек умом «пришвартовал все силы души к незыблемой божественной свободе»<sup>131</sup>, что «отныне он целиком принадлежит неизменному Благу, постоянному и всегда равному самому себе в силу самой своей природы», и что «вместе с этим Благом он остается полностью неизменным»<sup>132</sup>.

121. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 4-й Псалом 11.

122. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 91.

123. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 31, 6.

124. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 85.

125. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 29, 1.

126. Климент Александрийский. Строматы 2, 20, 103, 1.

127. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 82.

128. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 6, 193 и далее.

129. Ср.: Там же. 6, 192–193.

130. Ср.: Там же. 4, 666.

131. Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // PG 90, 888 A; CCSG 23, 46.

132. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию // PG 90, 260 C. См. также: Толкование на молитву Господню // PG 90, 885 D–888 A; CCSG 23, 45.

Бесстрастие позволяет человеку достичь совершенной любви к ближнему. По словам Евагрия, оно ее и порождает<sup>133</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Бесстрастие производит совершенную любовь... тот, кто достиг вершины бесстрастия, обладает совершенной любовью к ближнему»<sup>134</sup>.

С другой стороны, бесстрастие позволяет человеку достичь духовного созерцания (θεωρία) и прийти к духовному познанию (γνώσις): в первую очередь речь идет о естественном созерцании (θεωρία φυσική), которое является познанием духовных смыслов (λόγοι) всего сущего, а затем — о Богопознании (θεολογία)<sup>135</sup>.

Бесстрастие — это условие *sine qua* поп высшей формы познания<sup>136</sup>. Об этом написано у преподобного Максима Исповедника: «Путь познания — это бесстрастие... Без [него] никогда не увидеть Бога»<sup>137</sup>. В самом деле, чтобы познать духовную реальность и а fortiori Самого Бога, человек непременно должен быть чист<sup>138</sup>. «Совершенная чистота — это основание богословия»<sup>139</sup>. А совершенной чистоты можно достичь лишь в бесстрастии. Но также можно сказать, что бесстрастие является источником духовного знания именно потому, что оно является полнотой обладания добродетелями, ведь только в совершенстве добродетелей человек способен познать Бога. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Тяжелый труд добродетели вознаграждается бесстрастием и знанием»<sup>140</sup>.

Однако если бесстрастие и является источником познания, то лишь косвенно. В действительности именно от любви к ближнему происходит познание, венчающее делание (πράξις). Ибо если бесстрастие есть «цвет делания», то именно любовь к ближнему является его завершением.

133. Ср.: *Евагрий Понтийский*. К монахам 67; *Практик*. Пролог 8; 81.

134. *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 4, 91. Ср.: Там же. 1, 2; 2, 30; 4, 42; 4, 92.

135. Ср.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 1, 1; *Григорий Палама*, *свт.* Триады в защиту священномолчаливых 2, 2, 19.

136. Ср.: *Климент Александрийский*. Строматы 3, 5, 43, 1.

137. *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 4, 58. Ср.: Там же. 1, 85; 86.

138. Ср. *Мф.* 5, 8.

139. *Иоанн Лествичник*, *прп.* Лестница 30, 21.

140. *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 2, 34.

## ГЛАВА 2

# ЛЮБОВЬ

Любовь (ἀγάπη, ἔρως, caritas, dilectio)<sup>1</sup>, которая представляет собой неразделимые любовь к Богу и любовь к ближнему<sup>2</sup>, составляет сущность христианской жизни<sup>3</sup>, и тем более потому, что *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8.16), как Святой Дух открыл апостолу Иоанну. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Многие говорили о любви, и очень много. Но если ты ее ищешь, то найдешь только у учеников Христовых, единственных, кто имел наставником в любви саму истинную Любовь, такую, о которой сказано: *Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто* (1 Кор. 13, 2)»<sup>4</sup>. А вот слова Григория Богослова: «Если спросят нас: “Чему вы поклоняетесь и служите?” — то мы ответим без колебаний: “Любви”, ибо наш *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8.16)»<sup>5</sup>.

В любви уместается и исполняется вся жизнь христианина. Она является первой и важнейшей заповедью<sup>6</sup>, на которой основываются и к которой сво-

1. Притом что термин, употребляемый большинством греческих святых отцов, — это ἀγάπη, а ἔρως употребляется большинством из них как его синоним (хотя порой он вносит оттенок горячности, силы и означает скорее любовь к Богу, нежели к ближнему), слово ἀγάπη обозначает оба вида любви. Эта синонимичность подчеркивается у Пс.-Дионисия: «Мне кажется, что богословы считают слова ἔρως и ἀγάπη синонимами» (О Божественных именах 4, 12); «Святые богословы, чтобы открыть Божественные тайны, признают одинаковый смысл за выражениями ἀγάπη и ἔρως» (Там же). Слово πόθος тоже применяется для обозначения любви. По проблемам терминологии см.: Farges J., Viller M. Charité // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 529–530.
2. Ср.: Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 10, 27. Это самое простое, ставшее классическим определение (см., например: Климент Александрийский. Строматы 4, 18; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 10, 6).
3. Ср.: Ин. 13, 35; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 1, 145 и далее.
4. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 100.
5. Григорий Назианзин, *свт.* Слова 22, 4.
6. Ср.: Мф. 22, 36–40; Мк. 12, 28–31; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14, 5; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 11.

дятся в итоге Закон и Пророки<sup>7</sup>. Она есть сумма всех заповедей<sup>8</sup>, исполнение закона (Рим. 13, 10) в его сущности<sup>9</sup> и его полнота, его итог<sup>10</sup>. Имеющий любовь исполняет все заповеди<sup>11</sup>, потому что она подразумевает и объемлет их все. Любовь, по словам преподобного Максима Исповедника, «сводит ко всеобщему принципу то, что есть частного в заповедях, что добрая воля Божия собрала в ней по единому образцу и что Его Провидение распределило, начиная с нее, множеством способов»<sup>12</sup>.

Поскольку исполнение заповедей имеет целью обладание добродетелями, постольку равнозначным будет сказать, что любовь является важнейшей из важнейших добродетелей<sup>13</sup> и вершиной всех<sup>14</sup>, их совершенством<sup>15</sup>, головой человека, пришедшего в меру возраста Христова (Еф. 4, 13), что она составляет здание добродетелей<sup>16</sup>, но также причиной, и основанием<sup>17</sup>, и вершиной всех добродетелей<sup>18</sup>. Из этого уже ясно, что любовь — это «итог делания»<sup>19</sup>.

Любовь приходит вслед за бесстрастием, так как предполагает не только обладание всеми добродетелями, но еще и отсутствие страстей. Ибо, как мы покажем далее, человек не может по-настоящему любить Бога и ближнего, как самого себя, пока у него сохраняется какая-либо страстная привязанность к миру и самому себе.

То, что любовь предполагает бесстрастие, совсем не означает того, что человек вовсе не может любить Бога и ближнего прежде стяжания бесстрастия, очень трудно достижимого и редко встречающегося. Только совершенная любовь обуславливает бесстрастие. И именно совершенная любовь составляет совершенство духовной жизни<sup>20</sup>. Но любовь тем не менее является непосредственной обязанностью для каждого человека с самого начала его подвижнического пути; это также означает, что она является первой заповедью.

7. Ср.: Мф. 22, 40; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 14, 5; 22, 4.
8. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2; 5; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 1.
9. Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 12, 1.
10. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 1, 127–128.
11. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 6.
12. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.
13. Ср. 1 Кор. 13, 13.
14. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 38; Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово на Преображение 10 // PG 96, 560D; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 74.
15. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 14, 2.
16. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 515 и далее.
17. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 3.
18. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 10, 6; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 52.
19. Евагрий Понтийский, *пратик* 84; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 57.
20. Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 7, 4; Василий Великий, *свт.* Толкование на 32-й Псалом // PG 29, 537; Диадок Фотийский, *прп.* Подвижническое слово 16–17; Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 22, 20; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 79; Илия Эджик. Цветослов мысленный 2.

То, что любовь содержит в себе все заповеди и включает в себя все добродетели, подразумевает и обратную связь, а именно: исполнение каждой заповеди и жизнь в соответствии с каждой добродетелью включает в себя и саму любовь в какой-то мере. Иными словами, порядок построения нашего исследования, согласно которому мы вынуждены рассматривать любовь после всех добродетелей и даже после бесстрастия, не заставит нас забыть о том, что и у любви есть свои степени<sup>21</sup> и что ее нужно по-разному описывать применительно к каждому уровню духовной жизни и соотносительно лечению каждой страсти и приобретению каждой добродетели или [описывать] как средство исправления патологического использования каждой душевной силы или способности и принуждения их к здоровому действию, то есть согласному с их природой. Так, например, мы видели, что любовь может рассматриваться как средство против блуда и сластолюбия и, соответственно, как добродетель вожделевательной части души, а также как лекарство от гнева и, соответственно, как добродетель раздражительной части души. Мы увидим, как любовь, обуславливая духовное познание, становится основным врачевательным средством органов познания и главным лекарством против неведения.

## 1. ДУХОВНАЯ ЛЮБОВЬ К СЕБЕ

Если любовь подразумевает прежде всего любовь к Богу и только во вторую очередь — неотъемлемую от нее любовь к ближнему, то она является любовью к нему как к самому себе, согласно наставлению Самого Христа<sup>22</sup>. Итак, любовь включает в себя и любовь к себе (*φιλαυτία*). Но такое себялюбие не имеет ничего общего с себялюбием, которое является матерью всех страстей, — оно ему даже противоположно. Тогда как себялюбие-страсть заключается в том, чтобы любить себя по плоти, нарциссически, вне Бога, духовное себялюбие состоит в том, чтобы любить себя, напротив, духовно, то есть в Боге и пред Богом, в своей глубинной сущности — как личность, сотворенную по образу Божию, призванную стать подобием Божиим, чадом Божиим по усыновлению и богом по благодати.

Духовная любовь к себе, или добродетельное себялюбие, является исполнением первой заповеди, то есть любви к Богу, потому что духовная любовь к себе проистекает от любви к себе в Боге и для Бога. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что речь идет о «непрестанном поклонении Богу в этом прекрасном себялюбии»<sup>23</sup>.

21. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 14.

22. См.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27.

23. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

Впрочем, любовь к Богу и добродетельное себялюбие взаимно подразумевают друг друга: любить в своем реальном духовном облике образ Божий означает прийти к любви к Богу. И наоборот, по словам преподобного Антония Великого, «кто любит Бога, любит и себя самого»<sup>24</sup>.

А вот самолюбие-страсть есть привязанность человека к собственной индивидуальности, к «я», замкнутому на самом себе, непроницаемому, исключающему Бога и вследствие этого лишенному всякой реальности и истинной жизни, тогда как добродетельное себялюбие, напротив, является полной открытостью Богу, полной проницаемостью для Его энергий. И если при первой форме любви к себе человек на деле, не осознавая этого, «любит самого себя во вред себе же», по выражению преподобного Максима Исповедника, то в духовном себялюбии он любит себя по-настоящему, в своей реальности наиболее глубокой и составляющей самую суть, в своей аутентичной природе, для которой Бог — начало и конец. Самолюбие-страсть отчуждает человека, тогда как добродетельная любовь к себе позволяет вновь обрести в Боге самого себя и жизнь, которую прежде потерял. Если первое влекло его ко греху и развивало различные страсти, то второе предполагает как ненависть к разрушительному греху и очищение от страстей, которые делали больным все его существо и вели к смерти, так и добродетельный образ жизни, который заставляет человека быть тем, кто он есть на самом деле, который возвращает ему соответствие его подлинной природе. Поскольку, согласно святоотеческому присловию, именно благодаря добродетелям человек обретает подобие Божие — тем добродетелям, которые в зачатке содержатся в образе Божием, — постольку любовь к себе в своем духовном бытии и становлении предполагает, со стороны человека, приверженность добродетелям<sup>25</sup> или, точнее, приверженность Богу в добродетелях.

Вот что пишет преподобный Максим Исповедник: «Взамен извращенного себялюбия мы обладаем себялюбием духовным... и тогда-то мы будем непрестанно поклоняться Богу этим благим себялюбием, ища все время в Боге подлинную сущность души. Вот в этом истинное поклонение, по-настоящему приятное Богу: во внимательном попечении о добродетельной жизни»<sup>26</sup>.

Духовное себялюбие является, кроме того, одним из ключей к любви к ближнему, как об этом говорит заповедь Христова: *Вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя* (Мф. 22, 39; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27). Только в той мере, в какой человек на самом деле любит себя — таким, каким он является по сути, в Боге и для Бога, — он может полюбить духовно своего брата, так, чтобы эта любовь не была запятнана ничем страстным или плотским; чтобы он

24. Антоний Великий, *прп.* Послания 4, 9. Ср.: Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 7, 66.

25. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 4.

26. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Предисловие.

мог любить ближнего в его истинной природе — как личность, наравне с ним сотворенную по образу Божию и тоже призванную Ему уподобиться; чтобы любить его как имеющего одну природу с ним самим, как тоже усыновленного Отцу и являющегося его братом во Христе. Преподобный Антоний Великий пишет: «Кто знает самого себя, знает и другие творения... Кто умеет любить себя, любит также и других»<sup>27</sup>. И обратно: духовная любовь к себе предполагает любовь к ближнему: чтобы по-настоящему любить самого себя, нужно любить брата своего, подчеркивает святитель Иоанн Златоуст<sup>28</sup>.

Во всяком случае, оказывается, что если самолюбие-страсть приводило человеческую природу к войне с самой собой и разделяло ее, превращая людей в индивидуумов, не только изолированных друг от друга, но и враждебно друг к другу настроенных, то духовное себялюбие помогает воссоединить природу в себе самой и в Боге.

Но строго говоря, себялюбие-добродетель не может заменить собой себялюбие-страсть или, точнее, плотская любовь к себе не может превратиться в духовную любовь к себе<sup>29</sup>, если только человек не совлечется своего падшего «я», то есть если не отречется от страстей. Именно поэтому в своем совершенстве духовная любовь обусловлена бесстрастием.

## 2. ЛЮБОВЬ К БЛИЖНЕМУ

Любовь к ближнему можно кратко определить как одинаковую любовь ко всем людям без исключения. Заповедь любить врагов (Мф. 5, 43–44; Лк. 6, 27–36) подчеркивает всеобщий характер любви, которая не должна знать исключений. Вот отличительный признак христианской любви<sup>30</sup>: если грешники способны питать избирательную любовь и *любящих их любят* (Лк. 6, 32), то «друзья Христовы искренне любят всех людей»<sup>31</sup>. «Все люди провозглашены ближними для нас»<sup>32</sup>, — напоминает преподобный Иоанн Газский. «Сострадающий — это тот, кто в уме не делает различий между одними и другими, но имеет милость ко всем», — пишет преподобный Исаак Сирийский<sup>33</sup> и в другом месте замечает: «Тот, кто любит все существа равно... достиг совершенства»<sup>34</sup>. «Делай все возмож-

27. Антоний Великий, *прп.* Послания 4, 7.

28. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 1.

29. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Предисловие.

30. Ср. Мф. 5, 43.

31. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 98.

32. Иоанн Газский, *прп.* Ответы 339 (336).

33. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 56.

34. Там же. 43.

ное, чтобы любить каждого человека», — советует преподобный Максим Исповедник<sup>35</sup>, который определяет любовь как «всецелую заботу обо всем роде человеческом»<sup>36</sup> и восклицает: «Счастливы человек, способный любить всех людей одинаково»<sup>37</sup>. У него же есть замечание о том, что невозможно обладать совершенной любовью, «пока не любишь всех людей одинаково»<sup>38</sup>. Далее он уточняет: «Совершенная любовь не допускает между всеми людьми... никакого различия, основанного на разнице характеров. Она... любит одинаково всех людей: добрых — как друзей, злых — как врагов, чтобы творить им благо, поддерживать их, терпеливо сносить все, что от них исходит, яростно противясь тому, чтобы видеть в этом злобу, вплоть до страдания за них, если представляется случай»<sup>39</sup>.

Совершенная любовь не только одинаково относится ко всем людям и обращается с каждым как с равным, но также не изменяется во времени: «Тот не имеет еще совершенной любви, чья любовь меняется в зависимости от настроения другого человека: кто, например, любит такого-то, а такого-то ненавидит за “да” или за “нет” или сегодня любит, а завтра будет его же ненавидеть за то же самое»<sup>40</sup>.

Любить всех людей одинаково означает не только никого не исключать, но и любить всех постоянно и с одинаковой силой. Вот слова преподобного Максима Исповедника: «Одного ты ненавидишь; другого ты и не любишь, и не ненавидишь; этого любишь, но весьма умеренно; того любишь очень горячо... По этим различиям можешь узнать, что ты далек от совершенной любви, которая ставит себе целью любить всех людей одинаково»<sup>41</sup>. И затем дает совет: «Нужно любить всякого человека всей душой»<sup>42</sup> — и замечает, что, более того, «друзья Христовы крепко стоят в своей любви до конца»<sup>43</sup>.

Любовь к ближнему, по природе своей единая, может принимать множество различных форм<sup>44</sup> и даже, как мы уже сказали, «простирается на все проявления добродетели»<sup>45</sup>. Вот почему апостол Павел пишет: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется*

35. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 82.

36. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

37. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 17.

38. Там же. 1, 61.

39. Там же. 1, 71.

40. Там же. 1, 70.

41. Там же. 2, 10.

42. Там же. 4, 95.

43. Там же. 4, 98.

44. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 10, 6; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 1, 60–62.

45. Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 10, 6; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 1, 60–62.



истине (1 Кор. 13, 4–6). Любовь к ближнему проявляется, в частности, в доброжелательности, доброте, кротости, великодушии, сострадании, делах милосердия...

Поскольку любовь, по заповеди Христовой<sup>46</sup>, подразумевает любовь к ближнему как к самому себе<sup>47</sup>, постольку ее проявления можно свести к двум предписаниям: не делать ближнему того, что не хочешь, чтобы он сделал тебе, и делать ему то, чего ждешь от него сам<sup>48</sup>.

Первая заповедь, сформулированная в негативной форме, дана в Ветхом Завете устами праведника Товита: *Что ненавистно тебе самому, того не делай никому* (Тов. 4, 15). Вот так она выглядит в поучении апостола Павла: *Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона* (Рим. 13, 10). Апостол Павел говорит о ней и в других местах. Вслед за ним ее в многочисленных наставлениях повторяют святые отцы, призывающие не только к воздержанию от всякого предосудительного действия или слова против ближнего, хотя бы только потому, что это может его опечалить<sup>49</sup>, но даже и от всякой дурной мысли или намерения по отношению к нему, от любого внешнего и/или внутреннего расположения, которое могло бы привести к искаженному, с духовной точки зрения, отношению к ближнему. Именно поэтому любовь исключает, например, зависть по отношению к ближнему<sup>50</sup>, пренебрежение<sup>51</sup>, неблагоприятное о нем суждение<sup>52</sup>, злорадство из-за его несчастий или падений<sup>53</sup> и a fortiori исключает желание ему зла<sup>54</sup> или печаль, когда с ним происходит что-то хорошее...<sup>55</sup>. Мы видим, что любовь предполагает еще и бесстрастие, поскольку исключает все страсти, приводящие человека в той или иной степени, в той или иной форме к плохому обхождению с ближним или плохим мыслям о нем.

Вторая заповедь, имеющая позитивную формулировку, дана в Новом Завете Самим Христом: *Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними* (Мф. 7, 12; Лк. 6, 31). Это подразумевает в особенности чувство сопричастности всем людям, помощь им, согласно наставлению апостола: *Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов* (Гал. 6, 2), и служение им<sup>56</sup>. Эта помощь должна быть ответом на все потреб-

46. Ср.: Мф. 22, 38; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27.

47. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 1; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 339 (336).

48. Ср.: Григорий Великий, *свт.* Моралии на Иова 10, 6.

49. Ср.: Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 3, 44; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 41.

50. Ср.: 1 Кор. 13, 4; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 55.

51. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 342 (339).

52. Ср.: 1 Кор. 13, 5; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 42; 57.

53. Ср.: 1 Кор. 13, 6; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 56.

54. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Там же.

55. Ср.: Там же. 1, 55.

56. См. Гал. 5, 13–14.

ности ближнего: милостыня — в ответ на материальные нужды<sup>57</sup>, а в ответ на духовные потребности — стремление привести его к Богу<sup>58</sup>, если он далек от Него, помощь во врачевании его духовных немощей<sup>59</sup>, забота о его духовном возрастании и спасении<sup>60</sup>, помощь словом<sup>61</sup>, делом<sup>62</sup> и в первую очередь молитвой<sup>63</sup>. Любовь подразумевает и сопереживание, то есть радость вместе с ближним из-за всего хорошего, что с ним происходит, и сокрушение вместе с ним из-за всех постигающих его несчастий<sup>64</sup>, подразумевает щедрость на утешение и поддержку<sup>65</sup>.

Отметим, наконец, что любовь к ближнему, как к самому себе, означает такую же прочную связь с ним, как с самим собой. Можно сказать вместе с Евагрием, что исполненный любви — это «тот, кто считает себя единым со всеми, имея привычку видеть в каждом себя самого»<sup>66</sup>.

Первое основание любви к ближнему — подражание Богу, насколько это в силах человека: *Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он* (1 Ин. 4, 17). Для человека это [означает] в первую очередь построение своего отношения к тем, которые имеют одну с ним природу, по примеру отношения каждого Лица Пресвятой Троицы к двум другим. Сам Христос дает нам пример этого: *Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас* (Ин. 15, 9). [Во вторую очередь это означает отношение к ближнему] по примеру любви Бога к людям:

- Любви Отца, Который отдал за них Своего Сына: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного* (Ин. 3, 16); *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга* (1 Ин. 4, 9–11).
- Любви Сына, Который ради людей по Своей воле воплотился, претерпел страдания и умер на кресте. Именно любовью, пишет преподобный Максим

57. Ср.: 1 Кор. 8, 13–15; Максим Исповедник, *прп.* Там же. 1, 26.

58. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 176.

59. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 58, 3; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 25; 4, 83; Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 315 (312).

60. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 122; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 13; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 8, 59 и далее.

61. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 26; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 40, 6.

62. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 26.

63. Ср. Мф. 5, 44.

64. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 1; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 4, 52; Иоанн Газский, *прп.* Ответы 339 (336).

65. Ср.: Иоанн Газский, *прп.* Ответы 315 (312).

66. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 125.

Исповедник, «творец нашей природы... облекся в нашу природу»<sup>67</sup>. «Именно любовь заставила возлюбленного Сына Божия снизойти к нам»<sup>68</sup>, — пишет святитель Иоанн Златоуст. А вот слова апостола: *Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками* (Рим. 5, 8). Сам Христос указывает нам на Свою любовь как на основу нашей любви к себе подобным: *Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга* (Ин. 13, 34; 15, 12); *сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас* (Ин. 15, 12). И вот как учит нас подражанию в любви апостол Павел: *И живите в любви, как и Христос возлюбил нас* (Еф. 5, 2).

— Любви Святого Духа, дарящего людям Божественную любовь и, следовательно, являющегося источником их взаимной любви и их любви к Богу<sup>69</sup>.

Тот факт, что совершенная любовь состоит в одинаковой любви ко всем людям, имеет свое основание в равной любви Бога к каждому человеку без исключения. Любите врагов ваших, а не только тех, кто вас любит, учит Христос, *да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных... ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Мф. 5, 45; Лк. 6, 35–36). Вот как толкует это преподобный Максим Исповедник: «Любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44). Для чего эта Божественная заповедь? Чтобы вырвать тебя из ненависти, досады, гнева, злопамятности, чтобы сделать тебя достойным этого высшего блага, то есть совершенной любви, ибо невозможно ею обладать, если не любить всех людей одинаково, в подражание Богу, Который равно любит всех людей и *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4)»<sup>70</sup>. У того же святого сказано: «Наш Господь Иисус Христос, проявляя Свою любовь к нам, пострадал за все человечество в целом и дал надежду на воскресение всем в равной мере, хотя каждый сам, своими делами призывает на себя славу или кару»<sup>71</sup>.

Еще одна причина, по которой совершенная любовь простирается на всех людей в равной мере, заключается в том, что все люди по своему существу равны и имеют одну природу. «Мы все обладаем одной и той же сущностью, являемся членами друг друга. Так давайте же глубоко любить друг друга»<sup>72</sup>, — говорит преподобный Антоний Великий. Преподобный Максим Исповедник утверждает ту же мысль: «Совершенная любовь не допускает среди всех людей, имеющих

67. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

68. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 1.

69. Ср. Гал. 5, 22.

70. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 61.

71. Там же. 1, 71.

72. Антоний Великий, *прп.* Послания 4, 9.

одну и ту же природу, никакого различия, вызванного разницей характеров. Она всегда видит лишь эту единую природу, любит всех людей одинаково»<sup>73</sup>. В другом месте он отмечает, что любовь заключается в почитании всех людей, «как требует того понятие природы, предписывающее равное для всех почитание, исключающее из природы всякое неравенство, которое ум мог бы усмотреть в том или ином, и заключающее всех в себя силой единой тождественности»<sup>74</sup>. «Тот, кто... обладает совершенной любовью, — пишет тот же святой, — уже не делает различий между собой и другим, между рабом и свободным, между мужчиной и женщиной... Он теперь замечает в людях лишь их единую природу: всех он видит равными, для всех расположение его сердца одинаково»<sup>75</sup>. Здесь преподобный Максим приводит пример Авраама, который благодаря любви возвысился до Господа, «отвергнув обособление того, что разделено и может быть разделенным, не считая более никакого человека иным, чем он сам, но познавая одного как всех и всех как одного»<sup>76</sup>. Впрочем, этот пример являют нам все святые угодники, которые, по словам святителя Иоанна Златоуста, действуют «как если бы род человеческий был единой личностью»<sup>77</sup>. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов советует следующее: «Все мы, верные, должны считать всех верных единым существом»<sup>78</sup>.

Именно в силу того, что все люди имеют общую «духовную сущность», как объясняет преподобный Антоний Великий, тот, «кто грешит против ближнего, грешит против самого себя; тот, кто обходится с ним дурно, делает это самому себе; тот, кто творит добро ближнему, творит добро самому себе; тот, кто умеет любить самого себя, любит и других»<sup>79</sup> и наоборот. Это проясняет смысл высказывания Евагрия, которое мы уже приводили: «Монах — тот, кто считает себя единым со всеми в силу привычки видеть себя в каждом»<sup>80</sup>.

Эта духовная сущность, которая создает фундаментальное единство человеческого рода, есть не что иное, как образ Божий, который составляет и определяет по существу человеческую природу и находится в каждом из нас. Вот почему любить ближнего означает любить Бога, пребывающего в нем Своим образом. Поэтому преподобный Антоний Великий сразу после утверждения, что «мы все одной и той же сущности», пишет: «Итак, будем глубоко любить друг друга, ведь кто возлюбит ближнего, возлюбит Бога, а кто любит Бога, любит

73. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 71.

74. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

75. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 30.

76. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

77. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на 9-й Псалом 8.

78. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 3.

79. Антоний Великий, *прп.* Послания 4, 7.

80. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 125.

самого себя»<sup>81</sup>. Преподобный Исаак Сирин о любви говорит так: Бог «радуется, видя, как в ком-то покоится Его образ и как кто-то чтит этот образ из любви к Нему»<sup>82</sup>. Евагрий, рассуждая в том же направлении, пишет, что «роль любви в том, чтобы вести себя по отношению к образу Божию почти так же, как по отношению к Первообразу»<sup>83</sup>, а затем провозглашает: «Блажен монах, который считает всех людей за бога после Бога»<sup>84</sup>.

Очевидно, что во всех своих основах, о которых мы упоминали, любовь к ближнему глубоко связана с любовью к Богу. Она на самом деле и заключается в том, чтобы любить ближнего «ради Бога», «во имя Его», воспринимать его и обходиться с ним исходя из того, что он сущностно пребывает в Боге, естественно и объективно связан с Ним как личность, сотворенная по Его образу и способная быть Его подобием. Любовь состоит в том, чтобы любить ближнего в Боге и одновременно с этим — Бога в ближнем. В этом ключе можно понимать утверждение Христа о различных проявлениях любви: *Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне... так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне* (Мф. 25, 40, 45). Иными словами, как учит святитель Василий Великий, Господь «на любое доброе дело, сделанное ближнему, смотрит как на сделанное Ему Самому»<sup>85</sup>. Поэтому в другом месте он дает совет: мы должны служить нашим братьям, «считая это служение как несомое для Самого Господа»<sup>86</sup>. Авва Аполлоний говорил более прямо, что «нужно кланяться приходящим братьям, ибо не перед ними, а пред Богом мы простираемся. Когда ты видишь своего брата, ты видишь Господа Бога своего»<sup>87</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов, после совета относиться ко всем людям как к одному единому существу, уточняет: «Мы должны думать, что в них живет Христос»<sup>88</sup>, а затем приводит пример преподобного Симеона Студита, который «смотрел на всех крещеных как на Христа»<sup>89</sup>. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что «тот, кто обладает совершенной любовью, более не делает различий между собой и другим, между рабом и человеком, между мужчиной и женщиной», — и завершает мысль изречением из Послания к Галатам: *Все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28).

81. Антоний Великий, *прп.* Послания 4, 9.

82. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 5.

83. Евагрий Понтийский. Практик 89.

84. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 123.

85. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 3.

86. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 160.

87. Апофтегмы. Алфавитное собрание. Аполлон 3.

88. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 3; Ср.: «Каждый относится к своему брату и к своему ближнему, как к своему Богу» (Там же 3, 96).

89. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 15, 209.

Это означает, что любовь к ближнему обретает ценность лишь в совокупности с любовью к Богу. *Что мы любим детей Божиих, узнаем из того, когда любим Бога и соблюдаем заповеди Его* (1 Ин. 5, 2), — говорит апостол Иоанн. Это означает также, что она всегда должна ей подчиняться. Среди причин, перечисленных преподобным Максимом Исповедником, «по которым один человек может любить другого», единственная поистине благая причина, по его утверждению, состоит в том, чтобы любить ближнего «из любви к Богу»<sup>90</sup>. Как учит Христос, любовь к Богу *есть первая и наибольшая заповедь* (Мф. 22, 38), а любовь к ближнему находится на втором месте<sup>91</sup>. Святые отцы, упоминая об этом порядке<sup>92</sup>, предостерегают от попытки извратить его и подвизаться в любви к ближнему, пренебрегая любовью к Богу. Это предупреждение является совершенно необходимым. Так, Ориген в толковании на Песнь Песней приводит слова Господа: «Установите Мой порядок в любви»<sup>93</sup>, — и обращает внимание на то, что если «любовь святых упорядочена», то «очень часто любовь большинства людей лишена порядка. То, что нужно любить в первую очередь, они любят во вторую, а то, что следует любить во-вторых, они любят во-первых»<sup>94</sup>. Преподобный Исаак Сирин очень точно замечает, что «прекрасно и достойно хвалы любить ближнего, если наше попечение о нем не отвлекает нас от любви к Богу», и что «добры наши отношения с братьями по духу, если в то же время мы можем сохранять связь с Богом»<sup>95</sup>. У преподобного Макария Египетского сказано об этом еще более точно: «Пусть человек прежде всего ищет святой любви [к Богу], которая есть первая и величайшая из заповедей... С ней ему легче исполнять вторую заповедь, то есть любовь к ближнему. То, что превыше всего, должно предпочитаться всему остальному и вызывать наибольшие усилия: второе будет, таким образом, следовать за первым. Но если кто-то пренебрегает первой и величайшей заповедью — любовью к Богу... и если такой человек хочет исполнить лишь внешнее попечение о второй — служение ближнему, то он не сможет исполнять здраво и чисто первую заповедь»<sup>96</sup>.

Но это тем не менее не означает, что любовь к ближнему должна в некотором роде поглощаться и растворяться любовью к Богу, — это могло бы, доведенное до предела, означать, что любви к Богу достаточно и она избавляет нас

90. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 9.

91. Ср.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31.

92. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 1.

93. Ср. Песн. 2, 4. В церковнослав. пер.: *Вчините мне любовь*; в пер. П. А. Юнгера: *Окажите мне любовь*; в син. рус. пер.: *И знамя его надо мною — любовь.* — *Примеч. ред.*

94. Ориген. Беседы на Песнь песней 2, 8.

95. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 73.

96. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 11.

от любви к ближнему. Мы увидим, что любовь к Богу сама по себе предполагает и подразумевает любовь к ближнему и неотделима от нее. Как любовь к Богу несводима к любви к ближнему, так и любовь к ближнему невозможно свести к любви к Богу по той причине, что ближний как личность обладает автономией и существованием, которые призваны утвердиться, а не раствориться в Боге. И по благодати это навечно, так что любовь к ближнему не больше, чем любовь к Богу, не будет иметь конца<sup>97</sup>, и как в одной, так и в другой «мы никогда не перестанем возрастать и в нынешнем веке, и в будущем»<sup>98</sup>.

Действительно, любовь сущностно едина по своей природе, началу и цели: это одна и та же любовь, которая имеет исток в Боге и имеет Его целью. Вот как пишет об этом преподобный Максим Исповедник: «[Мы питаем] любовь к Богу и любовь к ближнему не как разные, отделенные одна от другой, но как единую и тождественную самой себе [любовь], целиком, как долг Богу»<sup>99</sup>.

### 3. ЛЮБОВЬ К БОГУ

Любовь к Богу не может быть сведена к чувству. Она хотя и подключает в первую очередь эмоциональные способности человека, его свойство желать (ἐπιθυμητικόν) и любить (ἐρωτική δύναμις)<sup>100</sup>, но ими не ограничивается, а вовлекает целостность его существа, подразумевает все его возможности или способности. Об этом ясно говорит Христос: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим* (Мф. 22, 37); *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостию твоею* (Мк. 12, 30)<sup>101</sup>. Как мы увидели выше, любовь связана со всеми добродетелями и, следовательно, с правильным применением всех возможностей или способностей человека.

Творения святых отцов на первый взгляд поражают тем, что они относительно мало говорят о любви. Первая причина этого в том, что любовь состоит не просто в словах, но также и главным образом в действиях (внутренних и внешних). Вторая причина заключается в том, что «любви к Богу невозможно научить»<sup>102</sup>. Третья причина такова, что любовь в своих высших проявлениях неизреченна. Четвертая — в том, что любовь к Богу по существу состоит в ис-

97. Ср. 1 Кор. 13, 8.

98. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 138. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 100.

99. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

100. См., например: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 575; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 5, 28; Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2.

101. Ср. Лк. 20, 27.

102. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2.

полнении Его воли<sup>103</sup> и, стало быть, в исполнении Его заповедей. Вот почему, когда речь идет об исполнении заповедей, о борьбе со страстями и о стяжании добродетелей — о чем и говорится в поучениях большинства святых подвижников, — это подспудно означает, что разговор идет о любви, на которую направлена вся аскетическая жизнь и нацелено все делание.

Что любовь к Богу заключается в исполнении Его заповедей, тому учит нас Сам Христос: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15); *кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14, 21); *кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое* (Ин. 14, 23); *пребудьте в любви Моей; Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви* (Ин. 15, 9–10). У апостола Иоанна сказано: *А кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем* (1 Ин. 2, 5), и еще яснее: *Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его* (1 Ин. 5, 3)<sup>104</sup>.

Любовь к Богу состоит в исполнении всех Его заповедей без исключения, но прежде всего — заповеди о любви к ближнему, поскольку это «вторая» по значению заповедь, данная Христом<sup>105</sup>, величайшая после заповеди о любви к Богу<sup>106</sup>. Как любовь к ближнему неотделима от любви к Богу и, чтобы быть истинной, ее предполагает, так и любовь к Богу предполагает любовь к ближнему и не может существовать отдельно от нее. Никто не может любить Бога, не любя ближнего. *Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего* (1 Ин. 4, 20–21). Любовь к ближнему является следствием любви к Богу и ее исполнением<sup>107</sup>. «Кто любит Бога, не может не любить также и каждого человека, как самого себя, — говорит преподобный Максим Исповедник. — Кто любит Бога, любит и ближнего своего безоговорочно»<sup>108</sup>. Но в то же время и любовь к Богу является следствием любви к ближнему<sup>109</sup>, поскольку она может прийти лишь после нее<sup>110</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет об этом: «Господь говорит: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15) — и: *Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил*

103. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 157; 211; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 10; Ориген. Беседы на Песнь Песней // PG 13, 164.

104. Ср. 1 Ин. 5, 2.

105. Ср.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31.

106. Ср. Мк. 12, 31.

107. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 1; 3.

108. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 13; 23.

109. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 3.

110. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 26; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 7.



вас (Ин. 15, 12). Итак, кто не любит ближнего своего — не соблюдает заповедь, а кто не соблюдает заповедь — не сможет любить Учителя»<sup>111</sup>. Он даже произносит такие слова: «Кто заметит в своем сердце след вражды по отношению к кому-либо из-за какой-нибудь обиды, тот полностью чужд любви к Богу»<sup>112</sup>. Любовь к ближнему является доказательством любви к Богу<sup>113</sup>.

Итак, любовь к Богу и любовь к ближнему «неразделимы» и «связаны будто цепью»<sup>114</sup>. Более того, они обуславливают и подразумевают одна другую. В поучении аввы Дорофея встречается образ, который хорошо объясняет эту взаимную зависимость: «Представьте круг... Вообразите, что этот круг — наш мир, центр этого круга — Бог, а лучи от него — различные жизненные пути людей. Когда святые, желая приблизиться к Богу, идут к центру круга, они, по мере продвижения внутрь круга, приближаются друг к другу и в то же время — к Богу. Чем ближе они друг к другу, тем ближе к Богу. И вы поймете, что когда отвращаются от Бога, чтобы удалиться к внешним пределам, все бывает в обратном смысле: очевидно, что, чем более удаляются от Бога, тем более удаляются друг от друга, и чем дальше друг от друга, тем дальше от Бога. Такова природа любви. В какой мере мы снаружи и не любим Бога, в такой каждый отдален от ближнего. Но если мы любим Бога, то, по мере приближения к Нему через любовь к Нему, мы соединяемся в любви с ближними. И насколько мы едины с ближним, настолько мы в Боге»<sup>115</sup>.

Поскольку любовь к Богу в основном заключается в исполнении Его воли и в следовании Его заповедям, само собой разумеется, что, лишь сообразуясь с Божественными повелениями, человек достигает любви<sup>116</sup>, или еще: поскольку цель исполнения заповедей — в любви, постольку она приобретает по мере очищения от страстей и стяжания добродетелей<sup>117</sup>. В начале нашего изложения мы говорили о глубокой связи между любовью и множеством добродетелей, о связи, которую подчеркивает апостол Павел, характеризуя понятие любви<sup>118</sup>, а также о связи между любовью и отсутствием страстей<sup>119</sup>, на которую в этом же фрагменте равно указывает апостол Павел. Святые отцы тоже постоянно гово-

111. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 16.

112. Там же. 1, 15.

113. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 26; Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 7; Письма 2.

114. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 77, 1.

115. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 6, 78.

116. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 5; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 5, 9; 9, 10; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 563–567.

117. По поводу последнего см.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 11.

118. Любовь долготерпит, милосердствует, сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит (1 Кор. 13, 4–7).

119. Любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде (1 Кор. 13, 4–7).

рят о чистоте и бесстрастии (с которым связано обладание всеми добродетелями в их совершенстве) как о важнейшем условии любви. Любовь в человеке возрастает по мере его чистоты и бесстрастия, а совершенную любовь он приобретает, когда становится абсолютно чистым и бесстрастным<sup>120</sup>. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Любовь — это прежде всего отвержение всякого несправедливого помысла, ибо она не мыслит зла (1 Кор. 13, 5)»<sup>121</sup>. Вот слова блаженного Диадокха: «Совершенная любовь свойственна тем, кто уже очищен»<sup>122</sup>. «Любовь — дочь бесстрастия, бесстрастием вы приобрели себе любовь»<sup>123</sup>, — пишет Евагрий. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Любовь рождается из бесстрастия»<sup>124</sup>. А преподобный Иоанн Лествичник даже говорит, что «любовь и бесстрастие ... отличаются друг от друга лишь по имени»<sup>125</sup>.

Поскольку все страсти рождаются из-за того, что человек отвращается от Бога, дабы следовать самому себе и миру, и устанавливает правила этого следования, постольку очевидно, что любовь, которая является следованием Богу, возможна только по мере очищения человека от страстей, отречения от себя и от мира. Мы уже это показали: любовь к Богу и любовь к миру несовместимы и исключают друг друга. «Никто не может обладать вместе любовью к Богу и стремлением к миру», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>126</sup>. Следовательно, любовь к Богу предполагает отречение от всякой привязанности к миру и самому себе<sup>127</sup>. «Другого пути к духовной любви нет», — утверждает преподобный Исаак Сирин<sup>128</sup>. О необходимости отречения от страстной любви к самому себе пишет блаженный Диадокх Фотикийский: «Кто любит сам себя, не может любить Бога; но тот, кто не любит самого себя ... тот любит Бога»<sup>129</sup>. Вот совет преподобного Максима Исповедника: «Не люби самого себя — и ты возлюбишь Бога»<sup>130</sup>. О любви к миру (выражение, которое, впрочем, включает любовь к себе) Евагрий пишет: «Любовь к этому миру враждебна Богу»<sup>131</sup>.

120. Ср.: Апофтегмы Агт 2, 365 (33).

121. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 8. См. также: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 1.

122. Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 16.

123. Евагрий Понтийский. Практик 81. Ср.: Там же. Пролог 8; Послания 61. Ср.: Тракта́т к монаху Евологию 23.

124. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 2. Ср.: Там же. 2, 30; 4, 91.

125. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 9.

126. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 4. См. также: Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 19, 21.

127. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 8; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1; 73; 81; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 579–582; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 1.

128. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.

129. Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 12.

130. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 37.

131. Ср. Иак. 4, 4.

Если Бог наш есть любовь, как написано (1 Ин. 4, 8), следовательно, любовь к этому скверному миру есть враг любви. Значит, невозможно стяжать любовь, если мы не возненавидим этот мир»<sup>132</sup>. Преподобный Максим предупреждает: «Что касается того, чтобы достичь постоянного состояния любви, то это невозможно, пока человек хранит страстную привязанность к какой-либо из земных вещей»<sup>133</sup>. В другом месте он говорит: «Никто, если не откажется от всех привязанностей к вещам этого мира, не может по-настоящему любить Бога и ближнего. Поистине, заботиться о вещественном и в то же время любить Бога просто невозможно. Об этом сказал Господь: *Никто не может служить двум господам* (Мф. 6, 24)»<sup>134</sup>. Он произносит даже такие слова: «Тот не любит Бога, кто хранит ум привязанным к какому-либо из земных предметов»<sup>135</sup>.

Преподобный Макарий Великий отмечает, что святые «целиком и полностью устремлены» ко Христу, «имеют лишь Его пред очами с великим желанием» и «освободились от всякой любви к миру и разрушили всякую связь земную, чтобы быть способными постоянно иметь лишь одно желание в сердце и чтобы оно не смешивалось с другими»<sup>136</sup>. И он обращает внимание, что если кто-то остается удаленным от Царствия, «то это происходит оттого, что он не хочет взять на себя труд отречься от себя самого и от одновременной любви к чему-либо и Богу, не перестает заботиться о некоторых удовольствиях и похотях века сего и не направляет всю свою любовь к Богу, тогда как это во власти его свободного выбора и его воли»<sup>137</sup>. «Действительно, когда душа по-настоящему возносится к Господу, она направляет к Нему всю свою любовь, сознательно прилепляется к Нему одному всеми своими силами... отрекается от себя, более не следует воле своего ума... Напротив, эта душа полностью предается слову Господню, удаляется, насколько возможно, от собственной воли, от всяких видимых уз и без остатка предает себя Богу»<sup>138</sup>. Таким образом, «только тот будет обладать своей душой и любовью Духа Небесного, кто станет чужд всем вещам века сего ради поисков любви Христовой»<sup>139</sup>.

Абсолютное отречение от себя и мира — не только условия любви к Богу, но равно и любви к ближнему<sup>140</sup>. И совершенная любовь к ближнему требует бесстрастия<sup>141</sup> в той же степени, что и совершенная любовь к Богу: только когда

132. Евагрий Понтийский. Послания 60.

133. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 1. Ср.: Там же. 1, 72; 75.

134. Исаак Сириянин, *прп.* Слова подвижнические 6.

135. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 1.

136. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 5, 6.

137. Там же. 5, 9.

138. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 5, 12.

139. Там же. 9, 10.

140. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 30; 4, 37; Исаак Сириянин, *прп.* Слова подвижнические 81.

141. Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 60; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 30; 4, 92.

человек чист от всех страстей, он может любить своего ближнего духовной любовью, ибо если он не бесстрастен, то будет любить его любовью плотской, земной, связанной с той или иной страстью осознанно или неосознанно, ибо мотивов к любви может быть множество, и большинство из них «опорочены страстью» и далеки от истинной любви<sup>142</sup>. Пока человек небесстрастен, он не способен видеть ближнего в его реальной сущности, «пелены страстей в [его] душе затмевают [в нем] способность к суждению»<sup>143</sup>. Только когда он бесстрастен, он может видеть ближнего в Боге и быть связанным с ним духовно всем своим желанием, всем своим помышлением, всей силой своего плотского желания (в широком смысле).

То, что любовь состоит в исполнении заповедей, ее глубокая связь со всеми добродетелями, что она предполагает отречение от себя и от мира и в своем совершенстве бесстрастие — всё это нам хорошо показывает, почему святые отцы определяют ее термином «делание» (πράξις), подчиняют всей подвижнической жизни, видят в ней плод усилий человека, всего его существа и всей его жизни, сотворенной для того, чтобы он смог отвернуться от себя и обратиться к Богу. Под этим следует понимать, что по-настоящему любить Бога и ближнего человек становится способным не внезапно, но, как говорит преподобный Макарий, «через долгую битву»<sup>144</sup>. Однако не стоит забывать, что любовь, как и все остальные добродетели, вершиной и венцом которых она является, есть дар Бога человеку, благодать, которую подает Дух Святой<sup>145</sup>. *Любовь*, — говорит апостол Иоанн, — *от Бога* (ἐκ τοῦ θεοῦ) (1 Ин. 4, 7). «Он является причиной любви и, некоторым образом, порождает и производит ее», — замечает Дионисий Ареопагит<sup>146</sup>. Священномученик Климент Римский говорит о том, что никто не может «быть признан способным достичь ее, кроме того, кому Бог даровал такую благодать»<sup>147</sup>.

Но чтобы получить этот дар, человек должен стремиться к нему всеми силами, открыться ему всем своим существом и, кроме того, быть достойным принять его — иными словами, обладать сердцем и умом, очищенными богочеловеческой аскезой. Поэтому о любви, как обо всех добродетелях, можно сказать, что она является результатом совместного действия Божественной благодати и усилий человека, результатом их взаимного движения навстречу друг другу или, если угодно, диалектики, которую преподобный Макарий Египетский хорошо охарактеризовал следующим образом: «Усилиями и напряжением, трезвением

142. Ср.: *Максим Исповедник*, *прп.* Главы о любви 2, 9.

143. Там же. 4, 92.

144. *Макарий Египетский*, *прп.* 150 глав 13.

145. Ср.: Рим. 15, 30; 2 Тим. 1, 7; *Диадок Фотикийский*, *блж.* Подвижническое слово 12; *Максим Исповедник*, *прп.* Письма 2.

146. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 4, 14.

147. *Климент Римский*, *сщмч.* Первое послание к Коринфянам 50, 2.

и борьбой мы становимся способны стяжать любовь к Богу, ту любовь, которую в нас созидают благодать и дар Христа»<sup>148</sup>.

В этих подвижнических трудах, благодаря которым человек обращается к Богу, стремится к Нему, очищается и открывается навстречу Его благодати, первостепенную роль играет молитва. Мы отмечали эту важнейшую функцию молитвы, рассматривая приобретение каждой из добродетелей. Следует ее подчеркнуть еще более, говоря о любви. «Все добродетели помогают уму приобрести любовь к Богу, но более всего — чистая молитва», — говорит преподобный Максим Исповедник<sup>149</sup>. Именно в ответ на молитву, соединенную с исполнением заповедей, человек получает от Бога дар любви. Любовь ему открывается именно его молитвой и в его молитве, и тем больше, чем чище молитва. «Эту любовь монах обретет в себе именно благодаря молитве», — отмечает преподобный Макарий Египетский<sup>150</sup>, который говорит об этом еще так: «Именно от нее в тех, которые сочтены достойными, происходит... единение их внутренних намерений с Господом в неизреченной любви»<sup>151</sup>. «Мы молимся, чтобы стяжать любовь к Богу, ибо мы находим в молитве причины, которые заставляют нас любить Бога», — пишет преподобный Исаак Сирин, отмечая также, что «любовь приходит от молитвы», «от чистой молитвы рождается любовь к Богу»; что если человек «не станет упорствовать [в молитве], беседуя с Богом и проходя через все последовательные формы молитвы... то он не почувствует любви. Итак, любовь к Богу приходит от связи с Богом»<sup>152</sup> в молитве. Любовь человека по отношению и к ближнему, и к Богу растет и укрепляется именно благодаря молитве. Преподобный Макарий Великий дает такой совет: человеку следует «просить непрестанно Господа породить любовь в его сердце, чтобы, стяжав ее таким образом, возвращать и усиливать с каждым днем в постоянном и непрерывном памятовании о Боге»<sup>153</sup>.

Вместе с тем молитва — это и проявление любви<sup>154</sup>. Можно даже определить присутствие в человеке любви по его чистой и непрестанной молитве. «Любовь есть усердие пред Богом в постоянной благодарственной молитве»<sup>155</sup>, — утверждает авва Исаия. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Кто любит искренне Бога, тот молится без всякого рассеяния, а кто молится нерассеянно, тот искренне любит Бога»<sup>156</sup>. «Без рассеяния» означает не только то, что ум

148. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 11. Ср.: Там же. 13; Беседы (Собрание II) 5, 12.

149. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 11.

150. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 56, 6.

151. Там же. 40, 2.

152. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 35.

153. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 11.

154. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 56, 3.

155. Апостолы Агт 2, 365 (33).

156. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 1.

свободен от всех мыслей, посторонних по отношению к самой молитве, но еще и то, что сердце чисто от всего страстного<sup>157</sup>. В чистой молитве человек чист от всякой страстной привязанности к миру и может полностью прилепиться к Богу, тем более что среди всех добродетелей молитва создает лучшую форму общения и соединения с Богом<sup>158</sup>. С другой стороны, именно благодаря непрестанной молитве любовь может не угаснуть<sup>159</sup>; именно благодаря молитве, как говорит святитель Василий Великий, мы можем «не оставлять памяти о Боге, как дети не перестают помнить о матери»<sup>160</sup>. Таким образом, молитва является критерием любви. «Любовь, которую монах имеет к Богу, познается по тому, сколько времени и сил он уделяет молитве... Как в печи испытывается золото, так и молитвенное делание свидетельствует о ревности и любви монахов к Богу», — пишет преподобный Иоанн Лествичник<sup>161</sup>. Преподобный Исаак Сирин учит тому, что именно по непрестанной молитве, сопровождаемой слезами, узнается совершенная любовь<sup>162</sup>.

Если любовь является даром благодати, Божественной энергией, исходящей от Отца и сообщаемой человеку через Христа в Духе Святом, то она все же соответствует, как и все остальные добродетели, естественному расположению человека в его изначальном состоянии здоровья, расположению, которое было повреждено грехом, но присутствует в нем потенциально<sup>163</sup>, ибо она [любовь] определяет образ Божий, по которому сотворен человек. Поэтому преподобный Антоний Великий упоминает «закон любви, заложенный в его природу», и «изначальную доброту, которая является частью его природы в его первоизданном состоянии»<sup>164</sup>. «Для души, сотворенной Богом, естественно любить Его», — отмечает в том же смысле преподобный Макарий Египетский<sup>165</sup>. «Это естественно, — пишет святитель Василий Великий, — что здоровая душа испытывает такое чувство»<sup>166</sup>. *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8.16), поэтому естественно,

157. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 7.

158. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 35.

159. Основной чертой совершенной любви является ее постоянство и неизменность, благодаря которым она делается непреходящим, стабильным состоянием (ἔξις). Ср.: Климент Александрийский. Строматы 6, 7; 4, 22; 7, 12; Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 90; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 1; Слово о подвижнической жизни 26.

160. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2. Тот же образ используется и у *прп.* Иоанна Лествичника: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 12.

161. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 28, 36; 18, 8.

162. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85.

163. Обо всем этом см.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 2; 3. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 26, 50.

164. Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 1.

165. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 56, 3.

166. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 212.

что человек, сотворенный по Его образу, является носителем этой добродетели и что она даже является главной его чертой. Святитель Иоанн Златоуст без колебаний говорит: «Это она делает человека человеком. И не удивляйтесь тому, что человеку свойственно быть любящим, ибо это свойственно Самому Богу»<sup>167</sup>.

Аскетические усилия и благодать, действующие совместно, возвращают к этому расположению начальное состояние любви, в котором она была направлена к Богу, и вновь проявляют в человеке образ Божий во всем его сиянии, ибо «только любовь, — по словам Максима Исповедника, — заставляет увидеть, что человек является образом Создателя»<sup>168</sup>. Совместные усилия подвига и благодати заставляют любовь развиваться от зачаточного состояния до совершенства. Так, святитель Василий Великий пишет очень ясно: «Любить Бога учит нас не внешнее наставление. В самой природе живого существа — я хочу сказать, человека — находится внутри, как росток, основа способности любить. Этот росток надлежит пересадить в школу заповедей Божиих, взращивать его заботливо, усердно питать и дать ему расцвести при помощи Божественной благодати»<sup>169</sup>. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, что когда в человеке расцветает любовь, он вновь обретает свою первозданную природу — состояние, в котором он, сотворенный по образу Божию, существовал согласно своему предназначению и всеми силами стремился уподобиться Господу: «Сострадание<sup>170</sup>, когда оно есть в твоём сердце, является в тебе иконой святой Красоты, по подобию Которой ты был сотворен»<sup>171</sup>. Блаженный Диадок Фотикийский имеет в виду то же самое, говоря, что любовь, достигшая полноты своего развития, «открывает, что образ целиком достиг красоты подобия»<sup>172</sup>.

Этот возврат человека в любви к первозданной, правильной и здоровой природе происходит с помощью богочеловеческой аскезы в процессе обращения, в ходе которого человек отворачивается всей вождевательной способностью и силой своей любви от мира, где, извращая ее, преобладает грех. Человек обращает эти силы к Богу — единственной изначальной и естественной цели — и вкладывает их в Него<sup>173</sup>. Поэтому Иоанн Лествичник говорит о «переносе» на Господа плотской любви<sup>174</sup>.

167. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 52, 5.

168. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

169. Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные 1.

170. Этим именем преподобный Исаак часто называет любовь.

171. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 1.

172. Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 89.

173. Помимо текстов, приведенных ниже, см.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 5, 9; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 8; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фаласию. Пролог; Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Екклесиаста 8.

174. Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 5, 28; 15, 2; 26, 34; 30, 11.

Преподобный Максим Исповедник замечает, что «душа пользуется своим вождением, чтобы поддержать жажду»<sup>175</sup> Бога. Он говорит о том, как страсти и помыслы «полностью обращаются к божественному»<sup>176</sup>, и называет любовь «блаженной страстью»<sup>177</sup>. Далее преподобный Максим поясняет: «Страсть достойной порицания любви — та, которая занимает ум материальными объектами; страсть благословенной любви — та, которая привлекает ум к божественному. Ибо в целом, когда ум останавливается на каком-то предмете, тогда он успокаивается и обращает желание и любовь туда, где ему спокойно: или к божественным и духовным явлениям, что ему и подобает, или к плотским явлениям и страстям»<sup>178</sup>. Далее святой учит, что если долгое время упражнять ум воздерживаться от удовольствий и предаваться божественному, «то в итоге все его желание обратится к Богу»<sup>179</sup>. Следует добавить, что, поскольку любовь охватывает все существо человека, то она действительно проистекает именно от обращения всех его способностей и сил. По замечанию Максима Исповедника, «душа пользуется вождением, чтобы поддерживать свое желание»; также она пользуется «раздражительной способностью, чтобы любовно защищать предмет своих исканий»<sup>180</sup>. Что касается ума, то он должен сам обратиться к Богу и стремиться познать Его и обладать этим знанием в определенной степени для того, чтобы любовь стала возможной<sup>181</sup>. Поэтому «любовь есть плод собирания и соединения вместе всех сил души — разумной, раздражительной и желающей — вокруг божественного»<sup>182</sup>.

Упомянув основные страсти, «которые укрепляются в результате злоупотребления нашими собственными способностями — познавательной, раздражительной и желающей», преподобный Максим Исповедник ясно обрисовывает процесс полного обращения, плодом которого становится любовь: «Нужно было, чтобы разум, вместо незнания Бога, направил свое движение к Нему, только Его ища в познании, чтобы вождение, свободное от себялюбия, направило свое желание к одному Богу, чтобы раздражительная сила, свободная от тирании, принялась бороться только за Бога и чтобы сотворилась Божественная и блаженная любовь, которая состоит из этих способностей и благодаря

175. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 55 // PG 90, 544A.

176. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 68.

177. Там же. 3, 67.

178. Там же. 3, 71.

179. Там же. 3, 72.

180. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 55 // PG 90, 544A.

181. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 25; Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 16; 38; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 33.

182. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 49 // PG 90, 449A.



которой они существуют»<sup>183</sup>. Это обращение, напомним, происходит через исполнение всех заповедей и является одной из важнейших его целей<sup>184</sup>.

Исходя из этого можно видеть, как в стяжании любви происходит духовное исцеление человека на всех уровнях, потому что любовь охватывает человека во всей его полноте.

Так, любовь является основным лекарством для вожделевательной части души и всех связанных с ней страстей<sup>185</sup>, как мы уже отметили, анализируя различные страсти, и ее можно считать, наряду с умеренностью, основной добродетелью этой части души<sup>186</sup>. Действительно, в любви человек возвращает своей способности желать и своей «эротической силе» их правильную цель и употребление, соответствующее их природе и определяющее их здоровье.

Равным образом любовь является основным лекарством и для раздражительной части души. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что «заповедь любви» — это «лекарство, которое Господь дал для раздражительной части души»<sup>187</sup>. А у Евагрия сказано: «Любовь исцеляет раздражительную составляющую»<sup>188</sup>. Соответственно, она является и основной добродетелью раздражительной части, которая сообщает разумное<sup>189</sup>, естественное, правильное и здоровое употребление этой фундаментальной способности души. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание на то, что любовью к раздражительной части души возвращается «то, что ей подобает»<sup>190</sup>.

Итак, любовь является в целом основным лекарством от всех страстей души и от всех грехов, которые являются их проявлением. На это указывает апостол Петр, утверждая, что *любовь покрывает множество грехов* (1 Пет. 4, 8). Об этом ясно говорит святитель Иоанн Златоуст: «Это лекарство от наших грехов»<sup>191</sup>. «Страсти души отсекаются духовной любовью», — отмечает Евагрий<sup>192</sup>, а вслед за ним — преподобный Максим Исповедник<sup>193</sup>, который пишет: «Если

183. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

184. Как мы увидим далее, другой целью является познание Бога.

185. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 75.

186. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 89.

187. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 66. Ср.: Там же. 2, 47; 70 (в последних двух фрагментах любовь охарактеризована еще и как лекарство); 4, 22; 75; 80; Слово о подвижнической жизни 20; Евагрий Понтийский. Практик 38; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 66.

188. См. также: Евагрий Понтийский. Письма 19; Практик 38.

189. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 15.

190. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 44.

191. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Послание к Титу 6, 3. Ср.: Толкование на Второе послание к Тимофею 7, 1.

192. Евагрий Понтийский. Практик 35.

193. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 64. Ср.: Там же. 1, 65; 3, 39; 43, 4; 57; 61; 79; 86; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог; Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 11; 93; 3, 37.

мы любим Бога искренне, сама наша любовь изгоняет наши страсти»<sup>194</sup>. Это относится и к любви к ближнему. «Достигнув любви и доброжелательности к ближнему, ты сотрешь из своей души всякий след страсти», — сказано у преподобного Максима Исповедника<sup>195</sup>. И у преподобного Исаака Сирина: «Сострадающий человек есть врач своей души. Словно дуновением сильного ветра, из его души изгоняется мрак страстей»<sup>196</sup>.

Во главе всех страстей, от которых человек исцеляется любовью, идет себялюбие, прямо ей противоположное. Как любовь может быть названа матерью всех добродетелей, так себялюбие, мы это увидели, рассматривается святыми отцами в качестве матери всех страстей. С этой точки зрения любовь излечивает человека от всех страстей именно исцелением от себялюбия, в котором они заключаются. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «Изгоняя себялюбие любовью, тот, кто являет себя достойным Бога, одновременно с этим изгоняет целую вереницу пороков, которая после этого лишается опоры и повода к существованию»<sup>197</sup>.

Когда человек обладает совершенной любовью, в нем больше нет никаких страстей, ибо, как мы видели, любовь не может сосуществовать ни с какой из форм привязанности к миру и к самому себе. Все возможности и способности человек вкладывает в Бога — и более никакими из их сил не распоряжаются иные объекты. «Если ты любишь Бога по-настоящему и пребываешь в любви к Нему, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — никакая страсть никогда не возобладает над тобой, ни принуждение тела не унизит до подчинения ей: действительно, как тело не может никуда двинуться без души, так и душа, соединенная с Богом в любви, не смогла бы быть принуждена к наслаждениям и вожделениям тела, ни даже к любому желанию видимого или невидимого, будь то предмет или страсть, ибо сладостная любовь к Богу держит связанными порывы его сердца, или, лучше сказать, склонность его воли»<sup>198</sup>. Преподобный Максим Исповедник также пишет, что «страсти, которые порабощают ум и привязывают к материальным предметам, отделяют его от Бога, занимая целиком этими предметами. Но когда любовь к Богу берет верх, она освобождает ум от этих связей»<sup>199</sup>. Итак, очевидно, что если совершенная любовь предполагает бесстрастие, то на более ранних этапах она к нему человека подводит и поэтому

194. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 50. Ср.: Авва Филимон, *прп.* Многополезное сказание об авве Филимоне 2; 6.

195. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 90. Ср.: Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 2, 39. Ср.: Там же. 1, 14.

196. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 34.

197. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 8; 59; 3, 57.

198. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 25, 109–121. Ср.: Там же. 1, 80–82.

199. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 3. Ср.: Там же. 2, 58.

может считаться матерью бесстрастия<sup>200</sup>. Соответственно, в совершенном виде любовь предполагает обладание всеми добродетелями, а на более ранних этапах она их водворяет<sup>201</sup>, образует их и поддерживает<sup>202</sup>, сообщает им целостность<sup>203</sup> и ценность<sup>204</sup> и ведет их к совершенству<sup>205</sup>.

Благодаря этим свойствам любовь созидает духовного человека, позволяет ему прийти *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13). Она — глава совершенного человека, членами которого являются добродетели<sup>206</sup>. Именно она вдыхает жизнь в тело<sup>207</sup>. Именно она «составляет вместе [эти члены], подгоняет их и соединяет воедино»<sup>208</sup>. Это она, как говорит преподобный Максим Исповедник, «собирает разделенное, вновь творит человека в единстве мысли и действия»<sup>209</sup>.

Следует отметить, что это воссоединительное действие любви проявляется не только в каждом отдельном человеке, обладающем любовью, но и в человеческом сообществе в целом, поэтому можно видеть, как любовь оздоравливает отношения между членами общества. Если страсти, в первую очередь себялюбие, разделяют человеческую природу и противопоставляют одних ее членов другим, разрушая таким образом в природе и в каждом из членов, связанных с остальными, гармонию, вложенную в них Богом, то любовь прекращает все разногласия, ссоры, споры, раздоры, вражду, ревность, зависть, ненависть, злобу<sup>210</sup> и восстанавливает гармонию, вместе с которой в душу приходит глубокий мир<sup>211</sup>. Поистине, «любовь привязывает к Богу и друг к другу тех, кто любит»<sup>212</sup> и «соединяет всех людей в одно тело»<sup>213</sup>. «Соединить истинной верой и духовной любовью тех, кого порок поверг в многочисленные разделения, — вот каков замысел Божественного Провидения», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>214</sup>.

200. Ср.: Аммон, *прп.* Поучения 4, 60; Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы 30 // PG 91, 1273C; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 20, 204–207.

201. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 1; Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

202. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна 77, 1.

203. Ср.: Кол. 3, 14; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 545–548; Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

204. Ср.: 1 Кор. 13, 1–3; Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 12, 1; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 54.

205. Ср.: Кол. 3, 14; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 13; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 524–541.

206. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 4, 485–526.

207. Там же. 4, 519–524.

208. Там же. 4, 545–548.

209. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

210. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Послание к Титу 4, 2; Толкование на 142-й Псалом.

211. Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Второе послание к Тимофею 7, 1; Толкование на 142-й Псалом.

212. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 1, 1; Максим Исповедник, *прп.* Послания 2.

213. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 2.

214. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 17.

Следовательно, именно благодаря любви «мы так же, как обладаем общей природой, можем иметь общее чувство и общую волю по отношению к Богу и друг к другу, чтобы ничто не могло удалить нас от Бога или друг от друга»<sup>215</sup>.

Если, действуя по воле страстей, каждый человек заботится лишь о том, чтобы самоутвердиться и заставить принимать свое так называемое превосходство, противопоставляя себя другим, то «любовью, — объясняет преподобный Максим Исповедник, — каждый по своей воле избавляется от самого себя, отстраняясь от понятий и индивидуальных особенностей, которые каждый представлял в своем уме, и воссоединяется в единой простоте и тождественности, благодаря чему человек не обладает уже ничем, что отделяло бы его от всех, но где каждый ради каждого, все для всех и, в еще большей степени, для Бога»<sup>216</sup>.

Нужно заметить, что если любовь «уравнивает и сглаживает всякое неравенство и различие чувства»<sup>217</sup>, то не в ущерб личности каждого. Себялюбие и страсти, напротив, позволяя человеку мнить, что он укрепляется и расцветает, разрушают его. Ибо по-настоящему человек может раскрыться лишь в гармоничных отношениях с ближним, которые имеют основание в Боге, а происходит это благодаря любви. И тогда каждый, уже не самоутверждаясь как индивидуум и не противопоставляя себя тем самым ближнему и Богу, может утвердиться как личность или, скорее, быть утвержденным и оцененным ближними в отношениях любви, которая его с ними объединяет. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, уточняя, что именно любовь «приводит к похвальному неравенству, которым каждый добровольно привлекает к себе ближнего и предпочитает его себе, тогда как прежде он был готов отстранить его и поставить себя впереди»<sup>218</sup>.

Себялюбие породило бы недовольство и даже игнорирование ближнего, низводя его чаще всего до объекта, которым можно завладеть или, напротив, которого можно оттолкнуть. Себялюбие имеет о ближнем лишь внешнее, поверхностное понятие и даже, как мы увидели, ложное и безумное. Любовь, напротив, знает каждую личность в ее наиболее достоверной и глубокой реальности. Отношения между людьми вновь обретают всю свою значимость и глубину. Если себялюбие делало людей чуждыми друг другу, то любовь устанавливает между ними отношения близости: любовь поистине делает человека ближним для каждого. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Обладая [в любви] одинаковой душой, [люди] познают сердца друг друга»<sup>219</sup>.

215. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

216. Там же.

217. Там же.

218. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

219. Там же. 25.

В целом понятно, как любовь на различных уровнях и в различных формах составляет для человека, по словам святителя Василия Великого, «норму здоровья»<sup>220</sup> и почему святые отцы рассматривают ее как лекарство. Преподобный Варсонофий пишет, что Христос «даровал нам великую припарку, которая соединяет все члены, исцеляет всякую болезнь и всякую немощь (Мф. 4, 23), то есть [даровал] любовь»<sup>221</sup>. Авва Аммон утверждает, что «любовь делает душу здоровой»<sup>222</sup>, а авва Филимон — что «любовь освобождает душу от болезней»<sup>223</sup>. Пресвитер Илия Эдик советует: «Оставь [свою болезнь], прибегнув к действенным средствам — средствам любви и тягот, если ты заботаешься о здравии своей души»<sup>224</sup>. Климент Александрийский видит в любви одну из «нерушимых связей здоровья и спасения»<sup>225</sup>. Блаженный Августин замечает, что обладание любовью в полноте означает для человека обладание совершенным здоровьем: «Праведность будет полной, когда полным будет здоровье. Здоровье будет полным, когда полной будет любовь»<sup>226</sup>.

Человек ощущает это здоровье в особенности через мир, который приносит ему любовь<sup>227</sup>, а также через глубокую радость, сопутствующую любви<sup>228</sup>.

Если смотреть глубже, то любовь является для человека главным источником жизни вечной<sup>229</sup>. «Что делает людей по-настоящему живыми, если не любовь?» — вопрошает святой Николай Кавасила<sup>230</sup>. Сам Христос нас учит: *Так поступай, и будешь жить* (Лк. 10, 28), так говорит Он, давая заповедь о любви к Богу и ближнему, ибо вторая заповедь, с этой точки зрения, является настолько же важной, насколько и первая. *Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев* (1 Ин. 3, 14), уточняет апостол Иоанн. И речь здесь идет не о временной жизни, а о вечной, которую дает любовь<sup>231</sup>.

220. Василий Великий, *свт.* Правила, кратко изложенные 172.

221. Варсонофий Великий, *прп.* Ответы 61 (152).

222. Дорофей Газский, *прп.* Душеполезные поучения 4, 60.

223. Многополезное сказание об авве Филимоне. Ср.: Там же. 2 («любовь же делает душу здоровой и бесстрастной»); 6 («немощь же телесную побеждает любовь к Богу»).

224. Илия Эдик. Цветослов мысленный 32.

225. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.

226. Августин Иппонский, *блж.* О совершенстве справедливости человеческой 3, 8.

227. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Моисей 18d; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 4; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о совершенной любви 2; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 2; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 36.

228. Ср.: Послание Варнавы 1, 6; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 16; 17; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 72; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 34.

229. Ср.: Дидахе 1, 2; Исаак Сирин, *прп.* Послания 4.

230. Николай Кавасила, *св.* Жизнь во Христе 7, 108.

231. Ср.: Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 72; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница 30, 19; Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

Но любовь для человека — это подлинно источник<sup>232</sup> и цель<sup>233</sup> всех благ. Именно в ней, как подчеркивают святые отцы вслед за апостолом Павлом<sup>234</sup>, человек может обрести совершенство<sup>235</sup>, к которому призван. Любовь действительно соединяет человека с Богом<sup>236</sup> и делает его жилищем Пресвятой Троицы<sup>237</sup>. *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14, 23), — говорит Христос. Это верно не только в отношении любви к Богу, но и в отношении любви к ближнему: *Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает* (1 Ин. 4, 12). Апостол Иоанн пишет еще и так: *Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16). Вот почему у Исаака Сирина есть такие слова: «Когда мы достигаем любви, мы достигаем Бога»<sup>238</sup>. Если «тот, кто обладает любовью, обладает Богом»<sup>239</sup>, как говорит преподобный Максим Исповедник, то потому, что *Бог есть любовь*, по слову апостола Иоанна (1 Ин. 4, 8.16).

*Бог есть любовь*, значит, тот, кто любит, уподобляется Богу<sup>240</sup>, и в тем большей степени, чем более совершенна его любовь. Любя Бога, «мы в какой-то мере становимся тем, чем является Он Сам»<sup>241</sup>, как говорит святитель Григорий Нисский. Преподобный Максим Исповедник пишет еще смелее: «Итак, любовь есть великое благо, первое из благ, высшее благо. Она дает человеку казаться творцом людей, точным уподоблением Ему в добре, насколько это возможно для человека»<sup>242</sup>.

Иными словами, любовь обоживает человека, и притом в большей степени, чем всякая иная добродетель, ибо *Бог есть любовь*. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Воистину нет ничего более обоживающего, чем божественная любовь... ничего, что так возносило бы людей до обожженного состояния... Она соединяет с Богом и являет богом того, кто Его любит»<sup>243</sup>.

232. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1.

233. Максим Исповедник, прп. Письма 2; Илия Экдик. Цветослов мысленный 2.

234. Ср. Кол. 3, 14.

235. Ср.: Климент Римский, *сщмч.* Перовое послание к Коринфянам 49, 5; Ориген. Беседы на Песнь Песней // PG 13, 101; Ириней Лионский, свт. Против ересей 4, 12, 2; Климент Александрийский. Строматы 4, 7; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 1, 6; 15, 2; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 28, 22; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89; 90; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; 81; 85; Послание 4; Максим Исповедник, прп. Письма 2; Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение 10; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 26, 16; 40, 2.

236. Ср.: Климент Римский, *сщмч.* Первое послание к Коринфянам 49, 5; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 13 (об объединяющей силе любви, см.: Там же. 12; 15); Максим Исповедник, прп. Письма 2; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 1.

237. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 2.

238. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72.

239. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 100; Письма 2.

240. Иоанн Лествичник, прп. Лестница 30, 7; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 4; 89.

241. Григорий Нисский, свт. Беседы на Екклесиаста 8.

242. Максим Исповедник, прп. Письма 2. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 25.

243. Максим Исповедник, прп. Письма 2.

Она усовершенствует человеческую природу так, что «являет ее в единстве и тождественности с Божественной природой в благодати»<sup>244</sup>. Она обоживает человека собой, ибо делает того, кто ею обладает, причастником Божественного свойства<sup>245</sup>, первостепенного из всех, но также [обоживает] и всеми добродетелями, которые она предполагает, включает в себя и порождает: «Из них и ими, — пишет преподобный Максим Исповедник, — образуется благодать любви, которая ведет обоженного человека, сотворенного Богом, к Богу»<sup>246</sup>. Так, например, она делает его причастником всех добродетелей, или Божественных энергий. А по словам блаженного Диадокха, «любовь соединяет душу с добродетелями Самого Бога»<sup>247</sup>.

Вот почему преподобный Максим Исповедник завершает свое Письмо 2, посвященное любви, гимном добродетели вообще, гимном Богу, Который ее подает, и человеку, которого Господь обоживает через добродетель: «Мне кажется, что это одно и то же — восхвалять вас, восхвалять добродетель и восхвалять Бога, наделившего вас сиянием добродетели, которая благодатью обоживает вас в Боге, заставляя исчезать черты, свойственные человеку, и в то же время делая Бога в вас человеком по снисхождению, позволяя вам воспринять, насколько это возможно человеку, Божественные свойства».

244. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы 41 // PG 91, 1308B. Ср.: Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 27.

245. Максим Исповедник, *прп.* Письма 2.

246. Там же.

247. Диадокх Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 1.

## ГЛАВА 3

# ПОЗНАНИЕ

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Совершенная любовь традиционно рассматривается как итог духовного делания (πράξις). За деланием следуют духовное познание (γνώσις) и духовное созерцание (θεωρία).

Познание/созерцание<sup>1</sup> — это цель духовного делания. Божественный замысел, как указывает апостол Павел, состоит в том, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4). Преподобный Макарий Великий обращает внимание на то, что «все усилия и труды святых отцов, да и Самого Господа, были направлены на то, чтобы Бог стал познан людьми»<sup>2</sup>. Евагрий тоже говорит о том, что весь тварный мир был создан для познания Бога<sup>3</sup>.

На самом уровне духовного выздоровления человека познание/созерцание является неизбежным итогом делания. «Исполнения заповедей, — пишет Евагрий, — недостаточно для совершенного исцеления душевных сил, если следом в уме не появляется созерцание, которое с ним соотносится»<sup>4</sup>. Ведь «делание — это духовный метод, очищающий страстную часть души»<sup>5</sup>, и необходимо к нему добавить созерцание, которое, как

1. Здесь мы сближаем понятия θεωρία и γνώσις. В рамках христианской духовности они приобрели практически эквивалентный смысл (об этом см.: *Lemaître J. Contemplation chez les orientaux chrétiens // Dictionnaire de spiritualité. Т. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 1762 и далее*). Поскольку, как мы увидим, у познания/созерцания существует множество ступеней, мы ради удобства будем впоследствии их различать, используя разные термины. Впрочем, каждый из святых отцов делал это по-своему, и в этом отношении существует множество схем, каждая из которых соотносима с остальными.

2. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.

3. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 50; 87.

4. Евагрий Понтийский. Практик 79.

5. Там же. 78.



мы увидим, исцеляет рассудочную часть души (λογιστικόν), избавляя ее от забвения и неведения<sup>6</sup>.

«Делание и созерцание не существуют друг без друга»<sup>7</sup>. Толкователь «Вопросоответов к Фалассию», поясняя учение об этом преподобного Максима Исповедника, подчеркивает, что созерцание и делание неотделимы друг от друга: «Тот, кто явил знание, воплощенное деланием, и делание, оживотворенное знанием, обрел точный образ истинной теургии. Но тот, в ком одно существует отдельно от другого, либо превращает знание в несостоятельную фантазию, либо подвизается притворно. Ибо знание, лишенное делания, ничем не отличается от фантазии, поскольку не имеет в своей основе делания. И делание, лишенное рассуждения, есть не что иное, как видимость: оно не оживотворяется знанием»<sup>8</sup>. «Тайна нашего спасения, — говорит преподобный Максим Исповедник, — обнаруживает, что делание есть активное созерцание, а созерцание есть просвещенное делание»<sup>9</sup>.

Если знание/созерцание есть цель делания и его исполнение, то, следовательно, делание является условием познания/созерцания<sup>10</sup>. Только делание позволяет его достичь. Вот совет святителя Григория Богослова: «Ты хочешь когда-нибудь стать богословом и достойным божества? Соблюдай заповеди, возрастай хранением заветов, ибо делание есть средство приблизиться к созерцанию»<sup>11</sup>. «Тот, кто ищет Господа через созерцание без делания, не найдет Его, — говорит Максим Исповедник, — ибо он не искал Бога со страхом Божиим, то есть в исполнении заповедей»<sup>12</sup>. Только «подвигом и духовной бранью» аскезы можно «получить духовное знание», как учит преподобный Симеон Новый Богослов<sup>13</sup>. Это не означает, что по пришествии знания/созерцания делание прекращается, — оно является его постоянным условием. Именно делание позволяет ему сохраняться и свидетельствует о его ценности. Труды делания — это плоды, по которым можно познать, чего стоит дерево, отмечает Климент Александрийский<sup>14</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет даже о том, что знание «ни на что не годно», если «не устремлено к осуществлению заповедей»<sup>15</sup>. Преподобный Марк Отшельник тоже пишет: «Знание еще не прочно, если оно не на-

6. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 5.

7. Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 72.

8. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию 63. Схолия 32 // PG 90, 689D–692A (= Схолия 9 // CCSG 22, 183).

9. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию 63 // PG 90, 681A; CCSG 22, 167–171.

10. Ср.: Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 1; Никифор Уединенник, *прп.* О трезвении и хранении сердца // PG 147, 948A.

11. Григорий Назианзин, *свт.* Слово подвижническое 20, 12.

12. Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию 48 // PG 90, 440A; CCSG 7, 339.

13. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 10.

14. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 5.

15. Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 1, 22.

ходит конкретного воплощения в собственных делах, даже если оно истинно, потому что утверждением всему служит делание»<sup>16</sup>. Преподобный Иоанн Карпафийский замечает в том же ключе, что «самое истинное знание есть делание», а затем советует: «Итак, старайтесь засвидетельствовать делами веру и знание. Ибо тот, кто предается одному лишь созерцанию, слеп, да услышит: *Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются* (Тит. 1, 16)»<sup>17</sup>.

То, что знание/созерцание основано на делании, происходит от специфического характера духовного познания, которое не имеет ничего общего с мирским знанием какого бы то ни было рода, с мудростью<sup>18</sup>. Эта оппозиция духовного знания и мирского подчеркивается и апостолом Павлом<sup>19</sup>, и святыми отцами<sup>20</sup>, предостерегающими от опасности принять за духовное знание/созерцание то, что таковым не является и что они часто называют «простым знанием» (λόγος ψιλός)<sup>21</sup>. В святоотеческих творениях часто отмечается, что многие, в том числе верующие, включая богословов, даже самые духовно просвещенные, заблуждаются, полагая, что они обладают таким знанием, тогда как в действительности это лишь псевдознание (ψευδόνυμος γνῶσις, γνῶσις ψευδής, ψευδογνώσις)<sup>22</sup>, знание воображаемое<sup>23</sup>, а они сами — лишь «невежды в знании»<sup>24</sup>.

Многие также думают, что они достигли истинного созерцания, тогда как созерцание их — бесовское<sup>25</sup>, а его предметом являются лишь призраки, вызывающие эти созерцания<sup>26</sup>, и порождения их собственного воображения. Духовное знание противоположно исследованиям разума, тщящегося удовлетворить любопытство<sup>27</sup>. Оно не является плодом изучения или изыскания, не происходит из интеллектуальных построений. Оно не является плодом рефлексии. Это не есть понятийное и теоретическое знание. Преподобный Симеон Новый Богослов, например, разоблачает «глупость» и «слепоту» тех, кто «безрассудно полагают», что оно «тождественно вырабатыванию понятий при помощи собственного

16. Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 12.

17. Иоанн Карпафийский, *прп.* Увещательные главы 17.

18. Ср. 1 Кор. 1, 19–25.

19. Ср. 1 Кор. 1, 19–25; 2, 4–13; 8, 2.

20. Ср.: Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические 1; 19; Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 271 и далее; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 2.

21. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 5; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию 31 // PG 90, 372A; Марк Подвижник, *прп.* К тем, которые думают оправдаться делами 7; 11.

22. Ср.: 1 Тим. 6, 20; Евагрий Понтийский. К монахам 43; Исаак Сирийский, *прп.* Послания 4; Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 271 и далее; Нравственные слова 1, 184–185; 9, 105–106; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 2; 12.

23. Ср.: Исаак Сирийский, *прп.* Послания 4.

24. Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 62.

25. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 2.

26. Ср.: Исаак Сирийский, *прп.* Послания 4.

27. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 26, 85.

мышления»<sup>28</sup>. Далекое от тождественности с какой бы то ни было формой мирского знания, знание духовное предполагает отречение от знания мирского, отказ от всякой премудрости мира сего<sup>29</sup>. Преподобный Исаак Сирий пишет: «Ты действительно думаешь, что тот, кто обладает мирским знанием, может получить знание духовное? При подобном условии невозможно не только получить духовное знание, нельзя даже ощутить его... Оно не дается тем, кто силится приобрести его одним лишь обучением. Если некоторые из них хотят приблизиться к этому знанию Духа, они не могут сделать этого, каким бы малым оно ни было, пока не откажутся от обучения, от его тонких уловок, от его сложного метода и не пожелают иметь детское сердце. Привычка и мысли, которые порождаются учением, будут великим препятствием до тех пор, пока постепенно не сотрутся. Ибо духовное знание просто... Пока разум не освободится от множества помыслов, пока он не достигнет чистоты и простоты, он не может ощутить духовного знания»<sup>30</sup>.

Понятно, почему подобное знание не подразумевает никакой особой интеллектуальной одаренности и не предназначается для нескольких посвященных<sup>31</sup>: чтобы достичь его, мудрость мудрецов бесполезна и разум разумных — ничто<sup>32</sup>. Этому знанию могут достигнуть безграмотные<sup>33</sup>, зачастую более способные принять его, нежели те, кто, будучи обольщен своими интеллектуальными способностями, углубляется в сферу ложного знания. Оно открывается всем, кто, идя по пути подвига в страхе Божиим через исполнение заповедей, достиг чистоты, простоты и сердечного смирения<sup>34</sup>. Впрочем, существует тесная связь между истинным знанием/созерцанием и смирением, тогда как псевдознание, напротив, связано с гордостью, от которой оно происходит и которую подпитывает<sup>35</sup>.

Знание/созерцание а priori доступно всем, потому что оно не имеет отношения к интеллектуальным способностям самого человека, но всегда является, хотя и в различной степени, как мы увидим, даром Божиим, откровением Святого Духа<sup>36</sup>. Однако получают этот дар только те, кто через богочеловече-

28. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 9, 28 и далее. Ср.: Главы богословские, умозрительные и практические 1, 100.

29. Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 17, 15.

30. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 19.

31. Климент Александрийский говорит: «Итак, в самом Логосе нет "гностиков" [ученых] и "психиков" [душевных]. Все, кто отбросил желания плоти, равны, все "пневматики" [духовны] в очах Господа» (Педагог 1, 6, 31, 2). Ср.: Там же. 33, 3.

32. См. 1 Кор. 1, 19 и далее.

33. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Арсений 6; Иустин Философ, *мч.* Первая апология 60; Никита Стифат, *прп.* Житие святого Симеона Нового Богослова 135. Напомним, что в книге Деяний апостолы Петр и Иоанн охарактеризованы как люди не книжные и простые (Деян. 4, 13).

34. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 22.

35. Ср.: 1 Кор 8, 1; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 271 и далее; 1, 12, 184–185.

36. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 40; Послания 62; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 37; Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 80; 101; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 3, 7;

скую аскезу стал этого достоин, ибо Дух открывается лишь чистым сердцам<sup>37</sup>. Вот почему одним из первейших условий стяжания знания/созерцания является бесстрастие<sup>38</sup>. Оно предполагает, соответственно, обладание всеми добродетелями<sup>39</sup>, в первую очередь — истинной любовью, которая является еще одним из основных условий получения истинного знания<sup>40</sup>.

Теперь понятно, что духовное знание — это знание не теоретическое, но опытное<sup>41</sup> не только потому, что оно является интуитивным и дает человеку возможность непосредственно соприкоснуться с тем, что он познает, но еще и в особенности потому, что оно основывается на всей полноте духовного опыта человека<sup>42</sup>, потому что человек в нем обретает опыт благодати, которая его наставляет<sup>43</sup>, а на высшем уровне даже является самим этим знанием.

В знании/созерцании можно выделить две важнейшие ступени. Более низкая ступень заключается в естественном созерцании (φυσική θεωρία). Высшая ступень — это созерцание/познание Бога (часто называемое θεολογία, здесь термин «теология» имеет смысл, радикально отличающийся от принятого на Западе)<sup>44</sup>. Восхождение на вторую ступень, которая по природе сильно

Иустин Философ, мч. Первая апология 60. Ср.: 1 Кор. 2, 4–5; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 54 // PG 90, 512B, CCSG 7, 447; 65 // PG 90, 737A, CCSG 22, 253.

37. Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 271 и далее; 1, 12, 184–185; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 57; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 19.

38. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 85–86.

39. Евагрий Понтийский. Практик 90.

40. Ср.: 1 Кор. 2, 9; Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8; Послания 62; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 12; 46; 47.

41. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 22; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.

42. Ср.: Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 1; Макарий Египетский, прп. 150 глав 80; 101; Беседы (Собрание II) 53, 4; Диадокх Фотийский, блж. Подвижническое слово 9; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 100.

43. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.

44. Напомним в связи с этим определение, данное Евагрием: «Христианство есть учение Христа, нашего Спасителя, которое состоит из делания, природы и богословия» (Практик 1). Он же говорит в другом сочинении: «Наука нашего спасения состоит из этих трех вещей» (Умозрительные главы 1, 10). Это деление, которое можно встретить уже у Климента Александрийского (Строматы 1, 28) и Оригена (Беседы на псалм Песней. Пролог), было воспринято преподобным Максимом Исповедником и стало в православном богословии классическим. Значительное число аскетических творений озаглавлены как «Сотницы» (или «Главы») «деятельные» (или «этические»), «природные» и «богословские» (или «гностические»). Согласно классификации Евагрия, φυσική θεωρία и θεολογία (или же φυσική и θεολογική) составляют совокупность γνωστική (ср.: Практик. Пролог 9), а это подводит нас к двухчастной схеме делания, πράξις (или практиκή), и созерцания, θεωρία (или γνῶσις), — схеме, также ставшей классической (она воспроизведена даже в названии «Добролюбия»). Об этой схеме, ее истоках и различном понимании в прошлом см.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction et commentaire // Évangile. Traité pratique. Paris, 1971. P. 38 и далее.

отличается от первой и значительно ее превосходит, требует того, чтобы человек в богочеловеческом подвиге, как и для восхождения на первую ступень, достиг чистоты бесстрастия и полноты добродетелей (в первую очередь любви), но в более совершенной форме. Иными словами, чтобы в единении с Богом он достиг более высокой степени совершенства.

## 2. ЕСТЕСТВЕННОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Достигнув любви после стяжания бесстрастия, человек сразу же получает доступ к естественному созерцанию/познанию (γνώσις φυσική, φυσική θεωρία)<sup>45</sup>. Оно состоит в познании/созерцании существ природы, то есть тварного мира<sup>46</sup>. Оно подразумевает две ступени: низшая заключается в познании/созерцании телесных тварей, высшая — в познании/созерцании тварей невидимых, бестелесных и умопостигаемых<sup>47</sup>.

Можно выделить и третью ступень, состоящую в познании/созерцании «Божественного домостроительства»<sup>48</sup>, Провидения и осуществления Божественного правосудия в тварном мире<sup>49</sup>, а также глубинного смысла, сокрытого в Священном Писании<sup>50</sup>.

По этим ступеням естественного созерцания человек восходит соответственно той степени чистоты и совершенства в добродетели, которой он достиг трудами делания (πράξις)<sup>51</sup>. На каждом этапе, который человек проходит, он, не ожидая того и не ища, получает от Бога соответствующее знание<sup>52</sup>.

В любом случае, естественное познание/созерцание заключается в познании и созерцании логосов вещей<sup>53</sup>, то есть их сокровенных духовных оснований<sup>54</sup>, их

45. Ср.: «Любовь есть врата естественного познания» (Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8).
46. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 10; 5, 30; 6, 1; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 87; Исаак Сирий, *прп.* Послания 4; Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 2, 154; 169. Оно называется различными именами: γνώσις φυσική, φυσική θεωρία, γνώσις τῶν ὄντων, θεωρία τῶν ὄντων, θεωρία τῶν γενομένων.
47. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 27; 74; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 94; 2, 26; Исаак Сирий, *прп.* Послания 4.
48. Исаак Сирий, *прп.* Там же.
49. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 27; Толкования на Псалмы // PG 12, 1661C.
50. Ср.: Исаак Сирий, *прп.* Послания 4; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию 32; 65 // PG 90, 745D; CCSG 22, 265.
51. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Там же. 47; 65 // PG 90, 737A; CCSG 22, 253.
52. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 1, 16; Главы о любви 1, 95.
53. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 10; 4, 40; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 98–99; Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 197–198; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 67; 3, 43.
54. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1116D; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию 32.

духовной сущности<sup>55</sup>, их начал, причин<sup>56</sup>, их цели в Боге<sup>57</sup>, их духовного смысла<sup>58</sup>, того, что связывает их с Богом, тех Божественных энергий, которым они причастны<sup>59</sup>, того отпечатка, что оставил в них Создатель<sup>60</sup>. Об этих логосах тварных вещей вспоминает апостол Павел, говоря, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20); они позволяют человеку, освободившемуся от страстей, постичь Бога через Его творения<sup>61</sup>. О том же, по словам Евагрия, говорится в Послании к Ефесянам: *многообразная премудрость Божия* (Еф. 3, 10), вложенная Богом в творения<sup>62</sup>. Вот почему можно вместе с преподобным Исааком Сирином определить естественное созерцание как «ощущение Божественных таин, сокрытых в вещах и в делах»<sup>63</sup>.

В познании/созерцании чувственно постигаемый мир прекращает быть непроницаемым, замкнутым на самом себе. Чувственно постигаемые сущности становятся полностью прозрачны для их умопостигаемой и духовной реальности<sup>64</sup>, так что мир чувственный воспринимается в мире умопостигаемом, а мир умопостигаемый — в мире чувственном. Так объясняет это толкователь «Вопросоответов к Фалассию» преподобного Максима Исповедника: «Тот, который мыслит являемый мир, созерцает мир умопостигаемый. Он, представляя, отпечатлевает в чувстве умопостигаемое, и в уме образует увиденные логосы, и многообразными способами переносит к чувству состав умопостигаемого мира, а к уму — столь сложный состав мира чувственного. Он уразумевает в умопостигаемом мире чувственный мир, перенося чувство логосами к уму, а в чувственном мире — умопостигаемый мир, перенося ум отпечатлениями

55. Мы каждый раз вносим уточнение «духовные», ибо, как подчеркивает прп. Максим Исповедник, эти логосы имеют иную природу, нежели «физические логосы вещей», нежели их сущность, их определение, их форма в аристотелевском понимании термина, которые являются еще «поверхностью» вещей (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию* 65 // PG 90, 744D–745D; CCSG 22, 263–265).

56. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 1, 98–99; *Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию* 13.

57. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию*, 13; 32.

58. Ср.: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* 1, 98.

59. Ср.: *Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах* 6, 3.

60. Ср.: *Григорий Нисский, свт. На Шестоднев* // PG 44, 73A.

61. Ср.: *Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан* 12.

62. Ср.: *Евагрий Понтийский. Умозрительные главы* 4, 7. Именно так святые отцы часто говорят о логосах, в том числе прп. Максим, который называет их «Божественной премудростью, незримо присутствующей внутри творений» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию* 51 // PG 90, 481C; CCSG 7, 403). Знание, которое человек получает о творениях, соответственно характеризуется как «премудрость». Слово *γνώσις*, употребленное именно в таком контексте, обозначает познание Бога.

63. *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические* 30.

64. Ср.: *Евагрий Понтийский. Умозрительные главы* 5, 57.

к чувству со знанием»<sup>65</sup>. Преподобный Максим Исповедник объясняет это проще, при этом показывая, как для того, кто достиг естественного познания/ созерцания, чувственный мир весь целиком становится символом мира духовного и как каждый из его объектов не прекращает открывать ему мир умопостигаемый: «Для тех, кто способен видеть, весь умопостигаемый мир таинственно запечатлен в виде символических форм во всем чувственном мире. Чувственный мир, в свою очередь, познаваемым образом весь присутствует в мире умопостигаемом, но в более простом для рассудка виде — в логосах. Этот в том — в логосах; тот в этом — в отпечатках. Их реальность едина, *будто колесо в колесе* (Иез. 1, 16), как об этом говорит дивный великий провидец Иезекииль, имея в виду, как мне кажется, эти два мира. И еще: Его зримые совершенства видны от создания мира благодаря творениям, которые делают их видимыми для ума. Так же говорит божественный апостол<sup>66</sup>. Если незримые вещи бывают видны благодаря зримым, как написано, то а fortiori зримые могут быть мыслимы благодаря незримым вещам — теми, кто предается духовному созерцанию. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством видимого есть духовная наука и постижение зримого посредством незримого»<sup>67</sup>.

Отсюда видно, что отделяет восприятие реальности, свойственное тому, кто способен к естественному познанию/ созерцанию, от восприятия, которое характерно для падшего человека. Пока человек остается во власти страстей, он привязан к чувственной реальности, которая одна и составляет объект его восприятия. Изучая страсти, мы отметили, как, находясь в их власти, человек не только рассматривает лишь поверхностный и зримый аспект вещей<sup>68</sup> и воспринимает мир как замкнутую на самой себе реальность, направленную лишь на саму себя, но имеет об этом, сверх того и вследствие того, абсолютно ложное знание, которое мы имели возможность неоднократно охарактеризовать как безумное. Человек, пока не свободный от страстей, воспринимает и познает сущности в зависимости от живущих в нем страстей. Его взаимоотношения с ними осуществляются способом, predetermined этими страстями, который делает из них исключительно объекты удовольствия. Вспоминая утверждение святителя Григория Назианзина о том, что «плоть есть туман и покров», преподобный Максим Исповедник поясняет: «Туман — это плотская страсть, затуманивающая главную способность души. Покров — это иллюзия, создаваемая чувством, которое фиксирует внимание души на поверхностном

65. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 63. Схолия 47 // PG 90, 692D–693A (= Схолия 18 // CCSG 22, 185).

66. Ср. Рим. 1, 20.

67. Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия 2. См. также: Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 53, 15.

68. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 49 // PG 90, 452AB.

облике вещей чувственных и преграждает ему путь к умопостигаемым. Отсюда следует, что душа забывает естественные блага и сосредотачивает всю свою деятельность на чувственных, чтобы обрести в этом возбуждение, вожделение и непотребные наслаждения»<sup>69</sup>.

Стяжание бесстрастия означает уничтожение барьера, препятствовавшего «движению духа через чувства к умопостигаемому»<sup>70</sup>, мешавшего воспринимать через чувственные предметы те Божественные энергии, к которым они причастны, и держал его прикованным к «поверхностной и видимой стороне вещей»<sup>71</sup>. Бесстрастие также знаменует собой конец извращенных отношений, которые, как следствие, человек с ними поддерживает. Достижение этого этапа естественного познания/созерцания, по словам преподобного Максима Исповедника, «потому и пребывают бесстрастными, что полностью отрешились от чувственного... не имея более связи с веществом»<sup>72</sup>, то есть пристрастия. Теперь человек уже не воспринимает предметы относительно удовольствия, которое согласно своим страстям он может из них извлечь, или относительно боли, которую согласно тем же страстям он может претерпеть, но «питает по отношению ко всем вещам чистые помыслы»<sup>73</sup>. Он более не схватывает вещи во внешнем, чувственном и поверхностном аспекте<sup>74</sup>, но воспринимает в глубинных реальности и значении — тех, что они получают от своей связи с Богом. «Избавившись от всех посредников, вводящих в заблуждение»<sup>75</sup>, он достигает истинного знания всех вещей, которое открывает перед ним новый мир, сильно отличающийся от призрачного мира, порожденного его страстями. «Ум, который освобождается от страстей и видит логосы вещей, действительно не получает обманчивых картин, приходящих от органов чувств, но словно другой мир был сотворен его познанием», — отмечает Евагрий<sup>76</sup>. «Тот, кто ищет бесстрастно, обретает в естественном созерцании истину, которая пребывает в самой сердцевине вещей», — пишет толкователь «Вопросоответов к Фалассию»<sup>77</sup>. Сам же преподобный Максим говорит, что такой человек «знает истинный смысл вещей»<sup>78</sup> и «видит вещи согласно их природе»<sup>79</sup>. Евагрий определяет этот этап подобным же образом как «бесстрастие души,

69. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 6 // PG 91, 1112AB.

70. Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 49 // PG 90, 452AB; CCSG 7, 357.

71. Там же.

72. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1193D.

73. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15.

74. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.

75. Там же.

76. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 12.

77. Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 59. Схолия 2.

78. Там же. 48.

79. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 92.



сопровожаемое истинным знанием о вещах»<sup>80</sup>. Сильный этим знанием и придающий большее значение «причинам, скрытым за внешним видом», чем «внешним формам» вещей<sup>81</sup>, человек ведет себя по отношению к творениям и к Богу подобающим образом. «Тот, кто подвизается в совершенстве добродетелей и приобрел сокровище знания, уже видит вещи согласно их природе и вследствие этого всегда действует и думает согласно правильному суждению, никогда не ошибаясь», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>82</sup>.

Воспринимая все создания в их отношении к Создателю, человек становится способен к целостному восприятию реальности, которую дотоле он знал лишь искаленной<sup>83</sup>, и к единому видению мира, который он прежде воспринимал как разобщенный<sup>84</sup>. При этом, по словам преподобного Максима, человек выполняет задачу, которую Бог доверил ему при творении: в единстве с Богом осуществить объединение в себе всего творения, «делая видимое творение абсолютно неделимым в нем самом»<sup>85</sup> и, «кроме того, объединяя умопостигаемое и чувственное, делая творение целиком единым, более не разделенным для него (т. е. человека. — *Примеч. ред.*) согласно знанию и неведению, потому что его умозрительное познание логосов в вещах становится неизменно таким же, как у ангелов»<sup>86</sup>.

Познание/созерцание чувственно постигаемых вещей обуславливает и открывает человеку доступ к созерцанию сущностей бесплотных и умопостигаемых<sup>87</sup>. Это включает, с одной стороны, познание/созерцание ангелов и познание злых духов<sup>88</sup>, а с другой — познание человеческих существ в умопостигаемой реальности их духа. Тогда человек приобретает истинное познание ближнего<sup>89</sup> и особенно истинное познание самого себя<sup>90</sup>. Преподобный Никита Стифат особо подчеркивает, что оно обуславливается познанием логосов сущностей и только на этом уровне можно истинно познать себя и ближнего: «Тот, кто благодаря чистоте достиг познания сущностей, знает самого себя ... Но тот, кто еще не достиг самих логосов творения, Божественных и человеческих вещей, знает то, что вокруг него и вне его, но абсолютно не знает себя»<sup>91</sup>. И в то же

80. Евагрий Понтийский. Практик 2.

81. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 49 // PG 90, 460A; CCSG 7, 369.

82. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 92.

83. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 28.

84. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.

85. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1305D–1308A.

86. Там же. 1308A.

87. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 58 // PG 90, 597A; CCSG 22, 33–35.

88. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 67.

89. Ср.: Там же.

90. Ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 36.

91. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 36.

время, как замечают святые отцы, самопознание является ключом к познанию всего<sup>92</sup> и играет поэтому главную роль.

То познание себя, которого человек достигает здесь, — это познание «того, что соответствует его духовной природе»<sup>93</sup>, то есть, с одной стороны, познание его духовной сущности<sup>94</sup>, образа Божия<sup>95</sup>, который фундаментальным образом составляет его природу, и, с другой стороны, — познание собственного ничтожества в сравнении с Богом в силу того, что человек является творением, притом падшим, отдалившимся от Бога. Святые отцы настаивают в особенности на этом втором аспекте<sup>96</sup>. Таков святитель Иоанн Златоуст, который отмечает: «Никто не знает себя настолько совершенно, как тот, кто считает, что он — полное ничто»<sup>97</sup>. Святые отцы указывают на покаяние и смирение как на условие *sine qua* поп истинного самопознания, даже на самых высших его ступенях<sup>98</sup>. Имея «истинное представление о [своем] состоянии»<sup>99</sup>, человек «познает также и другие творения, которые Бог воззвал из небытия»<sup>100</sup>, и равным образом «постигает домостроительство спасения, осуществленное Творцом, и все то, что Он сделал для Своих творений»<sup>101</sup>.

Познание самого себя является ключом не только к познанию сотворенных сущностей, но и к познанию Бога. «Кто знает себя, тот знает Бога», — пишет преподобный Антоний Великий<sup>102</sup>. В самом деле, насколько человек достигает знания собственной сущности — быть сотворенным по образу Божию, насколько достигает познания своего Создателя как такового и Его Провидения, осознавая, что Бог воззвал его из небытия, обладает им по природе и что Он при сотворении дал ему способность быть обоженным по благодати, и насколько признает Создателя своим Спасителем, настолько, соответственно, имеет ясное осознание своей слабости, нищеты и духовного ничтожества.

Познание себя открывает более легкий и прямой путь к познанию и созерцанию Бога, нежели познание творений. Как замечает святитель Василий Великий,

92. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 16.

93. Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 1.

94. Ср.: Там же. 4, 7.

95. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 37.

96. Ср.: Григорий Палама, *свт.* 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 29; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 25, 38; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 35; 39; Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 9, 443 и далее.

97. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4.

98. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 250 и далее; Нравственные слова 9, 443 и далее; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 35; 38; 39.

99. Антоний Великий, *прп.* Послания 1, 4.

100. Там же. 4, 7.

101. Там же. 1, 1; 4.

102. Там же. 7.

«небо и земля менее способны привести нас к познанию Бога, чем наше собственное устройство, для того, кто исследует себя с разумением. Об этом говорит пророк: *Дивно ведение Твое для меня: мощно! Не могу (постигнуть) его!* (Пс. 138, 6)»<sup>103</sup>. Поистине, человек — единственное из творений, созданное по образу Божию. Достигнув чистоты бесстрастия, его дух становится способным ясно воспринимать в себе самом этот образ Божий, видеть в себе как будто Божественное отражение, видеть Бога как будто в зеркале<sup>104</sup>, тем более что через стяжание добродетелей он, сверх того, обладает подобием Божиим. Как пишет святитель Григорий Нисский, «если душа освобождается от волнения страстей, возвращается к самой себе и познает себя в своей истинной природе, то будет созерцать Первообраз в собственной красоте, словно в зеркале или изображении»<sup>105</sup>. В другом месте он поясняет: «Внутренний человек, сердце... избавившись однажды от ржавчины, которая пятнала его красоту, обретет первозданный образ. Так и человек, глядя на себя, будет видеть в себе Христа, Которого ищет. И вот величайшая радость наполняет его очищенное сердце: он смотрит на собственную чистоту и открывает в образе Первообраз. Когда смотрят на солнце в зеркало, даже не поднимая глаз к небу, тогда в зеркальном отражении видят солнце столь же хорошо, как если бы смотрели на сам солнечный диск. Вы не можете созерцать сам свет, но если обретете благодать образа, вложенного в вас изначально, то будете обладать в самих себе предметом ваших желаний»<sup>106</sup>.

Одним словом, естественное познание/созерцание позволяет человеку вернуть себе истинное познание целостности тварного мира. Благодаря этому осознанию человек исцеляется от «той болезни, которая есть неведение причин сущих»<sup>107</sup>. Он освободился от ложного, и даже безумного, знания о них, которое было порождением греха и страстей. И уже в этом истинном знании он вновь обретает здоровье, ибо истинное знание, по словам Евагрия, есть «здоровье души»<sup>108</sup>. И то же самое отмечает преподобный Максим Исповедник: «Чем являются здоровье и болезнь для живого тела... тем же самым знание и неведение являются для ума»<sup>109</sup>.

Истинным знанием человек обретает исцеление самих своих познавательных способностей, которые были извращенными и безумными в псевдознании мира, сведенного к его чувственным проявлениям, и были подчинены страстям. Как подчеркивает Евагрий, тогда как «любовь [исцеляет] раздражительную

103. Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев 9, 6.

104. Ср. 1 Кор. 13, 12.

105. Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении 73.

106. Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах 6, 4.

107. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.

108. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.

109. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 46.

часть души, а целомудрие — возделывательную», «знание исцеляет ум»<sup>110</sup>. Ум (νοῦς) человека обретает здоровье по мере того, как естественным созерцанием вновь обращается к Богу и начинает действовать согласно предназначению своей природы — познавать и созерцать Бога: действительно, в естественном созерцании он созерцает Бога в сущих и сущих — в Боге. К этому этапу уже можно отнести, хотя и частично, высказывание Евагрия: «Когда мыслящее естество сподобится созерцания себя, тогда будет здоровой и вся сила разума»<sup>111</sup>.

Равно человек вновь обретает свое естественное предназначение воздавать славу Богу, причем при встрече с каждым сущим. Ибо такова основная цель естественного познания/созерцания, как указывает апостол Павел<sup>112</sup> и подчеркивает преподобный Максим Исповедник<sup>113</sup>: «Если когда-либо святые созерцали сущих, то они предавались их созерцанию и познанию не так, как мы — главным образом по приверженности плоти, но ради того, чтобы всевозможными способами прославлять Бога, присутствующего и являющегося во всем и повсюду, чтобы собрать великие сокровища восхищения и множество причин славословия»<sup>114</sup>. Так, например, по словам преподобного Максима Исповедника, человек «собирает духовные логосы сущих как дары для предложения Богу от тварного мира»<sup>115</sup>.

Это позволяет нам подчеркнуть, что фактически именно естественное созерцание скорее приводит к Богу, чем созерцание природы или сущих, а лучше сказать, «созерцание Бога через природу и сущих». Действительно, естественное созерцание имеет конечной целью познание/созерцание Бога и естественным образом приводит к нему<sup>116</sup>.

Впрочем, оно само не в состоянии себя создать. Если естественное созерцание подразумевает определенное познание Бога в силу того, что сущие, которых оно имеет своим объектом, познаются в Боге и Бог в них, то оно является аналогичным познанием Бога, соотносенным с творениями, и ограничено пределами этих творений, соотносится с их формами, с их многообразием, и в тем большей степени, чем более они принадлежат к чувственно постигаемому миру. Также знание о Боге, которое человек может иметь в себе самом, есть знание спекулятивное, дающее лишь отражение, в котором Бог виден лишь как *бы* сквозь тусклое стекло и отчасти (1 Кор. 13, 12). Это не есть познание Бога, ибо Он

110. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.

111. Там же. 2, 15.

112. Ср. Рим. 1, 21.

113. См. также: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.

114. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1113D–1116A.

115. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 51 // PG 90, 481C.

116. Ср.: Дионисий Ареопагит. Послания 7 // PG 3, 1080B; Исаак Сирий, *прп.* Послания 4; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 86; Вопросы к Фалассию 63; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 15.

трансцендентен по отношению к любому творению. Так, преподобный Исаак Сирин пишет: «Познание творений, каким бы сладостным оно ни было, всегда есть лишь тень познания... Такое созерцание питает ум, ожидая, что он сможет воспринять созерцание более высокое»<sup>117</sup>. Предназначение созерцания тварной природы — вознести человека к Тому, кто является ее Творцом<sup>118</sup> и стоит выше нее<sup>119</sup>. Вот почему если некоторые испытывают искушение остаться на этом этапе, сбиваются с пути<sup>120</sup> (ибо именно на этом уровне кроется основная опасность заблудиться на пути познания<sup>121</sup>) или не могут подниматься вверх, то опытный подвижник, когда «освобождается от всех страстей, устремляется на путь созерцания сущих и далее к познанию Святой Троицы»<sup>122</sup>, проходя без задержки эту сферу естественных созерцаний<sup>123</sup> и возвращаясь к ней только в случае необходимости, потому что он еще живет в этом мире, ибо кровля духовного здания — это «божественное познание Самого Бога»<sup>124</sup>.

### 3. ПОЗНАНИЕ/ВИДЕНИЕ БОГА

Если познание/созерцание Святой Троицы<sup>125</sup> следует за познанием/созерцанием сотворенных сущностей, то все же не непосредственно, а с разрывом. Ибо пока человек созерцает предметы и занимается их логосами, логосы, «еще будучи простыми выражениями, тем не менее в качестве причин предметов отпечатывают форму в уме и уводят его далеко от Бога»<sup>126</sup>. «Пресвятая Троица, — подчеркивает Евагрий, — это не реальность, могущая быть тесно связанной с естественным созерцанием», ибо «это бывает только с тварными вещами»<sup>127</sup>.

Поскольку Бог бесконечно трансцендентен всему тварному бытию, постольку при Его созерцании исключаются всякие, даже самые простые, образы или представления о каком бы то ни было предмете, даже умопостигаемом<sup>128</sup>.

117. Исаак Сирин, *прп. Послания* 4.

118. Дионисий Ареопагит. *Послания* 7, 2. Ср.: Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию* 63.

119. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп. Главы богословские, умозрительные и практические* 2, 15.

120. Ср.: Исаак Сирин, *прп. Послания* 4.

121. Ср.: Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию* 63 // PG 90, 673C; CCSG 22, 159.

122. Максим Исповедник, *прп. Главы о любви* 1, 86.

123. Это позволяет понять, почему большинство святых отцов (в частности, свв. Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, Григорий Палама), упоминая об этой ступени естественного созерцания даже в заглавиях своих аскетических творений, при этом отводят ей совершенно незначительное место.

124. Симеон Новый Богослов, *прп. Нравственные слова* 9, 459–460.

125. Ср.: Евагрий Понтийский. *Практик* 3; Умозрительные главы 1, 70; 2, 4; 5, 57; Исаак Сирин, *прп. Послания* 4.

126. Евагрий Понтийский. *Трактат о молитве* 56.

127. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 55.

128. Ср.: Евагрий Понтийский. *Трактат о молитве* 57.

Так, например, преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Возрастание в богопознании становится причиной нашего неведения относительно всех остальных вещей»<sup>129</sup>. Созерцание/познание Бога предполагает ἀπόθεσις νοημάτων, то есть смещение и оставление всего умопостигаемого, полученного в естественном созерцании, и а fortiori от всех представлений и помыслов еще более низкой природы<sup>130</sup>. Тем самым оно подразумевает отречение от всего человеческого знания, ибо последнее непременно направлено на сущее, однако Бог, будучи беспредельным, по ту сторону всего сущего, следовательно, с необходимостью недоступен такому познанию<sup>131</sup>. Вот почему апостол Павел пишет: *Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать* (1 Кор. 8, 2), а далее уточняет, чтобы указать парадоксальным образом средство достижения совершенного богопознания<sup>132</sup>: *Знание упразднится* (1 Кор. 13, 8). Следовательно, знание о Боге может быть лишь знанием, которое находится за пределами всякого человеческого познания<sup>133</sup> и предполагает, что человек находится в состоянии непознаваемости и незнания (ἄγνοια, ἄγνοια<sup>134</sup>)<sup>135</sup>. Как об этом говорит святитель Григорий Палама вслед за Дионисием Ареопагитом<sup>136</sup> и многими святыми отцами<sup>137</sup>, оно возникает лишь «с прекращением всякой интеллектуальной деятельности»<sup>138</sup>.

Однако не стоит думать, что богопознание заключается в самом незнании. «Одного отрицания, — пишет святитель Григорий Палама, — уму (νοῦς) недостаточно, чтобы достичь вещей сверхумопостигаемых. Возрастание через отрицание... несет

129. Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 2.

130. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 25 // PG 90, 332C, CCSG 7, 161; 65 // PG 90, 756C, CCSG 22, 279–281; Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 90, 1077B; 10 // PG 91, 1141B; 1193D; 51 // PG 91, 1372B; 71 // PG 91, 1413CD; Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 83.

131. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 4–5 // PG 3, 593AB.

132. Ср. 1 Кор. 8, 10–12.

133. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 66.

134. Ἀγνοια — состояние, при котором знание недостижимо и невозможно для человека. Ἀγνοια — состояние, при котором человек не знает, но имеет возможность узнать. — Примеч. ред.

135. См., например: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 60; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 45.

136. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 5 // PG 3, 593BC.

137. Преподобный Максим Исповедник, например, пишет, что, дабы соединиться с Богом, «Который превосходит всякий разум и познание, нужно в непреодолимом порыве превзойти чувственно воспринимаемое и умопостигаемое... быть полностью лишенным всякого действия чувств, мысли и ума (νοῦς), чтобы неизречно и в неведении встретиться с Божественными наслаждениями за пределами мысли и разума» (Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1153BC). См. также: Вопросы и недоумения 73; Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1113B; 15 // PG 91, 1220B; 20 // PG 91, 1237D; 1241AB; Вопросы к Фалассию 22 // PG 90, 321A; 54 // PG 90, 504C; 60 // PG 90, 621C–624A; Главы о богословии и домостроительстве 1, 54; 55; 2; Сочинения богословские и полемические 20 // PG 91, 229A.

138. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17; 18.

в себе лишь образ невыразимого созерцания и полноты ума в этом созерцании, но оно само не является этой полнотой»<sup>139</sup>. «Бог не только превыше познания, но и превыше незнания»<sup>140</sup> так же, как Он не только превыше бытия, но еще и превыше небытия<sup>141</sup>. «И те люди, которые почитают только апофатическое созерцание, которые не верят в существование ни какой-либо деятельности, ни какого-либо созерцания за его пределами... собственно говоря, не видят, не знают ничего и лишены познания и зрения»<sup>142</sup>. «Итак, созерцание — это не только отказ и отрицание, это соединение и обожение, которые приходят... после отказа»<sup>143</sup>.

Если человек может познать Бога, то не может этого собственными способностями к познанию, ни тем более самим незнанием, которое является лишь условием этого. Единственное средство достичь подобного знания состоит в том, чтобы Бог Себя ему открыл, — это и будет источником и началом такого познания, ибо «если Бог невидим творениям, то Он не невидим для Самого Себя»<sup>144</sup>. Именно на это указывает апостол Павел, когда говорит в конце процитированного выше отрывка: *Тогда познаю... как и я был познан* (1 Кор. 13, 12), и в другом месте более явно: *Ибо кто познал ум (νοῦς) Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов* (1 Кор. 2, 16). И ранее: *Не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все пропонищает, и глубины Божии* (1 Кор. 2, 9–10). К [людям] духовным, которые этого достойны, которые чисты и любят Бога совершенной любовью, познание/созерцание «внезапно приходит таинственно и неизреченно, по благодати Божией»<sup>145</sup>, «ибо если всякая их рассудочная деятельность остановлена, как... увидят они Бога, если не силою Духа?» — замечает святитель Григорий Палама<sup>146</sup>. Итак, богопознание/богосозерцание является делом самой Божественной силы<sup>147</sup>, оно подается человеку Богом, оно есть благодать, «откровение Таин»<sup>148</sup>, которое человек получает от Бога во Христе через Духа Святого или через Христа в Духе<sup>149</sup>.

139. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 19.

140. Там же. 1, 3, 4.

141. См., например: Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие 1, 1.

142. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 53.

143. Там же. 1, 3, 17.

144. Там же. 1, 3, 37.

145. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

146. Там же. 2, 3, 18.

147. Ср.: Иустин Философ, *мч.* Первая апология 60.

148. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 37. Ср.: Там же. 66; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 24, 54–55.

149. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 101; Беседы (Собрание II) 9, 7; 18, 5; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 33, 107 и далее; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 20; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 26; Вопросы-ответы к Фалассию 59 // PG 90, 604BC, CCSG 22, 45; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 66; Послания 4; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

Верно, что естественное познание/созерцание (часто называемое «премудростью», ибо оно является познанием/созерцанием Премудрости Божией в творениях и в общем устроении мира) тоже является откровением. Именно *Господь дает мудрость и от лица Его познание и разум* (Притч. 2, 6), — говорит вдохновенный автор книги Притчей. И часто упоминая познание/созерцание в его двух формах, Писание и святые отцы говорят именно о том, что оно дается по благодати<sup>150</sup>, во Христе через Духа<sup>151</sup>. «Без Господа Иисуса и действия Божественной силы никто не может встретить премудрости и Таин Божиих», — напоминает преподобный Макарий Египетский<sup>152</sup>. А вот слова блаженного Диадона Фотикийского: «Премудрость и познание суть дары единого Духа»<sup>153</sup>.

Существует, однако, фундаментальное различие между естественным познанием/созерцанием и познанием/созерцанием Бога: при первом человек познает силой своего собственного ума, просвещенного Святым Духом; при втором человек познает уже не своим умом и не одной из своих способностей, которые тогда проявляют себя полностью несоответствующими, а Самим Святым Духом. Евагрий хорошо подчеркивает это различие: «Иметь знание о природе — во власти ума, но познать Святую Троицу — не только не во власти ума, это преизбыточествующая благодать Божия»<sup>154</sup>. Во втором случае «человек видит не умом (νοῦς), не телом, но Духом», как отмечает святитель Григорий Палама<sup>155</sup>. В другом месте он пишет так: «Очевидно, что это просвещение превосходит... всякое знание, даже если его называют “знанием” (γνῶσις) и “разумением” (νόησις), ибо его подает уму (νοῦς) именно Дух»<sup>156</sup>. Тот, кто является объектом видения, то есть Бог, именно Он его и дарует<sup>157</sup>. «Святые видят в Духе»<sup>158</sup>.

Апостол Павел ясно обозначает различие этих двух видов познания: *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога* (1 Кор. 2, 11–12). Ссылаясь на эти строки, преподобный Макарий Египетский отмечает, что тот, кто достоин познать Бога, становится причастником «разума не от мира сего» и отличается

150. Ср.: Евагрий Понтийский. Гностик 107; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 66.

151. Ср.: Еф. 1, 17; Исаак Сирий, *прп.* Послания 4; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фаласию 59 // PG 90, 605B, CCSG 22, 47; 63 // PG 80, 673C, CCSG 22, 159; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 67; 3, 46; Иоанн Лествичник, *прп.* Слово особенное к пастырю 100; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 39; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 419 и далее; Огласительные слова 33, 89–97; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание III) 16, 3.

152. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 17, 10.

153. Диадон Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 9.

154. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 79.

155. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21.

156. Там же. 1, 3, 52.

157. Там же.

158. Григорий Палама, *свт.* Против Акиндина 4, 16.



«во всем от всех людей, которые имеют дух мира сего»<sup>159</sup>. Преподобный Максим Исповедник уточняет различие в происхождении двух ступеней познания следующим образом: «Что касается способностей, которые ищут и исследуют божественное, то человеческая природа получила их от Творца для сохранения в момент ее перехода в бытие. Но что касается Божественных откровений, это только сила Пресвятого Духа, Который наполняет их благодатью, когда она приходит вселиться в нас»<sup>160</sup>. При первой форме познания человек остается вне Бога и познаёт Его косвенно; при второй форме он познаёт Бога непосредственно через Бога, пребывающего в нем<sup>161</sup>. «Господь ... внезапно входит непосредственно в разум, чтобы по Своей воле водворить там знание», — отмечает Евагрий<sup>162</sup>.

Святитель Григорий Палама разъясняет: «Если каждый человек обладает чувствами и разумом (νοῦς) как естественными способностями к познанию, то как эти силы могут позволить нам познать Бога, Который непостижим ни чувствами, ни умом? Разумеется, никаким иным путем, кроме того, который присущ разумным и чувствующим существам: эти способности действительно являются средствами к познанию сущих, они ограничены сущими и являют божественное, исходя из этих сущих. Однако те, которые обладают не только способностями к чувствованию и рассуждению, но стяжали также духовную и сверхъестественную благодать, не будут ограничены сущими в своем познании, но смогут познавать также и духовно, сверхчувственно и сверхразумно, что Бог есть Дух, ибо они целиком станут Богом и познают Бога в Боге»<sup>163</sup>.

Итак, душа видит Бога иными очами, нежели те, что позволяют ей познавать и созерцать Его в творениях<sup>164</sup>. Действительно, на этой высшей ступени познания/созерцания, по словам преподобного Симеона Нового Богослова, «мы получаем разум Христов и им зрим Бога»<sup>165</sup>. И святитель Григорий Палама отмечает, что те, кто достиг этих высот, «стяжали непознаваемый Дух, и Им они видят, слышат, понимают»<sup>166</sup>.

«Только Божественная премудрость сообщает благодать мистического богословия», — утверждает толкователь «Вопросоответов к Фалассию»<sup>167</sup>. Это

159. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 7.

160. Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 59 // PG 90, 604BC; CCSG 22, 45.

161. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 16; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 63 // PG 90, 673C; CCSG 22, 159.

162. Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 63. Ср.: Умозрительные главы 2, 20.

163. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 68. Ср.: Там же. 2, 3, 17.

164. Там же. 2, 3, 17.

165. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 82 и далее. То же самое утверждение встречается у прп. Никиты Стифата (Сотницы 3, 46).

166. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 18.

167. Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 63. Схолия 17 // PG 90, 689A (= Схолия 4 // CCSG 22, 181).

не может быть иначе, поскольку все способности человека, в том числе самая высокая из них — разум (*νοῦς*), будучи сотворенными и принадлежащими к сфере природы, не обладают способностью воспринимать то, что превышает природу. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «В таком случае мы, как все смертные существа, перестаем обладать нашими способностями и станем чем-то, что естественные способности не смогли бы никогда произвести, ибо человеческая природа совершенно не обладает способностью понимать то, что превышает природу. Поистине, никакое творение не может само стать обоженным, потому что неспособно воспринять Бога. Только Божественная Благодать может привести к обожению, озаряет природу сверхъестественным Светом согласно достоинствам каждого и возносит ее совершенством своего Света за ее собственные пределы»<sup>168</sup>.

Только с помощью дара Божия тварное существо человек может получить способность познавать нетварное. Преподобный Симеон Новый Богослов высказывается в том же смысле: «Если мы сравниваем сотворенные существа с Творцом; тех, которые начали существовать, — с Тем, Кто пребывает всегда; тварное — с нетварным; с безначальным бытием — тех, кто получил существование во времени, то как они смогут каким-либо образом воспринять природу, величие и способ Его возникновения? Всегда ровно в той мере, в какой Создатель тварных существ подает из любви к людям, насколько нужно, дар познать Его, как подает каждому дыхание и жизнь, ум (*νοῦς*) и рассуждение. Иначе как бы ты смог сказать, что существо, созданное Богом, познает собственного Создателя? Вне этого нет средства к достижению сего, и абсолютно никто к этому не способен»<sup>169</sup>.

Когда человек познает Бога, тогда именно Дух познает в нем, а не его собственные познавательные способности и не его разум. Тем не менее необходимо допустить, что эти способности некоторым образом участвуют в этом познании, ибо в противном случае невозможно было бы сказать, что познает именно человек, он был бы некоторым образом исключен из познания, которое осуществлялось бы Богом независимо от него. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание, с одной стороны, на то, что Дух познает «не для Себя Самого», «ибо Он есть Бог и превышает всякого познания», но именно для нас<sup>170</sup>, а с другой стороны, на то, что «Божественная благодать не производит озарений познания, если некому получать это озарение через природную способность»<sup>171</sup>.

Хотя преподобный Максим Исповедник и уточняет, что святые «не достигли истинного знания [Божественных] вещей посредством собственных

168. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 22.

169. Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 179–189.

170. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 59 // PG 90, 608B; CCSG 22, 51.

171. Там же. Схолия 1 // PG 617B; CCSG 22, 67. CCSG 22, 67.

способностей и без помощи благодати Духа Святого», он пишет: «Непозволительно говорить, что благодать механически произвела знание Таин в святых, то есть что их природные способности не были задействованы для получения этого знания»<sup>172</sup>. Значит, следует уточнить, что человек получает это знание через свои собственные органы: прежде всего и главным образом через ум (*νοῦς*)<sup>173</sup>, но также через душу<sup>174</sup> и даже тело<sup>175</sup>. Однако познает он не действием собственных органов, а только Божественной энергией<sup>176</sup>. Преподобный Максим Исповедник разъясняет очень точно: «Разум Христов, который получают святые ... подается не тогда, когда в нас недостает духовной силы, и не для того, чтобы дополнить наш собственный разум, и не для того, чтобы пройти с сущностью и ипостасью в наш разум, но для просвещения силы нашего разума своим собственным свойством и приведения его к себе, дабы наш разум стяжал ту же силу»<sup>177</sup>.

Следовательно, это познание/созерцание, превосходящее все виды человеческого познания, превышающее возможности «всех наших способностей к ощущению и познанию»<sup>178</sup>, «совершающееся за пределами разума (*νοῦς*) и познания (*γνώσις*)»<sup>179</sup>, неверно называть познанием, ощущением (*αἴσθησις*) или мышлением (*νόησις*)<sup>180</sup>. Святитель Григорий Палама пишет: «Мы отказываемся называть это созерцание познанием (*γνώσις*) ... Это созерцание не есть познание ... его не следует рассматривать как таковое и говорить о нем как о познании ... если только использовать [этот термин] несвойственным и двусмысленным образом ... его не только не следует рассматривать как познание, но нужно считать его прежде всего превосходящим всякое познание и всякое созерцание, которые зависели бы от познания»<sup>181</sup>. Если термины «познание» или «мышление» продолжают применять к нему, то лишь «метафорически», «по омонимии»<sup>182</sup>. Термин «видение» (*ὄρασις*) для него предпочтительнее, но, применяя его, следует знать, что этот термин равно неправилен, потому что речь идет не о чувственном и

172. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию 59 // PG 90, 605B; CCSG 22, 47.

173. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 33; 35; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45, 3; Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 33, 63–64; 39, 61–62; Огласительные слова 15, 71–72.

174. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 37; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 71 и далее; 16, 85; Гимны 25, 61.

175. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 33; 37; Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 71 и далее; Благодарение Богу 1, 170–171; Гимны 25, 61.

176. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 83; 88.

177. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 83.

178. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 39.

179. Там же. 2, 3, 68.

180. Ср.: Там же. 1, 3, 18; 33; 52; 2, 3, 17; 39; 47; 3, 2, 14.

181. Там же. 2, 3, 17.

182. Там же. 2, 3, 39.

не об интеллектуальном видении<sup>183</sup>, ведь человек не видит ни чувствами, ни умом (νοῦς)<sup>184</sup>, но о видении духовном (πνευματικῇ)<sup>185</sup>, поскольку он видит Духом<sup>186</sup>, о видении, природа и образ действия которого необъяснимы и неизреченны<sup>187</sup>.

То, что человек видит, когда говорят (неправильно), что он видит Бога, — это Свет, в котором Бог проявляет и сообщает Свои энергии. Человек может познать Бога только в Его энергиях<sup>188</sup>, ибо Божественная сущность для него абсолютно недоступна<sup>189</sup>. Таким образом, Бог пребывает невидимым в Себе Самом<sup>190</sup>, и тот, кто достиг самых высоких ступеней познания, видит «Бога [только] через откровение, подобающее Богу и соразмерное самому человеку»<sup>191</sup>, через откровение нетварного Божественного Света, являющего славу Божию. «Бог есть Свет<sup>192</sup>, и Он имеет вид света», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>193</sup>. «Совершенно очевидно, что именно Свет вводит знание в нас.

183. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21; 2, 3, 31.

184. Там же.

185. Ср.: Там же. 1, 3, 21; 30.

186. Ср.: Там же. 2, 3, 31.

187. Ср.: Там же. 1, 3, 21.

188. Ср.: Там же. 2, 2, 14; Василий Великий, *свт.* Письма 234; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 100; 2, 27; 4, 7. О том, как в православном вероучении различаются сущность и энергии, см.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 65–86. Это различие, ясно проводимое большинством греческих святых отцов (в частности, свв. Василием Великим, Григорием Нисским, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскином), очень точно сформулировано у свт. Григория Паламы, о котором можно узнать подробнее в работе: Meyendorff J. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, 1959. P. 279 и далее. Напомним лишь, что энергии — это исхождения, силы, действия, через которые Бог проявляет Себя и сообщает Себя вне Своей сущности, при этом Он не разделяется и не умалется.

189. См. следующих авторов: Василий Великий, *свт.* Письма 234; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 28, 4; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры 1, 10; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 96; 100; 2, 27; 4, 7; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

190. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 9.

191. Там же. 1, 3, 4.

192. Ср. Ин. 1, 5.

193. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 276. Ср.: Богословские трактаты 3, 137–144. По словам преподобного Симеона, Бог есть «Сам — весь Свет», в Нем «не существует ни малейшего следа ночи, никакой тени тьмы, совершенно никакой» (Гимны 12, 54–56). Мрак, о котором говорит Писание (Пс. 17, 12; ср. Исх. 19, 20) и упоминают некоторые из отцов касательно богопознания, относится не к Богу, а к человеку. Слово это может иметь различные значения, но соответствует главным образом апофатическому богопознанию. Часто оно означает темноту, связанную с неведением. Выражение «Бог сделал прибежищем Своим мрак», как правило, означает, что Он обитает там, куда человеческому разумению нет доступа (ср.: Lossky V. «Ténèbre» et «Lumière» dans la connaissance de Dieu // À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 25–37; *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 21–41). Тот, кому является этот Божественный Свет, может тем не менее воспринимать его «во мраке» (оба эти явления часто упоминаются одновременно, например, у Дионисия Ареопагита (Таинственное богословие 1, 1)). Этим мраком Бог защищает человека от ослепления, которое производит Свет (ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 12, 129–133; Григорий Палама, *свт.* Гомилии 35, 10). Именно Господь «наводит этот мрак, который покрывает не Его существо, но нас самих» (Симеон Новый Богослов, *прп.* Там же).

Поистине, нет иного средства к познанию Бога, кроме созерцания Света, исходящего от Него»<sup>194</sup>. У того же святого сказано: «Мы свидетельствуем, что Бог есть Свет; что те, кто сочтены достойными видеть Его, все созерцали Его как Свет; что те, кто воспринял Его, восприняли Его как Свет, ибо пред Богом шествует Свет Его славы и невозможно, чтобы Он являлся без Света; что те, кто не видели Его Света, не видели и Его Самого, потому что именно Он есть Свет; что те, кто не восприняли Его Свет, не восприняли и благодати, ибо те, кто воспринял благодать, восприняли Божественный Свет и Самого Бога»<sup>195</sup>. Этот Свет есть благодать<sup>196</sup>, которая открывает себя и сообщает себя человеку, а также благодать или сила, с помощью которой он познает Бога. На это указывает Псалмопевец: *Во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35, 10). Об этом же сказано у апостола Павла: *Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа* (2 Кор. 4, 6). Святитель Григорий Палама пишет: «Духовный свет — не только объект видения, но также способность, позволяющая видеть»<sup>197</sup>, — и еще: «Свет познания сообщается присутствием Света благодати»<sup>198</sup>.

Этот Свет не чувственный<sup>199</sup> и не умопостигаемый<sup>200</sup>. Это нетварный Свет, имеющий духовную природу<sup>201</sup>. Соответственно, он — это «ни ощущение, ни мышление, но духовная сила, отличающаяся в своей трансцендентности от всех сотворенных познавательных способностей»<sup>202</sup>. Человек, познающий с помощью этого Света, познает не через ощущение, не через ум. Однако, как мы сказали, все его познавательные способности задействованы в этом познании: он познает прежде всего и преимущественно своим умом (*νοῦς*), но также — душой и телом<sup>203</sup>, ибо даже его глаза воспринимают этот Свет. Это может совершаться потому, что его способности в тот момент преображаются благодатью, этим Светом, силой Святого Духа, так что они оказываются в состоянии воспринимать этот Свет и видеть с его помощью способом, превосходящим его собственную природу. *И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам* (Иез. 36, 26), — говорит Господь. Святые, как пишет святитель Григорий Палама, «преображаются силой Духа. Они получают

194. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 1, 12, 255–257.

195. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 28, 109–116.

196. Григорий Палама, *свт.* 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 69; 93.

197. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

198. Там же. 1, 3, 3.

199. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Святогорский томос // PG 150, 1233D; Гомилии 34; Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 33, 45–46; 53–57.

200. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Там же.

201. Ср.: Там же; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 40, 6.

202. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

203. См. ссылки, приведенные выше.

способность, которой дотоле не обладали, становятся Духом и видят в Духе»<sup>204</sup>. Об этом же говорит преподобный Максим Исповедник: «Тогда Бог является в душе и в теле, ибо свойства их природы побеждаются преизбыточествующей славой»<sup>205</sup>. Вот как обращается к Богу преподобный Симеон Новый Богослов: «Кто, увидев Тебя, будучи ощутимо озарен Твоей славой, Твоим Божественным Светом, не переменялся бы умом, душой, сердцем и не получил бы необычайную милость, о Спаситель, видеть и слышать по-другому? Ибо ум погружается в Твой Свет, становится сияющим, преображается в Свет, подобный Твоей славе, и именуется Твоим умом. Тот, кто сподобился достичь этого состояния, кто теперь достоин обладать Твоим разумом, тот становится нераздельно един с Тобой»<sup>206</sup>.

Под воздействием Духа человеческие способности получают иной образ существования: они становятся божественно-человеческими способностями. Поэтому преподобный Макарий Великий наставляет: «Итак, наши души должны измениться и перейти от нынешнего состояния к иному, к божественной природе»<sup>207</sup>, и обновиться... Господь пришел, чтобы изменить и воссоздать наши души, чтобы сделать их причастными Божественной природе, как написано<sup>208</sup>, чтобы дать нашей душе душу небесную, а именно дух Божественного... чтобы мы могли жить вечной жизнью»<sup>209</sup>.

Именно благодаря тому, что этот Свет благодати наполняет человека всего целиком и делает так, что он «весь становится как Свет»<sup>210</sup>, человек весь целиком участвует в познании с помощью этого Света. «Тогда — о чудо! — именно Бог смотрит не только нашей душой, но и нашим телом. Вот почему тогда мы четко видим нашими телесными органами Божественный и непреступный Свет», — восклицает святитель Григорий Палама<sup>211</sup>. Целостное обожение человеческой природы совершается в том числе и ради этого. Ибо именно через этот Свет человек оказывается совершенно един с Богом, этот Свет сообщает ему обоживающую благодать. Поэтому святитель Григорий Палама, вслед за Дионисием Ареопагитом<sup>212</sup>, предпочитает говорить о соединении, а не о познании<sup>213</sup>. Человек оказывается поистине поглощен тем, что он видит, и тем, с помощью

204. Григорий Палама, *свт.* Против Акиндина 4, 16. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 3.

205. Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии и домостроительстве 2, 88. Цитируется свт. Григорием Паламой в «Триадах в защиту священнобесмолвствующих» (1, 3, 37).

206. Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 39, 56–66.

207. Далее поясняется, в каком смысле следует понимать это выражение.

208. Ср. 2 Пет. 1, 4.

209. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 44, 8.

210. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 53, 60.

211. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобесмолвствующих 1, 3, 37.

212. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 7, 1; 4, 11.

213. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобесмолвствующих 1, 3, 20.

чего видит<sup>214</sup>. «Тот, кто причастен Божественной энергии, в некотором роде сам становится Светом», — пишет святитель Григорий Палама<sup>215</sup>. Целиком становясь Светом, человек уподобляется тому, что видит, соединяется с ним без смешения<sup>216</sup>. «Благодатью Бог обнимает целиком тех, кто этого достоин, и святые обнимают Бога в Его полноте», — отмечает тот же святой<sup>217</sup>.

Так, например, святитель Григорий Палама пишет вслед за Максимом Исповедником: «Бог и святые имеют одну общую энергию»<sup>218</sup>. Этот обоживающий союз человека во всей его целостности с Богом в Его полноте описывает преподобный Симеон Новый Богослов: «О диво! Человек соединен с Богом духовно и вместе с тем телесно, ведь душа не отделяется от ума (νοῦς), а тело — от души, но в единстве сущности человек тоже становится триипостасным по благодати и единым богом по усыновлению (θεῖσις), со своей душой, своим телом и Божественным Духом, Которому он причастен. И тогда совершается сказанное пророком Давидом: *Я сказал: вы — боги и все — сыны Вышнего* (Пс. 81, 6)»<sup>219</sup>.

Тем не менее следует подчеркнуть, что это соединение не является смешением. Человек действительно соединяется с Богом в Его энергиях, а не в Его сущности. Объединяет человека и Бога благодать, а не Божественная природа<sup>220</sup>. «Святые, — уточняет святитель Григорий Палама, — зрят и получают в причастие Царство, славу, сияние, неизреченный Свет и Божественную благодать, но не сущность Бога»<sup>221</sup>. В этом единстве человек становится Богом по благодати. Он, по выражению апостола Петра, делается *причастником Божеского естества* (2 Пет. 1, 4) по энергии, а не по сущности<sup>222</sup>, он не становится тождествен Богу. Говоря о душе, соединившейся с Богом, преподобный Макарий Египетский настаивает на абсолютном различии, которое существует между их природами: «Он есть Бог, она не есть Бог; Он — Господь, она — раба; Он — Творец, она — творение; Он — мастер, она — произведение. Нет ничего общего между Его и ее природами»<sup>223</sup>. Все же человек полностью соединяется с Богом и по-настоящему обоживается, ибо хотя Бог полностью

214. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 36.

215. Григорий Палама, *свт.* Гомилия на Введение Богородицы во храм.

216. Григорий Палама, *свт.* Против Акиндина 4, 16.

217. Григорий Палама, *свт.* Святогорский томос // PG 150, 1229D.

218. Максим Исповедник, *прп.* Богословско-полемические сочинения 1 // PG 91, 12B, 33A; Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1076BC; Григорий Палама, *свт.* Письмо к Габрасу. Ср.: Гомилии 35, 16; Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 1, 33. О концепции Максима Исповедника см. наш труд: Larche J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 553 и далее.

219. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 72–79.

220. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Гомилии 35, 16.

221. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 35, 17.

222. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Гомилии 35, 15–17.

223. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 49, 4.

не проявляет Себя и недоступен в Своей сущности, Он в то же время проявляет Себя целиком и полностью доступен в Своих энергиях<sup>224</sup>: «Бог во всей полноте присутствует в каждой из Божественных энергий»<sup>225</sup>, «каждая сила и каждая энергия — Сам Бог»<sup>226</sup>. «Бог хотя пребывает целиком в Самом Себе, целиком живет в нас Своей сверхсущностной силой и общается с нами не Своей природой, но Своей собственной славой и сиянием», — пишет святой Григорий Палама<sup>227</sup>. Максим Исповедник хорошо передает мысль о том, что, обоживаясь, человек хотя остается в полноте человеком, весь становится в полноте богом: «Оставаясь полностью человеком в душе и теле по природе, он полностью становится богом в душе и теле по благодати и по Божественному сиянию освящающей славы, которая подобает ему всему»<sup>228</sup>.

Кроме того, следует отметить личный характер соединения с Богом: оно происходит с человеческой личностью, которая соединяется не с безличным или сверхличным божеством, а с живым и личным Богом<sup>229</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов подчеркивает это, утверждая, что Бог является человеку трансцендентным образом: «Итак, теперь уже не как прежде, без формы и вида, приходит Бесформенный и Невидимый и не в тишине присутствует Он в нас и посылает Свой Свет. Но как же тогда? В определенной форме, все же в виде Бога, хотя и не как изображение или отпечаток. Но, принимая форму в непостижимом Свете, недоступном и не имеющем формы, Бог, будучи простым, являет Себя, ибо более этого мы не можем ничего сказать или выразить. В любом случае Он показывает Себя открыто, Он дает узнать Себя наверняка и видеть в полной ясности Себя, невидимого. Невидимо Он говорит, и слушает, и лицом к лицу, как друг с другом, беседует Он, Бог по природе, с богами, рожденными по Его благодати»<sup>230</sup>.

Сказать, что в таком случае человек соединен с личным Богом, означает сказать, что он соединяется с Отцом, Сыном и Святым Духом. Каждая Божественная энергия, поскольку происходит от сущности и является общей для трех Божественных Лиц, являет всю Троицу. В православном богословии Божественная сущность не является ни предшествующей, ни высшей по отношению к Ипостасям и не может рассматриваться независимо от них. Нетварный Свет — это «неизреченное сияние природы, единой в трех Ипостасях», как отмечает

224. Григорий Палама, *свт.* О причастности Богу.

225. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 7.

226. Григорий Палама, *свт.* Письмо к Габрасу.

227. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 23.

228. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1088С.

229. Этот личный характер Света ясно виден по рассказам прп. Симеона Нового Богослова о своих видениях. Ср. работу еп. Василия Кривошеина "Dans la Lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien" (Chevetogne, 1980. P. 229–255), где собраны основные свидетельства прп. Симеона на эту тему.

230. Симеон Новый Богослов, *прп.* Благодарение Богу 1, 197–208.



святитель Григорий Палама<sup>231</sup>. Преподобный Максим Исповедник уточняет, что «он является Светом Святой Троицы»<sup>232</sup>. Этот Свет является общим для Трех Лиц и принадлежит каждому из Них. «Свет — это Отец, Свет — Сын, Свет — Дух Святой... Трое суть один Свет, единый, не разделенный, но соединенный в трех Лицах без смешения», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>233</sup>. Божественные Энергии и Свет, который их являет, исходят от Отца и сообщаются человеку Христом в Духе Святом. По этой последней причине Божественная Благодать, Свет, часто отождествляется со Святым Духом. В Божественном Свете Святой Дух являет обоженному человеку личность воплощенного Слова, Богочеловека, Который в этом Свете (Его Свете и в равной мере Свете Отца) являет Отца, согласно словам апостола Иоанна: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1, 18).

Отметим также, что сам образ соединения и способ, которым человек видит Бога в Свете и с помощью Света, остаются для него непостижимыми и невыразимыми<sup>234</sup>.

Тем не менее речь идет об осознаваемом состоянии<sup>235</sup>: человек, «ставший как бы Светом и пребывающий со Светом... видит полностью осознанно то, что остается скрытым от тех, кто не имеет подобной милости», — сказано у святителя Григория Паламы<sup>236</sup>. Благодаря присутствующему в нем Духу, он достигает высшего познания, которое ему позволяет видеть в этом Свете самого себя<sup>237</sup> и весь мир<sup>238</sup> в Боге и в то же время видеть одного только Бога<sup>239</sup>. Так, преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Тот, чьи глаза устремлены на Единого, через Единого воспринимает все: самого себя, людей, вещи, — и, скрытый в Нем, он не видит уже более ничего во всей вселенной... Тот, кто ви-

231. Симеон Новый Богослов, прп. Гомилии 35, 17.

232. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 97.

233. Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 33, 1–10.

234. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 60; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 66; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 12, 67–68; 7, 60; Благодарение Богу 1, 235–236; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; 17.

235. См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Благодарение Богу 1, 205; 2, 268–269; Огласительные слова 15, 71–72.

236. Григорий Палама, свт. Гомилия на Введение Богородицы во храм.

237. Речь не идет здесь именно о познании самого себя, ибо человек находится за пределами познания. С этой точки зрения человек, по замечанию прп. Симеона, полностью забывает себя (Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 18).

238. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 16, 131–133; Благодарение Богу 1, 103; «Он увидел Свет... В этом видении... весь мир, как если бы он оказался собранным под одним лучом солнца, предстал перед его глазами» (Григорий Великий, свт. Житие святого Бенедикта 35). Следует сделать то же замечание, что и относительно познания самого себя: речь не идет здесь именно о познании мира — этот этап уже за спиной, и с этой точки зрения человек вовсе ничего не знает (ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17; 18).

239. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17; 18; 25.

дит Единого, созерцает всё. Он воздерживается от созерцания всего и одновременно входит в созерцание всего и оказывается вне созерцаемых вещей. Пребывая в Едином, он видит все. Пребывая посреди всего, он не видит ничего»<sup>240</sup>. Но если видящие «обладают пониманием, то обладают они им непостижимым образом», — отмечает святитель Григорий Палама<sup>241</sup>.

Во всяком случае, если человек осознает, что Бог присутствует в нем, что он един с Богом и действует только в единстве с Ним, то он, соответственно, осознает собственные пределы<sup>242</sup> и полную трансцендентность Бога. Это соответствует тому, о чем говорилось выше: Бог, сообщая Себя реально и полностью в Своих энергиях, остается недоступным и абсолютно трансцендентным в Своей Сущности.

Следует также уточнить, что богосозерцание, доступное человеку еще здесь, не является полным и постоянным. Святитель Григорий Палама пишет: «Никто не видел полноты этой красоты... [Человек] не видит этой полноты как таковой, но только в той мере, в какой он сам стал восприимчив для силы Божественного Духа»<sup>243</sup>. Следовательно, «этот божественный опыт дается каждому соответственно его возможностям, и он может быть более или менее большим соответственно достоинству тех, кто его переживает»<sup>244</sup>. С другой стороны, видение, которое человек может получить от Бога в земной жизни, является лишь предвкушением и залогом того, что он призван получить в Небесной жизни после воскресения. Полное и непрестанное видение Бога в Его нетварном Свете принадлежит будущему веку<sup>245</sup>.

#### 4. О СВЯЗИ ПОЗНАНИЯ/ВИДЕНИЯ БОГА С ДЕЛАНИЕМ

Свет, который позволяет человеку видеть Бога и соединяться с Ним, всегда является безмездным даром Божиим, который Бог сообщает, кому хочет, когда и как Он хочет<sup>246</sup>, а не результатом воли человека и его усилий, направленных на стяжание дара.

240. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 52; 51.

241. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

242. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 16, 133; Гимны 13, 1–2.

243. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

244. Григорий Палама, *свт.* Гомилия на Преображение 35, 16. Ср.: Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 5, 36, 1.

245. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Гомилии 34, 6; Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 10, 697–713.

246. Ср.: Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей 4, 20, 5; Евагрий Понтийский. Послания 29; Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

Но в то же время Бог подает эту благодать только тем, кто этого достоин, и в соответствии с их заслугами<sup>247</sup>. Человек может видеть Бога и быть обоженым лишь «в той мере, в какой он сам стал восприимчив к силе Божественного Духа»<sup>248</sup>. Можно сказать также, что в этом Свете и благодаря Ему Бог соединяется с теми, кто един с Ним. Вот, например, как пишет об этом преподобный Максим Исповедник: «Чтобы стяжать дар Божественного познания, нужно... пребывать в Боге»<sup>249</sup>. По словам святителя Григория Паламы, те, кто знают Бога, знают Его, «поскольку, единые с Ним, они уже приобрели подобие Божие»<sup>250</sup>. Еще более определенно говорит святитель Григорий Нисский: «Невозможно, чтобы когда-либо был соединен со Светом тот, кто сам не сияет отражением этого Света»<sup>251</sup>.

Итак, человек становится достойным воспринять Духа Святого благодаря своей внутренней чистоте. Именно с помощью добродетелей он приобретает подобие Божие<sup>252</sup> и соединяется с Ним. И, как мы видели, чистота, которой человек достигает в бесстрастии, и обладание добродетелями приходит в результате исполнения заповедей. Итак, очевидно, что видение Бога и обожение являются совершенно неотделимыми от делания (πράξις), от всей подвижнической жизни и от всех битв, трудов и тягот, которые неминуемо за ней следуют<sup>253</sup>. Преподобный Максим Исповедник, правильно подчеркивая синергический характер единения с Богом и усилия, которые человек [предпринимает], дабы открыть себя благодати, пишет: «Присутствие в человеке энергии Божественной благодати и дар Духа Святого, который удостоилась принять верная душа, приобретаются множеством битв, большим терпением, упорством, искушениями и испытаниями, актом свободной воли перед лицом испытаний скорбями. Когда она уже ничем не огорчает Святого Духа, но приходит в согласие с благодатью через исполнение заповедей, тогда она достигает свободы от страстей, воспринимает полноту усыновления Духа премудрости, которая выражает себя таинственным образом, богатства духовного и разума не от мира сего, которому причастны лишь истинные христиане»<sup>254</sup>.

О том, что чистота является главным условием для того, чтобы получить от Бога озарение боговидения, говорит Сам Христос: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Святые отцы почти всякий раз упоминают эти

247. См., например: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию 63 // PG 90, 680C, CCSG 22, 169; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 1, 28; Против Акиндина 3, 6.

248. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

249. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 2, 26.

250. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Слова 45, 3.

251. *Григорий Нисский, свт.* О цели жизни по Богу.

252. Там же.

253. Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 10; 3, 22; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 17, 4.

254. *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 9, 7.

строки, говоря о познании Бога<sup>255</sup>. «Это озарение ... недоступно даже сердцам верных, если они не очистились», — пишет святитель Григорий Палама<sup>256</sup>. «Духовное созерцание действует в нас в том месте, которое чисто»<sup>257</sup>, — наставляет преподобный Исаак Сирин, утверждающий также, что если в душе нет чистоты, то она подобна небу, затянутому тучами, которые скрывают солнечный свет и препятствуют его лучам в достижении души<sup>258</sup>. Бог, Который есть Свет, делает верных причастниками Своего сияния «в соответствии с мерой их чистоты», — отмечает преподобный Симеон Новый Богослов<sup>259</sup>. Он же в другом месте пишет: «Знание Таин принадлежит тем, чей ум в каждое мгновение просвещен Святым Духом в силу чистоты их души»<sup>260</sup>. Преподобный Никита Стифат отмечает: «Знание Бога, о котором можно сказать, что оно является лучистым и бескрайним источником Света, делает божественно светлыми души, в которых оно находится благодаря их чистоте»<sup>261</sup>. Действительно, как говорит святитель Григорий Назианзин, «только чистота может приступить к Тому, Кто чист»<sup>262</sup>. Она одна делает [человека] достойным принять Святого Духа.

Чистота, о которой здесь идет речь, — это не только чистота ума, плод устранения всякого представления, воображения или помысла и отложения всякой мыслительной деятельности. Созерцание, конечно, требует «нагого духа»: в относительной степени, если касается естественного созерцания<sup>263</sup>, допускающего наличие простых представлений; и требуется в полной мере, если касается созерцания Бога. Этих нищеты и наготы, какими бы необходимыми они ни являлись<sup>264</sup>, тем не менее, недостаточно, чтобы достичь видения Бога<sup>265</sup>, и они, впрочем, доступны для начинающих благодаря простой психической технике<sup>266</sup>.

255. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 7, 60; 30, 21; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 45, 3; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 67; 4, в различных местах; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 17, 4; 53, 4; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Никита Стифат, *прп.* Сотницы 2, 67; 3, 19–20; Григорий Палама, *свт.* Феофан // PG 150, 956B; К монахине Ксении о страстях и добродетелях // PG 150, 1064D; 1085A; Три главы о молитве и чистоте сердца // PG 150, 1117C; 1120C–1121A; Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; 3, 9; 52; Афанасий Великий, *свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 57; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 90; Послания 62; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 32.

256. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 52.

257. Исаак Сирин, *прп.* Послания 4.

258. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 69.

259. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 68–70. Ср.: Нравственные слова 10, 32–33.

260. Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 9, 68–70. Ср.: Там же. 59–68.

261. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 19.

262. См.: Григорий Назианзин, *свт.* Слова 30 (о Сыне), 20.

263. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 21.

264. Ср.: Там же. 3, 19; Послания 41; 58; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17.

265. Ср.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 19; 3, 3, 12.

266. Ср.: Там же. 3, 3, 12.

До этой формы чистоты человек должен приобрести чистоту от страстей, которая «действенно освобождает ум от всего»<sup>267</sup>. К тому же такая чистота охватывает человека в полноте его существа. Значит, речь идет об очищении «всех склонностей и возможностей души и тела»<sup>268</sup>. Только при этом условии ум станет по-настоящему чистым и достойным того, чтобы в нем обитала благодать, такими же станут душа и тело, которые, как мы видели, в равной мере призваны участвовать в богосозерцании и быть обоженными. Вот почему святые отцы, рассуждая о видении Бога, говорят, соответственно, о бесстрастии как о его условии *sine qua non*<sup>269</sup>.

Чистота, которой человек достигает в бесстрастии, является плодом исполнения заповедей. Вот почему существует прямая связь между познанием Бога и исполнением заповедей, равно являющимся условием богопознания. Христос, Свет истинный (Ин. 1, 9), Сам называющий Себя Истиной<sup>270</sup>, обещавший людям пришествие Духа истины<sup>271</sup>, говорящий Своему Отцу: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17, 3), учит: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину* (Ин. 8, 31–32). И еще: *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14, 23). Апостол Иоанн также указывает на эту связь: *А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины* (1 Ин. 2, 3–4). Псалмопевец обращается к Богу так же: *Благости, наказанию и разумению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям... из заповедей Твоих я получил разумение* (Пс. 118, 66.104). Святые отцы также настаивают в особенности на этой связи. Преподобный Макарий Великий замечает, что если мы не знаем Бога, иными словами, если мы не испытываем действия благодати, — то только по причине наших недостатков, ибо Он говорит, что являет Себя тем, кто... хранит Его заповеди<sup>272</sup>. Преподобный Исаак Сирий пишет: «Хранением заповедей уму дается благодать таинственного созерцания и откровения познания Духа»<sup>273</sup> — и еще: «Если ты желаешь созерцать тайны, сам исполни заповеди»<sup>274</sup>.

267. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21.

268. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

269. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 75; 6, 83; Исаак Сирий, прп. Послания 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 27; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 85–86; 3, 70; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 89; 2, 91; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 11.

270. См. Ин. 14, 6.

271. См. Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13.

272. Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4. Ср.: Там же. 54, 5; 8. Ср. Ин. 14, 21.

273. Исаак Сирий, прп. Послания 4.

274. Там же.

Эта мысль является лейтмотивом учения преподобного Симеона Нового Богослова: по его словам, Господь благословляет «тех, кто предшествующим исполнением заповедей заслужил видеть и созерцал в самих себе просвещающий и блистающий свет Духа»<sup>275</sup>; «дверь познания открыта нам через заповеди»<sup>276</sup>; тот, кто «вознесся к вершине созерцания через исполнение заповедей, тот видит Бога лично»<sup>277</sup>; «прийти к Его созерцанию можно не иначе, как через точное исполнение Его заповедей, то есть если их исполнение не запятнано никакого рода искажением по беспечности или небрежению, но соблюдается и совершается с горячим усердием. Следовательно, те, кто следуют этому правилу, находятся недалеко от Царства Небесного»<sup>278</sup>; соразмерно их рвению и подвигу... рано или поздно, в большей или меньшей степени они получают награду — созерцание Бога — и станут причастниками Божественной природы; они будут признаны богами по усыновлению и сыновьями Бога в Иисусе Христе»<sup>279</sup>; «именно там, где в точности хранятся заповеди, будет явление Спасителя»<sup>280</sup>.

Святитель Григорий Палама также не перестает повторять, что «истинное знание, соединение с Богом и растворение в Нем приходят лишь через хранение заповедей»<sup>281</sup>. «Согласно обетованию Божию, лишь исполнение заповедей приводит к пришествию, вселению и явлению Бога»<sup>282</sup>. «Да будем иметь веру в Того, Кто соединился с нашей природой и наделил ее славой Своей природы в Себе, и будем исследовать, как ее стяжать и увидеть. Как? Через хранение Божественных заповедей»<sup>283</sup>. «Мы думаем, что Божественные заповеди дают знание, но не одно знание, а еще и обожение»<sup>284</sup>.

Среди заповедей есть одна, которая, если говорить о богосозерцании, занимает важнейшее место и о которой многократно говорит Христос: это заповедь покаяния. Преподобный Исаак Сирин утверждает о духовном познании, что «мы получаем его как милость благодаря покаянию»<sup>285</sup>. Эту связь между видением Бога и покаянием устанавливает неизменным образом преподобный Симеон Новый Богослов<sup>286</sup>, который пишет: «Плод и дело покаяния — вот что изгоняет неведение и вместе с тем приносит знание. Под знанием я подразумеваю прежде всего знание

275. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 4.

276. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 24, 58–60.

277. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 2, 8.

278. Ср. Мк. 12, 34.

279. Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 2, 304 и далее.

280. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 129 и далее.

281. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 75.

282. Там же. 2, 3, 11.

283. Там же. 2, 3, 16.

284. Там же. 2, 3, 17.

285. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 18.

286. См. в том числе: Симеон Новый Богослов, *прп.* Гимны 15, 257–261; Главы богословские, умозрительные и практические 3, 22; Богословские трактаты 1, 250 и далее; 271 и далее; 9, 462 и далее.

нас самих и того, что нас касается, а затем того, что выше нас, знание Божественных Таин, которые невидимы и непознаваемы для тех, кто не совершил покаяния»<sup>287</sup>.

Исполнение заповедей, как мы видели, нужно не только для того, чтобы очистить человека и привести его к бесстрастию. Оно, соответственно, позволяет ему вновь обрести добродетели и взрастить их в себе. Итак, обладание добродетелями равным образом играет фундаментальную роль в богопознании. Ведь именно с их помощью человек обретает подобие Божие и онтологически соединяется с Богом. И, как мы сказали выше, именно в той мере, в какой человек прилепляется к Богу, Бог соединяется с ним. Поэтому существует отмеченная еще святыми отцами прямая связь между познанием/созерцанием Бога и добродетелями — плодами исполнения заповедей<sup>288</sup>.

Так, по словам Евагрия, познание — это «плод добродетелей»<sup>289</sup>. «Духовное знание по природе следует за деланием добродетелей», — написано у преподобного Исаака Сирина<sup>290</sup>. «Поистине блаженны и ревностно привержены жизни и сверхъестественному блаженству те, кто, предавшись горению веры и добродетельному поведению, получили опытно и ощутимо небесное знание Таин Духа», — говорит преподобный Макарий<sup>291</sup>. «Из заповедей рождаются добродетели, а из них — откровение Таин», — пишет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>292</sup>, назвавший двенадцатую главу первого «Нравственного слова» так: «О том, что не свойственно никому из непосвященных открывать сокрытые тайны Царствия Небесного без предварительного исполнения заповедей и без возрастания в добродетелях до совершенства». У него же есть такой образ: познание Бога — это крыша духовного здания, которая может опираться только на стены добродетелей<sup>293</sup>. Святитель Григорий Палама, со своей стороны, дает такое объяснение: «Только тот, кто близок к Богу добродетелью и един с Ним умом, удостоится явления этого Света, который представляется взорам всех тех, кто непрестанно стремится к Богу»<sup>294</sup>.

Напомним, что среди добродетелей есть две, играющие особенно важную роль в достижении познания/видения Бога: смирение и любовь. Их преподобный Симеон Новый Богослов характеризует как «обоживающие»<sup>295</sup>.

287. Симеон Новый Богослов, *прп.* Богословские трактаты 1, 304–308.

288. Ср.: Евр. 12, 14; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 16, 2.

289. Евагрий Понтийский. Практик 90. Ср.: Умозрительные главы 5, 66.

290. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 44.

291. Макарий Египетский, *прп.* 150 глав 101.

292. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 24, 54–55.

293. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 9, 453 и далее.

294. Григорий Палама, *свт.* Гомилии 34, 10.

295. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 20, 117; Гимны 5, 24.

«Истинное смирение порождает знание», — пишет преподобный Исаак Сирин<sup>296</sup>. «Познание Бога означает, что познан Богом тот, кто создал себя в Нем с помощью смирения», — объясняет преподобный Никита Стифат<sup>297</sup>. Действительно, только если человек исчерпает сам себя, он может исполниться Духа Святого, Который позволяет ему познавать Бога. Только если он уничтожил сам себя пред Богом, он может воспринять Его энергию, которая соединяет его с Ним. «Тот, кто не имеет такого расположения, не может соединиться с Духом Святым. И, лишенный единения с Ним после очищения, он тем более не может достичь познания и созерцания Бога», — наставляет преподобный Симеон Новый Богослов<sup>298</sup>, который в другом месте показывает, что человек возрастает в познании соответственно собственному возрастанию в смирении, хотя наивысшее познание и наивысшее смирение в итоге совпадают таким образом, что человек, «когда пришел в меру полноты познания Христа и стяжал Самого Христа и на самом деле разум Христов... тогда убеждается в том, что он не знает ничего и не обладает ничем, считает себя ничтожным и бесполезным рабом» и даже думает, «что в целом мире нет человека более грешного, чем он сам»<sup>299</sup>.

Роль любви еще более важна. Она является суммой и вершиной всех добродетелей, и поистине от ее совершенства истекает знание, ибо с ее помощью совершается соединение с Богом, в котором человек от Него это знание получает. Эта связь между любовью — плодом исполнения заповедей — и познанием ясно указана в словах Самого Христа: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам* (Ин. 14, 21). Апостол Иоанн тоже указывает на это: *Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога* (1 Ин. 4, 7–8). Об этом говорит и апостол Павел: *Премудрость Божия, тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, и есть то, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2, 7, 9). Святые отцы также настаивают на этой связи<sup>300</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Она есть дверь, и кто входит этой дверью, проникает во святая святых и становится таким, что может созерцать недоступную красоту Святой и Царственной Троицы»<sup>301</sup>.

296. Исаак Сирин, *прп. Слова подвижнические* 16.

297. Никита Стифат, *прп. Сотницы* 3, 80.

298. Симеон Новый Богослов, *прп. Главы богословские, умозрительные и практические* 3, 23. Ср.: Там же. 22; 84.

299. Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп. Нравственные слова* 9, 462–497.

300. Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 27; 62; Практик 8; Иоанн Лествичник, *прп. Лестница* 30, 17; 37; Исаак Сирин, *прп. Послания* 2; 4, в различных местах; Слова подвижнические 73; Максим Исповедник, *прп. Главы о любви* 1, 31; 4, 59–62; Иоанн Дамаскин, *прп. Слово на Преображение* 10 // PG 96, 560D.

301. Максим Исповедник, *прп. Послания* 2.



«Любовь... порождает озарение познанием», — пишет авва Фалассий<sup>302</sup>. Вот слова преподобного Никиты Стифата: «Тот, кто любит Бога, кто считает, что нельзя предпочесть ничего Его любви и любви к ближнему, тот знает глубины Бога и тайны Его Царствия, как это должно быть известно тому, кто водим Божественным Духом»<sup>303</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов научает: «Тем, кто доказывает любовь к Нему соблюдением заповедей... [Христос] являет Себя, как Он Сам обещал. Своим явлением Он Сам подает им Духа Святого, и затем Святым Духом Он Сам и Бог Отец пребывают с ними нераздельно»<sup>304</sup>. Святитель Григорий Палама разъясняет: «Только когда ты будешь иметь в своей душе божественное состояние, ты действительно будешь иметь Бога внутри себя, а истинное божественное состояние — это любовь к Богу, и приходит она лишь через исполнение Божественных заповедей, ибо является их основанием, главным содержанием и занимает среди них первое место, ведь любовь и есть Бог<sup>305</sup>, и именно в любви Он пообещал прийти, пребывать и являться»<sup>306</sup>.

Но если любовь порождает знание и, с этой точки зрения, оно является ее целью, то не следует тем не менее думать, что знание упраздняет любовь. Как говорит апостол Павел, *любовь никогда не перестает* (1 Кор. 13, 8). Нужно отметить, что и, наоборот, знание порождает любовь или, точнее, увеличивает ее и что, с другой стороны, любовь является целью познания. С первой точки зрения, знание возвышается над любовью; со второй — любовь выше знания. Так, апостол Павел говорит: *Если... знаю все тайны, и имею всякое познание... а не имею любви, то я ничто* (1 Кор. 13, 2). Преподобный Исаак Сирий представляет познание Бога как условие любви к Нему, когда пишет: «Если ты не знаешь Бога, невозможно, чтобы в тебе жила его любовь; и ты не можешь любить Бога, если не видишь Его»<sup>307</sup>. Преподобный Симеон Новый Богослов тоже отмечает, что «возможно приобрести и хранить совершенную любовь к Богу только соразмерно духовному знанию»<sup>308</sup>. В другом месте он пишет: «После явления [Господа] совершенная любовь присутствует в нас»; пока Он не явился, «мы не можем любить Его так, как подобает»<sup>309</sup>. У преподобного Макария Египетского сказано, что «душа, просвещенная Духом... и зрящая духом желанную красоту, единственную и невыразимую, ранена Божественной любовью... Тог-

302. Фалассий Ливийский, *прп.* Сотницы 4, 60.

303. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 80.

304. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 419 и далее. Ср.: Там же. 4, 573–583.

305. Ср. 1 Ин. 4, 8.16.

306. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 77.

307. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические 16.

308. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 33.

309. Симеон Новый Богослов, *прп.* Нравственные слова 5, 130–135.

да она приобретает безграничную и неисчерпаемую любовь к Господу, Которого она желает»<sup>310</sup>. Преподобный Исаак Сирин утверждает: «Любовь — это чадо знания»<sup>311</sup>. Преподобный Максим Исповедник говорит о том же: «Любовь к Богу порождается знанием»<sup>312</sup>. Климент Александрийский отмечает: «Написано, что тому, кто имеет, прибавится... к знанию любовь». По его словам, знание «завершается в любви»<sup>313</sup>.

В действительности эти две позиции, приводимые святыми отцами как альтернативные, взаимно дополняют друг друга. Существует диалектика любви к Богу и богопознания, ибо возрастание одного из этих явлений становится для другого источником нового возрастания. Эта диалектика не прерывается никогда, даже на самых высоких ступенях духовной жизни. Поскольку Бог бесконечен, недоступен и непознаваем в Своей сущности, постольку любовь человека и его познание, какими бы великими они ни были, всегда равным образом имеют большую способность к бесконечному возрастанию<sup>314</sup>. Это относится ко всем добродетелям<sup>315</sup>.

## 5. РОЛЬ ЧИСТОЙ МОЛИТВЫ

Наконец, мы должны подчеркнуть фундаментальную связь, которая существует между познанием/видением Бога и молитвой.

Как мы увидели, молитва обуславливает всю духовную жизнь. Именно через молитву человек обращается к Богу, без Которого *не может делать ничего* (Ин. 15, 5). Именно в молитве он призывает Его помощь, открывается Его благодати, соединяется с Ним. Молитва предстает как необходимое условие требуемых этим единением жизни по заповедям, избавления от страстей и исполнения каждой добродетели, и в первую очередь добродетели любви.

310. Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 28, 5.

311. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 38.

312. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 25.

313. Климент Александрийский. Строматы 7, 10 // PG 9, 480A; 481A. Можно было бы привести еще и слова Оригена о том, что любовь возрастает, когда возрастает знание (О началах 1, 3, 8 // PG 11, 155). Согласно блаженному Диодору, совершенная любовь является следствием озарения Божественным Светом Святого Духа (Подвижническое слово 89).

314. Ср.: Флп. 3, 12–14; Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Песнь Песней 1 // PG 44, 777B–D; 5 // PG 44, 876BC; 885D–888A; 8 // PG 44, 940D–941C; 12 // PG 44, 1037BC); О жизни Моисея законодателя 2, 225–244; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 10; 15, 37; 26, 17; Григорий Назианзин, *свт.* Слова 2, 76; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 30, 37; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 85; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 1, 7; Гимны 8, 39 и далее.

315. Ср.: Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея законодателя 5–8.

Уже в силу всех этих причин, в особенности в силу связи между молитвой и добродетелью любви<sup>316</sup>, молитва приводит человека к познанию/видению Бога и, следовательно, является важным его условием.

Но существует между ними и более прямая связь<sup>317</sup>. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что «состояние молитвы утверждает [ум] в Самом Боге»<sup>318</sup>. А святитель Григорий Палама разъясняет: «Причастность добродетелям, поскольку она приводит человека к подобию [Божью], располагает человека добродетельного к тому, чтобы принять Бога. А вот совершает это восприятие сила молитвы»<sup>319</sup>. Он же говорит, что молитва — это ключ<sup>320</sup> к богопознанию, что «именно молитва обеспечивает блаженное созерцание» Бога<sup>321</sup>. Их связь настолько тесна, что святые отцы рассматривают дар познания/видения Бога лишь в контексте совершенной молитвы, которая называется еще и «чистой молитвой»<sup>322</sup>, в которой, по замечанию преподобного Исаака Сирина, «обретают полноту» и «завершение» «все способы и виды молитвы человека к Богу»<sup>323</sup>.

У Евагрия эти понятия даже отождествляются<sup>324</sup>, особенно в его знаменитой формуле: «Если ты богослов, то молишься истинно; если молишься истинно, то ты — богослов»<sup>325</sup>, в которой слово «богослов» обозначает того, кто достиг богословия в древнем значении этого слова, то есть познания/видения Бога. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, что в любом случае благодать этого познания, которое совершается Духом, «дается тем, кто этого достоин, во время молитвы. Она имеет свой исток в молитве. Она сходит только во время молитвы для того, чтобы вселиться в нас во всей славе, по свидетельству святых отцов. Вот почему она называется именем молитвы: ум приводится к этому блаженству молитвой, и молитва является его источником, и эта благодать не имеет места в другое время, как это показано в писаниях святых отцов»<sup>326</sup>.

316. Ср.: *Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве* 52; *Феофи́т Филадельфи́йский, свт.* Десять глав 3.

317. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 13; 21.

318. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 4, 86. Ср.: Там же. 3, 44.

319. *Григорий Палама, свт.* Три главы о молитве и чистоте сердца 1.

320. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.

321. *Григорий Палама, свт.* Гомилии 34, 10.

322. Ср.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 31; 32; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; 1, 2, 2; *Никита Стифат, прп.* Сотницы 3, 80.

323. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 32.

324. Ср.: *Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение* 30; О молитве 86. Ср. комментарий И. Осэра (р. 121–122) к изданному им «Слову о молитве». См. также: *Lemaitre J. Contemplation // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 2. Paris, 1953. Col. 1783–1784.* Прп. Максим Исповедник (Главы о любви 4, 64) ставит рядом «познание Бога» и «молитву». Прп. Исаак Сирин (Слова подвижнические 16) отмечает: «Некоторые из святых отцов называют эту духовную молитву путем. Другие зовут ее знанием. Иные — умным видением».

325. *Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве* 60.

326. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические 32.

В силу этого они полагают, что вся подвижническая жизнь должна быть направлена к получению такой молитвы<sup>327</sup>, поскольку она является харизматическим даром<sup>328</sup>. Так, например, молитва в значительной степени способствует приходу человека к бесстрастию и обладанию всеми добродетелями, а бесстрастие и добродетели, в особенности любовь<sup>329</sup>, воцарившись в человеке, позволяют ему достичь чистой молитвы<sup>330</sup>.

Чистая молитва определяется прежде всего как молитва человека, очищенного от всех страстей и от всякого дурного представления, будь то образ или помысел<sup>331</sup>. Об этом упоминает апостол Павел, когда призывает молиться *на всяком месте, воздевая чистые руки без гнева и сомнения* (1 Тим. 2, 8). Очищение от страстей совершается с помощью суровой аскезы, а очищение помыслов — в частности, «внутренней бранью», в которой, как мы видели, внимание и трезвение играют, наряду с молитвой, важнейшую роль хранения сердца. Итак, очищение сердца является первым и необходимым условием достижения познания/видения Бога, которое составляет конечную целью очищения.

Это подчеркивается в строках преподобного Филофея Синаита: «Мы получили закон очищения сердца только по следующей причине: когда тучи лукавства покинут пространство сердца и будут рассеяны непрерывным вниманием, тогда мы сможем во всей чистоте, как на ясном небе, видеть Иисуса, Солнце Правды»<sup>332</sup>. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет в том же ключе, что трезвение, которое «полностью освобождает человека как от страстных помыслов, так и от дурных поступков, если его хранить долго и ревностно... дает, насколько это возможно, достоверное познание Непостижимого и... открывает сокрытые Божественные тайны»<sup>333</sup>.

Это первое условие, особую важность которого подчеркивают святые отцы, тем не менее не является достаточным: очищение сердца от всех страстных помыслов не мешает уму быть рассеянным вследствие «простых помыслов», то есть мыслей, лишенных страстности<sup>334</sup>. Как отмечает Евагрий, «истинно молятся не потому, что достигли бесстрастия, ибо можно задерживаться

327. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 2.

328. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 87.

329. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 1; 7.

330. Ср.: Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 9, 2–3; Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах (Пространная редакция) 39; О молитве 71.

331. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 7; 100; 4, 51; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 4; 71; Практик 42.

332. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 8.

333. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 1. Ср.: Там же. 104; 175.

334. О различении страстных помыслов и простых см.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 84; 3, 43.

на простых помыслах и рассеиваться в размышлениях над ними и, следовательно, быть вдали от Бога»<sup>335</sup>.

Человеку, освободившемуся от страстей, очистившемуся и хранящему себя от дурных помыслов и представлений, для соединения с Богом в чистой молитве остается еще избегать самих простых помыслов (и это является вторым значением выражения «чистая молитва»), сделать свой ум пустым (или, как часто говорят святые отцы, нагим<sup>336</sup>), освободив его от каких бы то ни было представлений, образов или мыслей, даже нейтральных или хороших<sup>337</sup>. Преподобный Григорий Синаит советует: «С помощью молитвы отвергни всякое представление, чувственное или рассудочное, которое будет подниматься из твоего сердца ... Даже если перед тобой будут представлять благие понятия вещей, не обращай на них внимания»<sup>338</sup>.

Ему вторит преподобный Исихий Иерусалимский: «Блюди, чтобы в твоём сердце не было никакого помысла, ни непотребного, ни благовидного»<sup>339</sup>, чтобы «хранить [свое] сердце от всякого помысла, даже если он покажется благим»<sup>340</sup>. «Как тело, умирая, полностью отдаляется от мирских вещей, так и душа, которая старается пребывать в очень высоком состоянии молитвы, умирая, отдаляется от всех мирских помыслов», — пишет преподобный Максим Исповедник<sup>341</sup>. Евагрий советует: «Прилагай усилия к тому, чтобы во время молитвы сделать свой ум глухим и немым, — и ты сможешь молиться»<sup>342</sup>. Должны быть исключены даже чувственные или рассудочные представления, свойственные естественному созерцанию. Евагрий пишет по этому поводу: «Даже если ум не задерживается в простых помыслах, одним этим он еще не достиг места молитвы, ибо он может оставаться в созерцании предметов и занимать себя их причинами, которые, будучи еще простыми выражениями, тем не менее являются рассуждениями о вещах, отпечатлевают форму в уме и отбрасывают его далеко от Бога»<sup>343</sup>.

335. Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 55.

336. Это определение часто использует Евагрий. Его можно встретить и в более православном контексте у прп. Максима Исповедника (ср.: Слово о подвижнической жизни 19) и у свт. Григория Паламы.

337. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 29; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 68; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 49; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 103.

338. Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы 9; 2. См. также: Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

339. Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 49.

340. Там же. 20.

341. Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 62. Ср.: Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 39.

342. Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 11.

343. Там же. 56. Ср.: Там же. 57; О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 39.

Вкратце, «молитва есть отложение представлений (ἀπόθεσις νοημάτων)»<sup>344</sup>, подавление всех помыслов<sup>345</sup>. Бог дает познать Себя человеку только если тот молится, соблюдая это условие<sup>346</sup>, ибо «созерцание Бога не имеет отношения ни к чему такому, что отпечатывает форму в уме (νοῦς)», как отмечает Евагрий<sup>347</sup>, напоминая, что Бог находится вне любого образа<sup>348</sup>. «Озарение является чистому уму по мере его освобождения от всех представлений и всякой формы», — пишет святитель Григорий Палама<sup>349</sup>, который, в соответствии со Священным Преданием, не перестает утверждать, что Бог полностью трансцендентен по отношению ко всему сущему и недоступен для всех способностей человеческого познания<sup>350</sup>. Преподобный Никодим Святгорец рекомендует в этом отношении сосредоточить внимание на молитве, «пребывая без образов и лиц, не воображая и не помышляя ничего другого, чувственного или умопостигаемого, внешнего или внутреннего, даже если это что-то хорошее. Ибо Бог вне всего чувственного или умопостигаемого, превыше всего этого. Следовательно, ум, который хочет соединиться с Богом через молитву, должен выйти из области чувственного и умопостигаемого, превзойти все это, чтобы соединиться с Богом»<sup>351</sup>.

Само собой разумеется, что даже всякое представление о духовных явлениях должно быть исключено, и именно ради того, чтобы избежать опасности заблуждения, которая подстерегает молящегося на этом уровне. Святитель Григорий Синаит наставляет: «Если мы хотим открыть и познать истину, не опасаясь прелести, то будем искать именно того, чтобы сердце действовало абсолютно вне форм и образов, чтобы в нашем воображении не отражались ни формы, ни впечатления о так называемых святых вещах, чтобы мы не созерцали никакого света, ибо прелести свойственно, особенно поначалу, обманывать ум менее опытных этими ложными призраками»<sup>352</sup>. Вот почему он советует еще так: «Если ты, как подобает, подвижаешься в безмолвии, ожидая соединения с Богом, никогда не позволяй объекту, чувственно воспринимаемому или умопостигаемому, внешнему или внутреннему — будь то образ Христа, или предполагаемый вид ангелов или святых, или же свет, — не позволяй запечатлеваться или вырисовываться в твоём разуме»<sup>353</sup>.

344. Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 70. Ср.: Там же. 69; Послания 58; 61; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 4, 42.

345. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 19; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 29.

346. Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 58.

347. Там же. 39. Ср.: Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 66.

348. Евагрий Понтийский. Тракта́т о молитве 67.

349. Григорий Палама, *свт.* Диалог православного с варлаамитом (Coisl. 99. F. 40v).

350. См. также: Феоплит Филадельфийский, *свт.* О сокровенном делании во Христе.

351. Никодим Святгорец, *прп.* Учительное руководство 10.

352. Григорий Синаит, *прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.

353. Григорий Синаит, *прп.* Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

И в самом деле, во время молитвы могут представлять различные необыкновенные видения, создаваемые бесами<sup>354</sup>, а также разнообразные светоносные явления, по своей природе весьма отличные от Света нетварной благодати, в которой открывается Господь и с которой молящийся рискует их перепутать. Отрицание любого возникающего видения и воздержание от любого представления какой бы то ни было природы составляют наилучшую защиту от заблуждения этого рода.

Именно в осуществлении радикального «устранения помыслов», в достижении полного отсутствия представлений состоит вторая сторона роли трезвения. Именно об этом говорит апостол Петр, наставляя: *Бодрствуйте в молитвах* (1 Пет. 4, 7). Здесь трезвение, с одной стороны, принимает форму «хранения чувств»<sup>355</sup>, исключающего всякое чувственное восприятие, лежащее в основе многих «материальных и пустых» представлений, которые «расхищают»<sup>356</sup> ум и, будучи даже бесстрастными, задерживают человека в этом мире и мешают ему полностью пребывать в Боге. С другой стороны, оно принимает форму «хранения ума»<sup>357</sup>, исключающую любое воображение, воспоминание, понятие, интеллектуальную интуицию, — коротко, всякое представление любого происхождения<sup>358</sup>. Это хранение ума совершается таким же образом, как и хранение сердца, которое мы проанализировали выше, то есть отсечением представления при самом его появлении, лишением его всякой возможности помедлить и развиться, при этом исключается всякое собеседование с ним. Что касается хранения чувств, то оно возможно лишь в уединении, темноте и безмолвии — эти условия мы называли, говоря об Иисусовой молитве.

Эта вторая сторона роли трезвения дополняет первую, но не является самостоятельной<sup>359</sup> и с необходимостью предполагает предыдущую. Человек может достичь пустоты ума с помощью чисто психической техники, изгоняя всякое представление. Это, в сравнении с очищением ума<sup>360</sup>, даже относительно легко и доступно новичкам, как отмечает святитель Григорий Палама<sup>361</sup>. Но само по себе такое состояние совершенно бесполезно и никоим образом не приближает к познанию Бога и к соединению с Ним. Оно может им увенчаться в итоге по благодати Божи-

354. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Трактат о молитве 67; 68; 72.

355. Ср.: *Исихий Иерусалимский*, *прп.* Слово о трезвении и молитве 1, 53; *Филофей Синаит*, *прп.* Сорок глав о трезвении 27.

356. Ср.: *Исихий Иерусалимский*, *прп.* Слово о трезвении и молитве 53; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 15; *Евагрий Понтийский*. Умозрительные главы. Дополнение 18.

357. Ср.: *Исихий Иерусалимский*, *прп.* Слово о трезвении и молитве 3; 109; 157; 168; 171; *Иоанн Лествичник*, *прп.* Лествица 26, 61; *Диадок Фотикийский*, *блж.* Подвижническое слово 97. Хранение ума еще называется хранением сердца, хотя в данном контексте этот термин менее адекватен.

358. См. в том числе: *Каллист и Игнатий Ксанфопулы*, *свв.* Метод и точное правило 20; 25; 48.

359. Ср.: *Григорий Палама*, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

360. Ср.: *Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические 83.

361. Там же.

ей лишь при условии, что ему предшествовало очищение сердца, «всех способностей и сил души и тела»<sup>362</sup>. Действительно, святитель Григорий Палама объясняет, что если «действие (ἐνέργεια) ума с легкостью управляется и очищается», когда человек воздерживается от всяких мыслей, то «способность (δύναμις), которая порождает эту деятельность, очищается только с очищением остальных сил. Ибо душа — это сущность со многими силами: если от какой-то из ее сил исходит зло, то она загрязняется вся целиком, ибо все они сообщаются в единстве. Поскольку каждая сила имеет свое действие, постольку возможно, при определенном старании, на некоторое время очистить какое-либо действие. Тем не менее сама сила не будет очищена, так как она сообщается с другими и является скорее нечистой, нежели чистой»<sup>363</sup>. Иными словами, когда ум чист от всякого представления, тогда, если прочие способности сердца не очищены от страстей, ум все равно причастен их нечистоте и сам затронут страстями, поразившими эти способности.

Однако, подчеркивает святитель Григорий Палама, «ум, привязанный к страстям, не может претендовать на соединение с Богом. Когда ум молится в подобном расположении, он не получает милости»<sup>364</sup>. Иначе говоря, необходимым условием соединения с Богом является бесстрастие, которое проистекает, как мы видели, из исполнения Божественных заповедей и подразумевает полностью добродетельную жизнь, необходимость чего для «расположения человека к восприятию Бога»<sup>365</sup> равно подчеркнута у Паламы. Преподобный Симеон Новый Богослов пространно описывает необходимость соблюдать этот порядок и подниматься по лестнице снизу вверх, последовательно проходя каждую из ступеней<sup>366</sup>, начинать строительство духовного дома с фундамента, а не с крыши<sup>367</sup>, которая, как бы хорошо ни была сделана, не удержится без прочного основания.

Трезвение, удалив из сердца и ума всякое представление, приводит человека в состояние совершенной тишины помыслов и способностей, которое святые отцы обозначают словом «безмолвие»<sup>368</sup> в самом высоком его значении — тишины, располагающей человека к восприятию знания<sup>369</sup>.

362. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 83.

363. Григорий Палама, *свт.* Три главы о молитве и чистоте сердца 3.

364. Там же. 1.

365. Там же.

366. Симеон Новый Богослов, *прп.* Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. Rome, 1927. P. 166 и далее).

367. Там же. P. 171–172.

368. Ср.: Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 103; 115; Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы 9. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 69, где слово ἡρεσία употребляется в том же значении.

369. Ср.: Диадок Фотикийский, *блж.* Подвижническое слово 9; Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 7; 10.



В самом деле, мы видели, что познание/видение Бога совершается за пределами всякого человеческого познания, что оно состоит в видении за пределами всякого чувственного восприятия и в познании за пределами всякого рассуждения, в видении, которое совершает Сам Святой Дух при содействии способностей человека, уже преображенных Им и тем самым позволяющих Духу действовать через них. Это предполагает, что человек отказывается от любого чувственного восприятия, от всех видов собственного познания, каким бы оно ни было. Святые, как пишет святитель Григорий Палама, «превосходят всякое познание с помощью непрестанной и невещественной молитвы: и тогда они начинают видеть Бога»<sup>370</sup>. Преподобный Максим Исповедник делает сходное замечание: «Благодать молитвы соединяет ум с Богом и тем самым отнимает его у всех других мыслей. Ум, беседующий с Богом, в своей наготе становится боговидным»<sup>371</sup>. Еще точнее пишет об этом преподобный Исаак Сирин: «Когда душа бывает ведома энергией Святого Духа к Божественным предметам, тогда чувства и их собственные энергии для нас бесполезны, так же как бесполезными становятся для нас силы духовной души, когда непостижимым единением она становится подобна Божеству и оказывается просвещенной в своих движениях лучом высшего Света»<sup>372</sup>.

Преподобный Исихий Иерусалимский, в свою очередь, подчеркивает роль трезвения в том, чтобы человек в молитве смог пережить опыт видения Божественного Света<sup>373</sup>: «Пусть хранение ума будет названо своими собственными именами, которые раскрывают весь его смысл: источник Света, источник озарения, сияющий поток, податель огня... За эти пылающие огни, которые рождаются от него, следует... называть эту добродетель драгоценными именами... Те, кто любит ее, могут... созерцать тайны и становиться богословами. Став созерцателями, они купаются в этом пречистом и безграничном Свете, прикасаются к нему неизреченным прикосновением, пребывают в нем и живут с ним, ибо они наконец вкусили, сколь благ Господь»<sup>374</sup>. Преподобный Филофей Синаит тоже подчеркивает силу трезвения и внимания, соединенных с молитвой: «Внимание и молитва, если идут рука об руку на протяжении многих дней, становятся подобны огненной колеснице Илии: они возносят к небесным высотам того, кого несут... Если блаженным сердцем он преуспевает или стремится преуспеть в трезвении... по правилам мистического созерцания и восхождения, то он становится вместилищем Бога, Которого ничто не может вместить»<sup>375</sup>.

370. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 11.

371. Максим Исповедник, *прп.* Слово о подвижнической жизни 24.

372. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 32.

373. Об этом см. также: Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 24; 27.

374. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 171. Ср.: Там же. 166.

375. Филофей Синаит, *прп.* Сорок глав о трезвении 27.

Однако следует напомнить, что если человек может иметь опыт познания/ созерцания Бога только при упомянутых выше условиях, в особенности при условии совершенного трезвения и внимания, то этот опыт не является их автоматическим следствием, как если бы он был предопределен некой технологией, но остается бескорыстным даром Божиим тому, кто приложил усилия, необходимые для того, чтобы этого удостоиться. Вот почему преподобный Исихий Иерусалимский уточняет: «Когда ум полностью совлекся всех помыслов и всех образов, которые эти помыслы ему навязывают, тогда его озаряет блаженный Свет Божества. И все же при свободе от всяких помыслов это сияние открывается чистому разуму внезапно»<sup>376</sup>. В другом месте этот святой учит, что «добродетель внимания приводит к тому, что в сердце изобилует всякое благо», и это даже позволяет человеку в итоге видеть «ясно в духе Христа... с его единосущным Отцом и споклоняемым Святым Духом», но уточняет: «Скорее Сам Господь наш Иисус Христос, без Которого мы не можем творить ничего, подаст тебе это»<sup>377</sup>. Более того, святые отцы отмечают, что момент, в который благодать видеть Бога подается человеку, абсолютно невозможно предвидеть, тем самым подчеркивая, что это — дар свыше. Преподобный Григорий Синаит повторяет слова Исаака Сирина: «Божественные вещи приходят только сами, и ты не знаешь, в какой час»<sup>378</sup>.

Все, что мы говорили выше об отсечении помыслов с помощью трезвения и о внимании, не должно заставить нас забыть о том, что смыслом этих практик является соответственно их способность помочь человеку сконцентрировать всю свою силу мысли на единственной мысли о молитве и молиться умом, чистым от всяких чуждых Богу помыслов<sup>379</sup>. Именно поэтому святые отцы также называют чистую молитву «нерассеянной (ἀτερησιπάρως) молитвой»<sup>380</sup>. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Молитва или чиста, или не чиста. Вот как можно это распознать. Когда во время молитвы к уму... примешивается посторонняя мысль или рассеяние, тогда говорят, что молитва не является чистой»<sup>381</sup>. Он задает вопрос, почему именно во время молитвы человеку подается благодать видеть и познавать Бога, и отвечает: «Потому что в это время, как ни в какое другое, человек готов и подведен к тому, чтобы обратиться к Богу всем своим вниманием, желая принять от Него милость и получая ее... Во время молитвы созерцательный ум

376. Исихий Иерусалимский, *прп.* Слово о трезвении и молитве 89.

377. Там же. 117.

378. Григорий Синаит, *прп.* О безмолвии и двух видах молитвы 10.

379. Ср.: Василий Великий, *свт.* Правила, пространно изложенные, 5; Иоанн Кассиан, *прп.* Собеседования 24, 6; Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические 3, 32.

380. Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 1; 5.

381. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 32.

обращен вниманием только к Богу, стремится к Нему всеми своими движениями и не перестает приносить Ему с рвением и теплотой моления сердца. Итак, именно в это время душа прилепляется к единому на потребу, которое ожидается как изобильный дар, изливающийся по благоволению Божию»<sup>382</sup>.

Святые отцы постоянно советуют хранить внимание в молитве<sup>383</sup>, ибо чистая молитва также проистекает из внимания<sup>384</sup>. В ней внимание принимает форму совершенного внимания Богу, а трезвение заключается в бдительном слежении, дабы всегда полностью предстоять Ему<sup>385</sup>. Целью этого внимания является совершенная сосредоточенность ума<sup>386</sup> и даже больше — концентрация всех способностей человека на Боге в молитве. Действительно, мы видели, что одно из следствий, к которому стремится «метод безмолвной молитвы», — это соединение ума с сердцем во время молитвы, так чтобы человек весь целиком (со всеми способностями его души и тела) чисто молился и стал всей чистой молитвой.

Поэтому святые отцы, говоря, что познание/созерцание Бога подается тому, кто достиг состояния чистой молитвы, подразумевают под этим, с одной стороны, состояние человека, который молится с сердцем, чистым от всех страстей, и с умом, свободным от всех представлений, а с другой стороны — состояние человека, полностью внимающего Богу<sup>387</sup>, у которого не только сила мысли сосредоточена в молитве и через это — в Боге, но и все существо стало молитвой благодаря сердцу, которое является его центром и с которым соединен ум. Вот почему человек во всей своей целостности может принять это видение/созерцание и весь целиком, с умом, душой и телом, может быть им обожен.

Именно в этих условиях душа, как говорит святитель Григорий Палама, «пользуясь молитвой как замком, проникает с ее помощью в тайны, которых не видело око... которые являет только Дух Святой тем, кто этого достоин»<sup>388</sup>. На вершинах чистой молитвы можно различить два состояния. Преподобный

382. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические 32.

383. См., например: *Апофтегмы* 11, 87; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 90; 94; *Филофей Синаит, прп.* Сорок глав о трезвении 4. Отождествление слов *προσευχή* и *προσοχή* встречается особенно часто. В частности, его можно встретить в заглавии знаменитого трактата, ошибочно приписываемого прп. Симеону Новому Богослову: «Метод священной молитвы и внимания».

384. Ср.: *Евагрий Понтийский.* Трактат о молитве 149.

385. Ср.: *Варсонофий Великий, прп.* Ответы 4; 7; 106 (197); *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседа на Великую Седмицу 5; Беседы на Евангелие от Матфея 19, 2; *Каллиник.* Житие преподобного Ипатия 48; *Макарий Египетский, прп.* Беседы (Собрание II) 9, 11; *Диадок Фотикский, блж.* Подвижническое слово 56; *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви 1, 8; 3, 50–51; *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве 98.

386. Ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 28, 34.

387. Поэтому прп. Никифор Уединенник пишет: «Внимание — это начало созерцания, вернее, его постоянная основа» («О трезвении и хранении сердца»).

388. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.

Максим Исповедник разъясняет это так: «Признаки первого состояния: ум собирается, отвлекается от всех мирских помыслов и, помышляя о Божественном присутствии, которое совершенно реально, молится без рассеяния или возмущения»<sup>389</sup>. Когда человек, достигший этого состояния, будет оценен Богом как достойный, тогда ему становится доступно второе состояние, которое есть дар и является внезапно и неожиданно, — состояние видения Бога в Свете. «Признаки второго состояния: ум восхищен в порыве молитвы бесконечным Божественным Светом; он перестает ощущать и самого себя, и все иные сущности за исключением Того, Кто любовью производит в нем это озарение»<sup>390</sup>.

## 6. ПОЗНАНИЕ БОГА И ДУХОВНОЕ ИСЦЕЛЕНИЕ

Познание/видение Бога знаменует собой завершение процесса духовного обращения, в ходе которого человек через богочеловеческую аскезу отвращает все свои способности от мира, где они применялись патологически, в соответствии со страстями, и направляет их к Богу через исполнение добродетелей, возвращая им таким образом нормальное предназначение, свойственное их изначальной природе, и тем самым исцеляя их, делая способными принять в Духе полноту благодати видения обоживающего Света.

Преподобный Максим Исповедник хорошо показывает, как благодать познания, сообщаемая человеку Святым Духом, может быть воспринята только в том случае, если его способности расположены к этому, как благодать отвечает затем на это возвращение человеческих способностей к их первоначальному состоянию, к их природе: «Человеческая природа обладает в сущности способностями к исследованию Божественных вещей и стремлению к ним, и Творец наделяет этим человека в момент перехода к жизни. Что же касается откровений о Божественных вещах, то именно силой Святого Духа они совершаются по благодати, когда она вселяется в нас. Но в начале через грехопадение лукавый приковал эти способности к природе видимых вещей. Таким образом, не было ни единого человека, слушающего и ищущего Бога, ибо все, что было причастно природе, обладало силой рассуждения и разумения, замкнутой на проявлениях чувственно воспринимаемых вещей, и не имело никакого понятия о вещах более высоких, нежели ощущения. Итак, совершенно справедливо, что благодать Святого Духа восстановила в тех, кто не стал в своей внутренней жизни добровольно подчиняться греху, эту способность, которая была

389. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 6.

390. Там же. Ср.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица 28, 19. Совершенство в молитве названо «восхищением в Господе».

прикована к материальным вещам, очистив ее. Наделенные этой способностью в своем изначальном состоянии чистоты, люди прежде всего молились и искали того, чтобы открыть ее и познать с помощью благодати. Вследствие этого они смогли искать и познавать глубже: тою же благодатью Духа Святого»<sup>391</sup>.

Другие святые отцы тоже подчеркивают необходимость для человеческих способностей, и в особенности для ума (*νοῦς*), быть очищенными, вновь обрести свое естественное состояние, иными словами, доброе здоровье, чтобы быть готовыми принять энергию Святого Духа, которая совершит в них дело познания/видения Бога. «Как солнечный свет притягивает здоровый взор, так и познание Бога естественным образом любовью притягивает к себе очищенный ум», — отмечает преподобный Максим Исповедник<sup>392</sup>. Святитель Василий Великий выражает похожую мысль: «Как способность видеть находится в здоровом глазу, так и энергия Святого Духа — в очищенной душе»<sup>393</sup>. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Мистическое созерцание открывается уму после того, как душа вернет себе здоровье... Ум, который видит сокрытые тайны Духа, если только он сохранил в себе здоровье своей природы, в совершенстве созерцает славу Христа»<sup>394</sup>.

Святые отцы напоминают, что исцеление души, в результате которого человек становится способным воспринять дар познания Бога, является плодом подвижничества. «Знание рождается из душевного здоровья», а «здоровье души — это сила, которая приобретает долгим терпением», — отмечает преподобный Исаак Сирин<sup>395</sup>. Вот слова святителя Григория Паламы: «Мы знаем, что исполнение заповедей Божиих дарует знание, притом знание истинное, ибо именно благодаря ему душа приобретает исцеление»<sup>396</sup>. Евагрий пишет: «Кто знает о пользе Божественных заповедей, и кто разумеет силы души, и как одно исцеляет другое и приводит их к истинному созерцанию?»<sup>397</sup>

Если не только ум, око сердца, но и все сердце целиком, внутренний человек, душа и тело в своей совокупности, должны быть здоровы, то именно потому, что здоровье ума обусловлено здоровьем всего сердца целиком, а еще и потому, что человек призван к тому, чтобы соединиться с Богом и стать причастным божественному знанию о Боге, воспринять Свет благодати и преобразиться и обожиться ею в полноте своего существа: в первую очередь умом, а также душой и даже телом. Так, например, святитель Григорий Палама, стре-

391. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию 59 // PG 90, 604B; CCSG 22, 45.

392. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 1, 32; Макарий Египетский, *прп.* Беседы (Собрание II) 17.

393. Василий Великий, *свт.* О Святом Духе 26, 61.

394. Исаак Сирин, *прп.* Послания 4.

395. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические 38.

396. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

397. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 9.

мь к точности, говорит, что само человеческое тело должно быть способным к «духовным состояниям»<sup>398</sup>, и упоминает о «действиях Духа, которые совершаются посредством тела»<sup>399</sup>.

Если здоровье всех человеческих способностей является условием достижения познания/созерцания Бога, то на более высоком уровне оно является также их следствием. В начале нашего исследования мы видели, что все несчастья человека, которые явились результатом первородного греха, можно рассматривать как следствие главной причины — неведения Бога, когда человек, сотворенный созерцающим Бога и знающим Его, отвратил от Него ум. Это неведение и есть изначальная и наиболее тяжкая болезнь так же, как знание является здоровьем. Именно это отмечает преподобный Максим Исповедник: «То, чем в живущем теле являются здоровье и болезнь, тем для ума является знание и неведение»<sup>400</sup>. Человек, обновленный во Христе, потенциально освобожден от этого неведения благодаря вере, которая является ожиданием и первым плодом непосредственного знания о Боге. Но именно в «духовных созерцаниях»<sup>401</sup> «разумная часть души» (λογιστικόν) достоверно и напрямую встречается «с тем, что ей подобает»<sup>402</sup>, то есть соответствует ее естественному предназначению, и таким образом вновь становится разумной.

Ее исцеление поначалу осуществляется на первом уровне естественного созерцания<sup>403</sup>, которое освобождает ее от неведения Бога относительно сотворенных сущностей. Это исцеление становится полным благодаря познанию/созерцанию Бога. Так, например, Евагрий пишет: «Знание исцеляет ум (νοῦς) ... Когда разумная природа воспримет созерцание, которое ей соответствует, тогда и вся сила ума станет здоровой»<sup>404</sup>. Преподобный Максим Исповедник пишет о том же другими словами: «Ум совершенен, когда ... в сверхневедении он обладает сверхзнанием о сверхнепознаваемом»<sup>405</sup>. Действительно, в этом «знании» ум вновь обретает предназначение своей природы и в своем совершенстве действует так, как это было предусмотрено Божественным замыслом, — познает и созерцает Святую Троицу. Это не означает, однако, как подчеркивают святые отцы, что ум сам по себе способен к такому познанию, которое, как мы видели, превосходит возможности человеческой природы и совершается непостижимым образом силой Божественного Духа. Ум (νοῦς),

398. Григорий Палама, *свт.* Святогорский томос // PG 150, 1233BD.

399. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 22.

400. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 6, 46.

401. Там же. 4, 15.

402. Там же. 4, 44.

403. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 35; Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 2, 5.

404. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35; 2, 15.

405. Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви 3, 99. Ср.: Там же. 1, 33.

как говорит Евагрий, δεκτικός к созерцанию Святой Троицы<sup>406</sup>, где δεκτικός означает «способен воспринимать, но не осуществлять или приобретать в строгом смысле слова»<sup>407</sup>. Евагрий уточняет: «Из того, что мы способны принимать что-либо, никоим образом не следует, что у нас есть для этого способность (δύναμις)»<sup>408</sup>. Преподобный Исаак Сирин также уточняет, что «ум имеет в себе природную силу стремиться к Божественному созерцанию», но не может достигнуть его сам по себе, ибо «ни человеческий ум, ни ангельский не способны только с помощью собственной природы достичь созерцания Божества», ведь оно «дается не по природе, но по благодати»<sup>409</sup>.

Хотя ум, будучи по природе высшей частью человеческого естества, первым ощущает на себе последствия исцеления через познание. Однако не только он — исцеление ощущает вся душа, что отмечает Евагрий, который видит в знании «здоровье души», а в неведении — ее болезнь<sup>410</sup>. Авва Фалассий отмечает равным образом: «Здравие души — это... знание»<sup>411</sup>. Можно было бы добавить, что и само тело, по мере своего причастия этому знанию, обретает в нем духовное здоровье. Так, например, святитель Григорий Палама, обобщая, пишет: «Сверхприродное единение с пресветлым Светом... в результате упорядочивает и заставляет двигаться сообразно природе внутренние силы души и тела»<sup>412</sup>. Ибо если верно, что ум в первую очередь возвращается в познании/созерцании к предназначению, которое Бог ему определил<sup>413</sup>, вновь обретает свою истинную природу, состоящую в богопознании и богосозерцании, то верно, что человек равным образом в душе и теле предназначен природой к этому познанию/созерцанию, которое состоит в получении всем его существом благодати Духа, делающей из него человекобога по подобию Богочеловека.

Именно в просвещении Духом осуществляется совершенное богоподобие, к которому Бог предназначил человека при сотворении, и частично осуществляются добродетели. «Благодать Божия, — пишет блаженный Диадок Фотикийский, — когда видит нас стремящихся всем нашим произволением к красоте богоподобия... тогда, давая расцветать добродетели за добродетелью и вознося красоту души из славы в славу, дает ей черты подобия... Но совершенство богоподобия мы познаем только из просвещения»<sup>414</sup>. Преподобный Симеон Новый Бого-

406. Lemaître J. (= J. Hausherr) Contemplation chez les orientaux chrétiens // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 2. Paris, 1953. Col. 1845.

407. Там же. Col. 1846.

408. Евагрий Понтийский. Послания 43 (hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 564–635).

409. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 84.

410. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.

411. Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2.

412. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 15.

413. Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 3, 14.

414. Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.

слов замечает о просвещении Святым Духом: «Именно тогда осуществляется то, о чем сказал пророк Давид: *Я сказал: вы — боги и все — сыны Вышнего* (Пс. 81, 6). “Сыны Вышнего” означает “по образу Всевышнего и по Его подобию”»<sup>415</sup>. Этому научает сам апостол Иоанн, когда пишет: *Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть* (1 Ин. 3, 2).

Нам остается напомнить, что познание/созерцание Святой Троицы, обоживающее видение Бога, поскольку совершается силой Божественного Духа, сияющей благодатью Божией, переданной людям Христом в Святом Духе, стало возможным для человека только благодаря спасительному служению Христа и обожению в Его Лице человеческой природы. «До воплощения Христова не было ни этого умного созерцания, ни этого видения», — отмечает преподобный Исаак Сирин<sup>416</sup>, который в другом месте пишет так: «Истинное созерцание Святой Троицы дается сердцу из откровения о Христе. Этому Он научил людей и показал им это: сначала когда обновил в Своей собственной Ипостаси человеческую природу, затем когда Самим Собой указал нам путь, чтобы Его животворящими заповедями мы смогли достичь истины»<sup>417</sup>.

415. Симеон Новый Богослов, *прп.* Огласительные слова 15, 78–80.

416. Исаак Сирин, *прп.* Послания 84.

417. Там же. 4.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Достигнув конца нашего исследования, мы надеемся, что сумели показать не только важность для всей православной церковной традиции, но еще и правильность того, что мы назвали в начале «врачебным образом», дабы выразить и состояние падшего человечества, и образ его спасения согласно домостроительству Святой Троицы, надеемся, что сумели показать в то же время, как православная аскетика создает подлинную медицину, способную с помощью благодати Божией дать духовно больному человеку средства к возвращению здоровья.

Сама природа нашей работы принуждает нас представить аналитическим образом (то есть разделяя, иногда даже изолируя части) живую реальность, все составляющие которой на самом деле органически связаны, взаимозависимы и непрестанно взаимодействуют. Мы надеемся тем не менее, что немного уменьшили определенными повторениями или, скорее, определенными добавлениями этот характерный недостаток, произошедший от приема «кругового» подхода самих восточных отцов.

Такие повторы были тем более необходимы, что духовная жизнь, являющаяся долгим процессом возрастания, предполагает ступени, что каждая из ее форм, как более низкая, так и более высокая, заслуживает рассмотрения и что все они сосуществуют и взаимодействуют, в особенности главные духовные установки (вера, покаяние, молитва ...), необходимые в некоторой степени в начале духовного пути и всегда присутствующие в совершенстве в его итоге.

Это одна из причин, по которым очень трудно сказать, в какой именно момент своего возрастания в духовной жизни человек вновь обретает духовное здоровье.

Крещение, конечно, полностью воссоздает это здоровье, поскольку делает человека в полной мере причастным благодати спасения, которую стяжал для человечества Богочеловек. Но мы увидели, что эта благодать Крещения становится

действенной для крещаемого лишь в той мере, в какой он своими подвижническими усилиями открывается благодати и сообразуется с ней.

Мы показали, что состояние болезни падшего человека, во всех формах, по существу вызвано тем, что он отвернулся от Бога, извратив таким образом все свои способности, направленные по природе на Бога, и изменив свое бытие, созданное, чтобы обрести полноту в Нем и Им. Поэтому можно сказать, что человек уже обретает здоровье в начале духовной жизни, как только обращается к Богу, поворачивается к Нему, начинает вновь направлять на Него все силы своего существа. Человек остается больным в полной мере, пока остается привязанным к этому миру, и в полной мере исцеляется и возвращает здоровье, когда отказывается от мира, чтобы, соответственно, прилепиться к Богу.

На пути исцеления, в процессе которого человек призван возрастать, решающим этапом является бесстрашие. Его действительно достигают совсем не многие, но к достижению его призваны все. Бесстрашие — это духовное состояние, при котором человек может считаться полностью исцеленным по благодати Божией от духовных болезней, вызванных страстями, а последние вытеснены добродетелями, место которых страсти занимали противоестественным образом. Добродетели вновь приводят человека в согласие с его подлинной природой, вновь сообщают всем его способностям и силам подобающий им порядок и начинают применять их согласно их естественной конечной цели. Следовательно, добродетели возвращают человеку здоровье.

Именно бесстрашие соответствует состоянию, которое часто обозначается термином «святость»<sup>1</sup>. «Тот, кто освободил свои члены от рабства страстям и поставил их на путь правильного служения, вошел в освящение Духа Святого»<sup>2</sup>, — пишет преподобный Никита Стифат. Значит, правильно будет провести параллель между здоровьем и святостью<sup>3</sup>: Можно сказать, что святой — это совершенно здоровый, потому что с помощью богочеловеческой аскезы он стал соответствовать норме человеческой природы, какой ее создал Бог и какая Ему угодна, потому что святой несет в себе первозданную красоту образа Божия и делает его все более подобным Божественному образу.

Тот, кому была дана благодать встретить святого, с необходимостью ощутил, что перед его лицом находился некто, в ком человечество обрело свою полноту, кто был совершенным человеком, ибо не был падшим, отрезанным от части самого себя, искалеченным в своей природе, но был человеком уже в какой-то

1. См. особенно: Симеон Новый Богослов, *прп.* Отгласительные слова 10, 69–94.

2. Никита Стифат, *прп.* Сотницы 3, 75.

3. П. Евдокимов кратко сделал это в своем очерке «Святость», второй параграф которого озаглавлен «Святость — исцеление природы» (*Evdokimov P. La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe // Contacts 73–74. Paris, 1971. P. 124–125*).

мере обоженным, носителем Духа, ставшим по благодати человекобогом по подобию Богочеловека.

Но если верно, по замечанию преподобного Исаака Сирина, что само совершенство подразумевает ступени, то можно сказать, что еще более полное здоровье становится доступным тому, кто имеет исключительную благодать познания/видения Бога. Таковой ощутил уже в этом мире конечную цель, ради которой был создан; в опыте обоживающего Света, общей энергии Трех Лиц Святой Троицы, он в полной мере обрел свое завершение, свое совершенство.

Однако в земном мире этот опыт не может быть длительным, за исключением редких случаев. К тому же телесно человек остается связанным с непостоянством падшего космоса. То, что святые получают здесь, — это задатки Духа. То, что они переживают, — это начатки Царства. И именно в будущем веке, после воскресения, они смогут, благодатью Божией, познать в постоянстве и полноте обожение и его плоды. Именно тогда тот, кто будет признан этого достойным, сможет неизменным и окончательным образом радоваться всем своим существом (духом, душой и телом) в полноте возможностей тому, что Бог при сотворении дал ему божественные блага, к получению которых он был предназначен по природе, — иначе говоря, к получению Самого Бога, соединяющего всё в Своих нетварных энергиях.

Мы надеемся, что в достаточной мере показали, что понятия болезни, исцеления и здоровья являются важным ключом, который предлагают православное богословие и православная антропология и аскетика для того, чтобы понять состояние падшего человечества и способы его спасения в Боге.

Но не следует забывать, насколько христианская реальность выходит далеко за пределы способа ее выражения, каким бы подходящим он ни был. Если этот способ хорошо и, без сомнения, лучше, чем другие, передает то, что касается спасения (точное соответствие, осуществляющееся в самой этимологии этого понятия), то он оказывается ограниченным, когда речь идет об обожении, которое является дополнительным центром притяжения в духовной жизни человека, согласно благому Промыслу Божию.

Дабы не исказить наше представление о христианской духовной жизни, необходимо было сказать о познании/видении Бога, которое является самым полным ее осуществлением в этом мире. Но, очевидно, заметно, что в нашем длительном рассуждении, этому посвященном, тема спасения и здоровья заняла довольно скромное место. Если действительно можно сказать, что в этом состоянии человек достигает здоровья еще более совершенного, чем в предыдущих, поскольку его ум, а также душа и тело осуществляют в полноте свое предназначение, то не надо забывать, что такое состояние сильно превосходит понятие здоровья. И если бы мы недостаточно его показали, то это, без сомнения, стало бы одним из недостатков последней части нашего исследования.

Притом из нашего труда не следует делать вывод, что цель человека, живущего во Христе, — это только исцеление болезней и стяжание здоровья, что серьезно уменьшило бы значимость работы. Надо понимать, что здоровье, даже духовное, не самоцель. Оно является лишь условием для того, чтобы человек мог стать *новой тварью* (Гал. 6, 15), вести новую жизнь, осуществить свое предназначение, которое в конечном счете заключается в том, чтобы прославлять Бога достойно и в полноте возможностей, данных человеку Создателем, и жить полностью в Боге, будучи самому обоженным благодатью.

Объяснение самого спасения с помощью медицинской терминологии, заимствованной из лечения тела и психики, может казаться равно имеющим некоторые недостатки. Как всякое образное выражение, оно подразумевает частичное соответствие своему объекту, но также и частичное несоответствие, которое возникает в данном случае из-за специфического характера духовной области, к которой это выражение применяется.

Хотя мы настаивали на догматическом, даже иногда техническом характере православной аскетики и на основополагающем значении человеческого усилия, мы надеемся, что в достаточной мере показали отличие лечения духовного от лечения просто человеческого.

Здесь напомним только, что речь идет о лечении поистине божественно-человеческом, в котором усилие человека, каким бы определенным оно ни было в своей направленности и формах, является необходимым, но не достаточным элементом синергии, с помощью которой осуществляется лечение. Человеческое усилие, совершаемое независимо от благодати, могло бы принести некоторые результаты, но они с необходимостью остались бы ограниченными. Они были бы особенно тщетными духовно, ибо конечная цель аскезы, повторяем, заключается в том, чтобы позволить человеку быть в полноте причастным жизни Трех Божественных Лиц.

Ценность христианского лечения и его цель состоит именно в том, что в христианской терапии нормой здоровья и совершенства является осуществлявшееся человечество, такое, каким нам его показало в Своей Личности воплотившееся Слово Божие, Иисус Христос.

Сила христианского лечения заключается в том, что оно полностью основано на благодати спасения и обожения, достигнутого человечеством по благоволению Отца через воплощение и все спасительные деяния Сына, на благодати, которую каждый может, будучи соединенным с Ним в Церкви, являющейся Его Телом, получить от Святого Духа, если только хочет всем своим существом обратиться к Богу.

## БИБЛИОГРАФИЯ

---

## БИБЛИОГРАФИЯ

Это исследование основано главным образом на библейских, литургических и святоотеческих источниках. По этой причине библиография ими и ограничивается. Вторичные источники *in extenso* даются в тексте, в примечаниях внизу страницы.

В библиографии приводятся для справки издания на греческом и латыни. Примечания, однако, ограничиваются (за исключением произведений, не разделенных на части, длинных отрывков или многих отсылок к одному и тому же фрагменту) указанием части, главы и параграфа, то есть того главного, что позволяет найти текст среди различных существующих русских переводов, которые здесь не упоминаются, среди авторских переводов цитат. Тем не менее нужно знать, что в определенных случаях (например, в «Вопросоответах» преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка) существует расхождение между нумерацией греческого издания или латинского оригинала и нумерацией существующего русского перевода<sup>1</sup>; в иных случаях (как в части Апостол) нет соответствующего русского перевода.

Поскольку данное исследование является тематическим, а не историческим, ссылки на авторов в примечаниях, когда они многочисленны, даются не в хронологическом порядке. Ссылки на тексты одного и того же автора, когда они не следуют в нумерологической последовательности, приводятся в порядке их важности, от более значимых к менее значимым.

<sup>1</sup> В тексте указывается нумерация по изданию Ф. Нея, а в скобках — по русскому переводу Московской духовной академии, выполненному по первому изданию прп. Никодима Святогорца. — *Примеч. ред.*

## СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Ветхий Завет:

Основной версией является древняя греческая версия Септуагинты — текст, на который ссылаются греческие святые отцы и современная Православная Церковь: *Septuaginta* / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1926.

Новый Завет:

Греческий текст: *Novum Testamentum Graece* / Ed. E. Nestle, K. Aland et al. Stuttgart, 1993.

## СИМВОЛИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

*Denzinger H. Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)*. Paris, 1996.

*Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae, 1692–1769.

## ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

«Служебник» в 2-х частях. М., 1991. / Служебник. М., 2009.

Требник. Сергиев Посад, 1995 / Требник в 2-х частях. М., 2014.

Великий сборник: в 3 ч. Прага, 1950–1953.

Октоих: в 3-х томах (комплект). М., 1996. / Октоих. М., 2008.

Минеи служебные: в 24-х томах (комплект). М., 2002.

Триодъ постная. М., 1992.

Триодъ цветная. М., 1992.

## СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Мы указываем последовательно после имени автора текст или тексты, на которые делается ссылка<sup>2</sup>.

**Августин, епископ Иппонский, блж.**

— Исповедь.

Лат. текст: *Sancti Augustini Confessionum libri XIII* / Ed. L. Verheijen. Turnhout, 1981 (Corpus Christianorum. Series Latina 27).

— О граде Божием.

Лат. текст: *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei* / Ed. B. Dombart et A. Kalb. 2 vol. Turnhout, 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina 47).

— О свободной воле.

Лат. текст: PL 32, 1221–1308.

<sup>2</sup> Сочинения приводятся в алфавитном порядке. — *Примеч. ред.*

— О священном девстве.

Лат. текст: PL 40, 397–428.

— О совершенстве справедливости человеческой.

Лат. текст: PL 44, 291–316.

**Амвросий, епископ Медиоланский, свт.**

— О благе смерти.

Лат. текст: PL 14, 567–596.

— О Навуфее.

Лат. текст: PL 14, 731–775.

**Аммон, прп.**

— Послания.

Греч. текст: Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques / Édités et traduits par F. Nau. Paris, 1915 (Patrologia Orientalis 11, 4). P. 432–454.

Франц. перевод с сирийского, грузинского, греческого: Lettres des Pères du désert / Traduction par Dom B. Outtier et Dom L. Régnault. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985 (Spiritualité orientale 42). (Мы следуем пагинации, принятой в переводе.)

— Поучения.

Греч. текст и франц. перевод: Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques / Édités et traduits par F. Nau. Paris, 1915 (Patrologia Orientalis 11, 4). P. 455–483.

**Анастасий Синаит, прп.**

— Вопросы и ответы.

Греч. текст: PG 89, 329–824; Anastasii Sinaitae Questiones et Responsiones / Ed. J. A. Munitiz, M. Richard. Turnhout, 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca 59). P. 4–165.

**Андрей, архиепископ Критский, свт.**

— Великий покаянный канон.

Греч. текст: Ἀνδρέας Κρήτης. Μέγας Κανὼν // Τριῶδιον Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1960.

**Анонимные произведения**

— Апостольские постановления.

Греч. текст и франц. перевод: Les Constitutions apostoliques / Texte et trad. M. Metzger. Paris, 1985, 1986, 1987 (Sources chrétiennes 320. Livres I–II; 329. Livres III–VI; 336. Livres VII–VIII).



— Дидахе.

Греч. текст и франц. перевод: *La doctrine des douze apôtres (Didachè) / Texte grec et traduction et notes par W. Rordorf et A. Tuilier. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 248 bis).*

— Жития преподобного Пахомия Великого (Первое греческое житие).

Греч. текст: *Sancti Pachomii Vitae graecae / Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1932 (Subsidia Hagiographica 19).*

— История монахов в Египте.

Греч. текст: *Festugière A.-J. Historia monachorum in Aegypto. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34).*

— Многополезное сказание об авве Филимоне.

Греч. текст: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1976. Т. В'. Σ. 241–252.*

— Послание к Диогнету.

Греч. текст и франц. перевод: *À Diognète / Texte grec et traduction par H.-I. Marrou. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 33 bis).*

**Антоний Великий, прп.**

— Послания.

Лат. версия: PG 40, 977–1000.

Грузинская версия: *Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes / Éd. G. Garitte. Louvain, 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Iberici 5, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 148 (текст); Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Iberici 6, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 149 (лат. пер.)).*

Сирийская версия (1-е письмо): *Nau F. La version syriaque de la première lettre de saint Antoine. Paris, 1909 (Revue de l'Orient chrétien 14). P. 282–297.*

**Антоний III Студит, патриарх Константинопольский**

— Поощрение к исповеди.

Греч. текст: *Παποδόπουλος-Κεραμεύς Α. Προτροπή εις ἐξαγόρευσιν: Ἀντώνιος Στουδίτης καὶ τίνα σύμμικτα // Νέα Σιών Β'. 1905. Σ. 807–815.*

**Апофтегмы**

— Алфавитное собрание.

Греч. текст и лат. пер.: PG 65, 71–440.

Греч. текст и франц. пер.: *Gui J.-C. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegma Patrum. Bruxelles, 1962 (Subsidia Hagiographica 36). P. 19–36.*

Изд. и пер. на французский: *Les sentences des Pères du désert: Collection alphabétique / Traduit par Dom L. Régnault. Solesmes, 1981.*

— Анонимное собрание.

Собрание анонимных апофтегм имеет основой манускрипт Coislin 126, переведенный Ф. Нау, в котором их 400: *Nau F. Histoires des solitaires égyptiens*. Paris, 1907, 1908, 1909, 1912, 1913 (*Revue de l'Orient chrétien* 12, 13, 14, 17, 18). 12. P. 48–69, 171–181, 393–404; 13. P. 47–57, 266–283; 14. P. 357–379; 17. P. 204–211, 294–301; 18. P. 137–146.

К предыдущей серии добавляется множество анонимных апофтегм самого разного происхождения, происходящих из различных собраний, произведений или версий на различных древних языках.

Мы ссылаемся на текст и нумерацию французского издания (в настоящее время единственное издание, содержащее все апофтегмы), которое находится в следующих томах:

1) *Les Sentences des Pères du Désert: Série des anonymes / Traduit par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1985.

2) *Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau recueil. Apophtegmes inédits ou peu connus / Rassemblés, présentés et traduits par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1970.

3) *Les Sentences des Pères du Désert: Troisième recueil et tables / Par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1976.

Сводная таблица, указывающая справочные тексты, находится в третьем томе на страницах 254–266.

При ссылаках на дополнительные собрания апофтегм используются следующие шифры:

Am коптская версия;

Arm армянская версия;

Bu сирийская версия;

CSP, PA, M латинские версии;

Eth. Coll., Eth. Path. эфиопские версии;

J анонимное собрание по рукописи Sinai 448;

K анонимное собрание по рукописи Coislin 283;

N анонимное собрание по рукописи Coislin 126;

P анонимное собрание по рукописи Paris gr. 890;

QRT дополнения к алфавитно-анонимному собранию, дополнения к систематическому греческому собранию.

— Систематическое собрание.

Греч. текст и франц. перевод: *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique / Texte critique et traduction par J.-Cl. Guy*. Paris, 1993, 2003, 2005 (*Sources chrétiennes* 387, 474, 498).

**Арсений Великий, прп.**

— Послание.

Грузинск. текст: *Garitte G. Une lettre de S. Arsène en géorgien // Le Muséon* 68. 1955. P. 259–278.

Франц. перевод с грузинского: *Lettres des Pères du désert / Trad. Dom B. Outtier. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985 (Spiritualité orientale 42).*

**Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, свт.**

— Апология против ариан.

Греч. текст: PG 25, 248–409.

— Житие святого Антония.

Греч. текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Texte grec. et trad. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994 (Sources chrétiennes 400).*

— О явлении во плоти Бога Слова и против ариан.

Греч. текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe / Texte et trad. Ch. Kannengiesser. Paris, 1973 (Sources chrétiennes 199).*

— Послания к Серапиону, епископу Тмуисскому.

Греч. текст: PG 26, 529–676.

— Слово против язычников.

Греч. текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Discours contre les païens / Texte et trad. P. Th. Camelot. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 18 bis).*

— Толкование на Псалмы.

Греч. текст: PG 27, 59–546.

**Варсонофий Великий, прп.**

— Ответы. / Вопросыответы. / Письма.

Греч. текст и франц. перевод: *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Texte par F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. Paris, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002 (Sources Chrétiennes 426, 427, 450, 451, 468). 427. P. 72–223; 450. P. 224–398; 451. P. 399–616; 468. P. 617–848.*

**Василий, епископ Анкирский**

— О девстве.

Греч. текст: PG 30, 669–780.

**Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт.**

— Беседы.

Греч. текст: PG 31, 163–618, 1429–1514.

— Беседы на Шестоднев.

Греч. текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron / Texte et trad. S. Giet. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 26 bis).*

— Беседы о сотворении человека.

Греч. текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélies sur l'origine de l'homme / Texte et trad. A. Smets, M. van Esbroeck. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 160).*

— Гомилия на слова «Внемли себе».

Греч. текст.: *Basile de Césarée. L'homélie sur le mot "observe-toi toi-même" / Ed. S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962. P. 23–37.*

— К обогащающимся.

Греч. текст. и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélies sur la richesse / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1935. P. 39–71.*

— Монашеские установления (атрибуция сомнительна).

Греч. текст: PG 31, 1321A–1428C.

— На память мученицы Иулиты.

Греч. текст: PG 31, 237–261.

— О посте.

Греч. текст: PG 31, 185–197.

— О Святом Духе.

Греч. текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Texte et trad. B. Pruche. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 17 bis).*

— Письма.

Греч. текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Lettres / Texte et trad. Y. Courtonne. Paris, 1957 (Т. 1), 1961 (Т. 2), 1966 (Т. 3) (Collection des Universités de France).*

— Правила, кратко изложенные.

Греч. текст: PG 31, 1080–1305.

— Правила, пространно изложенные.

Греч. текст: PG 31, 889–1052.

— Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве (атрибуция сомнительна).

Греч. текст: PG 31, 625–648.

— Толкование на книгу пророка Исаии (атрибуция сомнительна).

Греч. текст: PG 30, 117–668; *San Basilio. Commento al profeta Isaia / Ed. P. Trevisan. Turin, 1939. Vols. 1–2.*

**Григорий Назианзин (Богослов), архиепископ Константинопольский, свт.**

— Богословские послания.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Texte et trad. P. Gallay. Paris, 1974 (Sources chrétiennes 208).*

— Послания.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Lettres / Texte et trad.* P. Gallay. Paris, 1964 (Т. 1), 1967 (Т. 2) (Collection des Universités de France).

— Слова 1–3.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 1–3 / Texte et trad.* J. Bernardi. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 247).

— Слова 4–5.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 4–5 / Texte et trad.* J. Bernardi. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 309).

— Слова 6–12.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 6–12 / Texte et trad.* М.–А. Calvet. Paris, 1995 (Sources chrétiennes 405).

— Слова 20–23.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 20–23 / Texte et trad.* J. Mossay et G. Lafontaine. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 270).

— Слова 24–26.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 / Texte et trad.* J. Mossay. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 284).

— Слова 27–31.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 / Texte et trad.* P. Gallay. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 250).

— Слова 32–37.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 32–37 / Éd.* C. Moreschini, trad. P. Gallay. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 318).

— Слова 38–41.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41 / Éd.* C. Moreschini, trad. P. Gallay. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 358).

— Слова 42–43.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / Texte et trad.* J. Bernardi. Paris, 1992 (Sources chrétiennes 384).

— Слово 45.

Греч. текст: PG 36, 624–661.

— Стихотворения догматические.

Греч. текст: PG 37, 397–522.

— Стихотворения нравственные.

Греч. текст: PG 37, 522–968.

**Григорий, епископ Нисский, свят.**

— Беседы на Екклезиаста.

Греч. текст и франц. пер.: *Grégoire de Nysse. Homélie sur l'Ecclésiaste / Texte grec. P. Alexander, trad. F. Vinel. Paris, 1996 (Sources chrétiennes 416).*

— Беседы на Песнь песней.

Греч. текст: PG 44, 756–1119.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VI / Ed. H. Langerbeck. Leiden, 1960.*

— Беседы о блаженствах.

Греч. текст: PG 44, 1193–1301.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VII–2 / Ed. J. F. Callahan. Leiden, 1992. P. 5–74.*

— Беседы о любви к бедным.

Греч. текст: PG 46, 453–469, 472–489.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera IX / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1992. P. 93–108; 111–127.*

— Беседы о молитве Господней.

Греч. текст: PG 44, 1120–1193.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VII–2 / Ed. J. F. Callahan. Leiden, 1992. P. 77–170.*

— Большое огласительное слово.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique / Texte E. Mühlénberg, trad. R. Winling. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 453).*

— На Крещение Господне.

Греч. текст: PG 46, 577–600.

— О душе и воскресении.

Греч. текст: PG 46, 12–160.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera III-3 / Ed. A. Spira. Leiden, 2013.*

— О жизни Моисея законодателя.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse / Texte et trad. J. Daniélou. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 1 ter).*

— О младенцах, преждевременно похищенных смертью.

Греч. текст: PG 46, 161–192; *Gregorii Nysseni Opera III-2 / H. Hörner. Leiden, 1986. P. 67–97.*

— О надписаниях Псалмов.

Греч. текст: PG 44, 432–616.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera V / Ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden, 1986. P. 24–193.*

— О христианском совершенстве.

Греч. текст: PG 46, 252–285.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera* VIII–1 / Ed. W. Jaeger, J. P. Cavarinos, V. W. Callahan. Leiden, 1986. P. 173–214.

— О цели жизни по Богу.

Греч. текст: *Gregorii Nysseni Opera* VIII–1 / Ed. W. Jaeger, J. P. Cavarinos, V. W. Callahan. Leiden, 1986. P. 40–89.

— Об устройении человека.

Греч. текст: PG 44, 125–256.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera. Supplementum* / Ed. H. Hörner. Leiden, 1972. P. 2–72.

— Письма.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Lettres* / Texte et trad. P. Maraval. Paris, 1990 (Sources chrétiennes 363).

— Против Евномия.

Греч. текст: PG 45, 248–464 (I), 909–1121 (II), 572–908 (III).

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera* I, II / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

— Против отлагающих Крещение.

Греч. текст: PG 46, 416–432.

— Слово о смерти.

Греч. текст: PG 46, 497–537.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera* IX / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1992. P. 28–68.

— Тракта́т о девстве.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* / Texte et trad. M. Aubineau. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 119). P. 246–560.

**Григорий Великий, папа Римский, Двоеслов, свт.**

— Житие святого Бенедикта.

Лат. текст: PL 66, 125–204.

— Моралии на Иова.

Лат. текст: PL 75–76.

Лат. текст и франц. перевод: *Grégoire le Grand. Livres I–II* / R. Guillet et A. de Gaudemaris. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 32); *Livres XI–XIV* / A. Bocognano. Paris, 1974 (Sources chrétiennes 212); *Livres XV–XVI* / A. Bocognano. Paris, 1975 (Sources chrétiennes 221).

— Прави́ло па́стырское.

Лат. текст: PL 77, 13–128.

**Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, свт.**

— Гомилии.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Ἔργα. Ἀθῆναι, 1985–1986 (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Τ. Θ' –ΙΑ').

— Диалог православного с варлаамитом.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. В'. Σ. 164–218.

— К монахине Ксении о страстях и добродетелях.

Греч. текст: PG 150, 1044–1088; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 91–115; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Т. Ε'. Σ. 133–138.

— О Божественном соединении и разделении.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. В'. Σ. 69–95.

— О причастности Богу.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. В'. Σ. 137–163.

— Олицетворения (Неподлинное сочинение, возможный автор — митр. Михаил Хониат).

Греч. текст: PG 150, 1347–1372.

— Послание к Иоанну Габрасу.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. В'. Σ. 325–362.

— Против Акиндина.

Греч. текст: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1970. Т. Γ'. Σ. 39–506.

— Святогорский томос.

Греч. текст: PG 150, 1225–1236; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 188–193; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. В'. Σ. 567–578.

— 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим.

Греч. текст: PG 150, 1121–1225; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 134–187; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Т. Ε'. Σ. 37–119.

— Три главы о молитве и чистоте сердца.

Греч. текст: PG 150, 117–121; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 132–133; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Т. Ε'. Σ. 157–159.



— Триады в защиту священнобезмолвствующих.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Texte et trad. J. Meyendorff. Louvain, 1973 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30, 31).*

**Григорий Синаит, прп.**

— Главы, расположенные акростихами.

Греч. текст: PG 150, 1240–1300; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 31–62.*

— Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

Греч. текст: PG 150, 1329–1345; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 80–88.*

— О безмолвии и двух видах молитвы.

Греч. текст: PG 150, 1313–1329; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 71–79.*

— Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.

Греч. текст: PG 150, 1304–1312; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 66–70.*

**Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский, свт.**

— Похвальное слово в честь Оригена.

Греч. текст и франц. перевод: *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène / Texte et trad. H. Crouzel. Paris, 1969 (Sources chrétiennes 148).*

**Дионисий Ареопагит (Псевдо-)**

— О Божественных именах.

Греч. текст: PG 3, 585–984.

Греч. текст и франц. перевод: *Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins / Texte grec B. R. Suchla (Patristische Texte und Studien 33), trad. Y. de Andia. Paris, 2016 (Sources chrétiennes 578).*

— О Церковной иерархии.

Греч. текст: PG 3, 396–569.

Греч. текст: *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (Patristische Texte und Studien 36). S. 63–132.*

— Послания.

Греч. текст: PG 3, 1065–1120.

Греч. текст: *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (Patristische Texte und Studien 36). S. 155–210.*

— Таинственное богословие.

Греч. текст: PG 3, 997–1048.

Греч. текст и франц. перевод: *Pseudo-Denys l'Aréopagite. La théologie mystique / Texte grec* A. M. Ritter (Patristische Texte und Studien 36), trad. Y. de Andia. Paris, 2016 (Sources chrétiennes 579).

**Диадокх, епископ Фотикийский, блж.**

— Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного.

Греч. текст и франц. перевод: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* E. des Places. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 5 ter). P. 85–163.

— Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа.

Греч. текст и франц. перевод: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* E. des Places. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 5 ter). P. 164–168.

**Дорофей Газский, прп.**

— Душеполезные поучения.

Греч. текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* Dom L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 106–486.

— Послания.

Греч. текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 488–524.

— Изречения.

Греч. текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 526–530.

**Евагрий Понтийский**

— Антирретик.

*Frankenberg W.* Euagrius Ponticus // *Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge* 13–2. 1912. S. 472–545.

— Большое послание к Мелании Старшей.

Сирийский текст и франц. перевод: *Seconde partie du traite, qui passe sous le nom de “La grande lettre d’Evagre le Pontique à Mélanie l’Ancienne” / Publiée et traduite d’après le manuscrit du British Museum Add. 17192 par G. Vitestam.* Lund, 1964 (*Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Studler utg. av Kongl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* 1963/64. 3). P. 6–29.

— Гностики.

Греч. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science* / Texte et trad. A. Guillaumont. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 356).

— Изречения.

Греч. текст: PG 40, 1264–1269; PG 79, 1236–1264.

— К девственнице. / Зерцало девственниц.

Греч. текст: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos* / H. Gressmann. Leipzig, 1913 (Texte und Untersuchungen 39, 4). S. 143–151.

— К монахам, пребывающим в киновии. / Зерцало иноков и инокинь.

Греч. текст: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos* / H. Gressmann. Leipzig, 1913 (Texte und Untersuchungen 39, 4). S. 152–165.

— Мысли.

Текст: *Muyldermans J. Evagriana* // *Le Muséon* 44. 1931. P. 37–68.

— О восьми духах лукавства.

Греч. текст: PG 79, 1145D–1164D.

— О различных лукавых помыслах.

Греч. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Sur les pensées* / Éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont. Paris, 1998 (Sources chrétiennes 438).

— Послания.

*Frankenberg W. Euagrius Ponticus* // *Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge* 13–2. 1912. S. 564–635.

— Практик. / Слово об аскетическом делании, или Монах.

Греч. текст, франц. перевод и комментарии: *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine* / Texte, trad., notes A., C. Guillaumont. 2 vol. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 171).

— Толкование на книгу Екклесиаста.

Греч. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiaste* / Texte et trad. P. Géhin. Paris, 1993 (Sources chrétiennes 397).

— Толкование на книгу Притчей.

Греч. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* / Texte et trad. P. Géhin. Paris, 1987 (Sources chrétiennes 340).

— Толкование на Псалмы.

Греч. текст: PG 12, 1053–1685; PG 27, 60–545.

*Analecta sacra* / J.-B. Pitra. Paris, 1884 (II) P. 444–483; 1883 (III). P. 1–364.

Использован согласно объединению, предложенному М. Rondeau: *Rondeau M.*

Commentaires des Psaumes d'Evagre le Pontique // *Orientalia Christiana Periodica* 26. 1960. P. 328–348.

— Тракта́т к монаху Евлогию.

Греч. текст: PG 79, 1093D–1140A.

— Тракта́т о молитве.

Греч. текст: PG 79, 1165A–1200C.

Этот трактат также находится, за авторством прп. Нила, в: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. Α'. Σ. 177–189.

— Увещательные главы.

*Frankenberg W. Euagrius Ponticus* // *Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge* 13–2. 1912. S. 558–563.

— Умозрительные главы.

Сир. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Chapitres gnostiques / Texte syr. et trad. A. Guillaumont. Paris*, 1958 (*Patrologia orientalis* 28, 1).

— Умозрительные главы. Дополнение.

*Frankenberg W. Euagrius Ponticus* // *Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge* 13–2. 1912. S. 422–471.

**Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской**

— Церковная история.

Греч. текст и франц. перевод: *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique / Texte et trad. G. Bardy. Paris*, 1986, 1994, 1993 (*Sources chrétiennes* 31, 41, 55).

**Ефрем Сирин (Нисибинский), прп.**

— Аскетическое слово.

— Слово на: Познай самого себя.

— Толкование на книгу пророка Исаии.

Тексты сирийский, греческий и латинский см. в полном собрании творений: *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine* / Ed. J. S. Assemani. Romae, 1732. Т. 1; 1743. Т. 2; 1746. Т. 3.

**Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский, сщмч.**

— Послания.

Греч. текст и франц. перевод: *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Texte et trad. P. Th. Camelot. Paris*, 1969 (*Sources chrétiennes* 10). P. 56–154.

**Илия Экдик, пресвитер**

— Главы познавательные.

Греч. текст: PG 127, 1148–1176; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 299–314.

— Цветослов мысленный.

Греч. текст: PG 127, 1129–1148; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 289–298.

**Иоанн Дамаскин, прп.**

— Слово душеполезное.

Греч. текст: PG 95, 85–97.

Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 232–238 (атрибуция сомнительна).

— Точное изложение православной веры.

Греч. текст и франц. перевод: *Jean Damascène. La foi orthodoxe / Texte B. Kotter (Patristische Texte und Studien 12), trad. P. Lledrux. Paris, 2010, 2011 (Sources chrétiennes 535, 540).*

**Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, свт.**

*Толкования на Ветхий Завет*

— Беседы на книгу Бытия (1–67).

Греч. текст: PG 53, 21–385; 54, 385–580.

— Толкования на Псалмы.

Греч. текст: PG 55, 39–498.

— Толкование на книгу пророка Исаии (1–8, 10).

Греч. текст: PG 56, 11–94; *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe / Texte et trad. J. Dumortier, A. Liefooghe. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 304).*

— Беседы на Книгу пророка Осии (1–6).

Греч. текст: PG 56, 97–142; *Jean Chrysostome. Homélies sur Ozias / Intr., texte critique, trad, et notes par Jean Dumortier. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 277).*

*Толкования на Новый Завет*

— Беседы на Евангелие от Матфея (1–90).

Греч. текст: PG 57, 13–472; 58, 471–794.

— Беседы на Евангелие от Иоанна (1–88).

Греч. текст: PG 59, 23–482.

— Беседы на Деяния апостольские (1–55).

Греч. текст: PG 60, 13–384.

- Беседы на Послание к Римлянам (1–32).  
Греч. текст: PG 60, 391–682.
- Беседы на Первое послание к Коринфянам (1–44).  
Греч. текст: PG 61, 9–382.
- Беседы на Второе послание к Коринфянам (1–30).  
Греч. текст: PG 61, 381–610.
- Беседы на Послание к Ефессянам (1–24).  
Греч. текст: PG 62, 9–176.
- Беседы на послание к Филиппийцам (1–15).  
Греч. текст: PG 62, 177–298.
- Беседы на послание к Колоссянам (1–12).  
Греч. текст: PG 62, 299–392.
- Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам (1–5).  
Греч. текст: PG 62, 467–500.
- Беседы на Первое послание к Тимофею (1–18).  
Греч. текст: PG 62, 501–600.
- Беседы на Второе Послание к Тимофею (1–10).  
Греч. текст: PG 62, 599–662.
- Беседы на Послание к Титу (1–6).  
Греч. текст: PG 62, 663–700.
- Беседы на Послание к Евреям (1–34).  
Греч. текст: PG 63, 9–236.
- Беседы на слова «Ибо мы имеем тот же дух веры» (2 Кор. 4, 13) (1–3).  
Греч. текст: PG 51, 271–302.
  
- Беседа о воскресении мертвых.  
Греч. текст: PG 50, 417–432.
- Беседа о совершенной любви (атрибуция сомнительна).  
Греч. текст: PG 56, 279–290.
- Беседа о том, что говорить народу с угодливиостью опасно.  
Греч. текст: PG 50, 653–662.
- Беседы о бессилии дьявола (1–3).  
Греч. текст: PG 49, 241–276.
- Беседы о Календах.  
Греч. текст: PG 48, 953–962.

- Беседы о милостыне.  
Греч. текст: PG 51, 261–272.
- Беседы о перемене имен (1–4).  
Греч. текст: PG 51, 113–156.
- Беседы о покаянии (1–9).  
Греч. текст: PG 49, 277–350.
- Беседы о святых мучениках.  
Греч. текст: PG 50, 645–654.
- Беседы о статуях (1–21).  
Греч. текст: PG 49, 15–222.
- Беседы об утешении в смерти (1–2).  
Лат. текст: PG 56, 293–306.
- Беседы против аномеев (1–7, 11).  
Греч. текст: *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu* / J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 28 bis). P. 92–322 (беседы 1–5); PG 48, 747–768 (беседы 6–7); PG 48, 795–802 (беседа 11).
- В защиту монашества (книги 1–3).  
Греч. текст: PG 47, 319–386.
- К Стагирию подвижнику (книги 1–3).  
Греч. текст: PG 47, 423–494.
- О девстве.  
Греч. текст: PG 48, 533–596; *Jean Chrysostome. La virginité* / Ed. B. Grillet, H. Musurillo. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 125).
- О Лазаре (1–7).  
Греч. текст: PG 48, 963–1054.
- О распространении Евангелия.  
Греч. текст: PG 51, 311–320.
- О славе в скорбях.  
Греч. текст: PG 51, 155–164.
- О сокрушении (книги 1–2).  
Греч. текст: PG 47, 393–410 (К Димитрию книга 1); PG 47, 411–422 (К Стелехию книга 2).
- Письма к Олимпиаде.  
Греч. текст: *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias* / Ed. A.-M. Malingrey. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 13 bis).
- Против повторных браков.

Греч. текст: PG 48, 609–620; *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique* / Ed. G. H. Ettlinger, B. Grillet. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 138). P. 160–201.

— Слова огласительные (1–8).

Греч. текст и франц. перевод: *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* / Texte et trad. A. Wenger. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 50).

— Сравнение отшельника с царем (атрибуция сомнительна).

Греч. текст: PG 47, 387–392.

— Увещения к Феодору падшему.

Греч. текст: *Jean Chrysostome. A Théodore* / J. Dumortier. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 117).

### **Иоанн Карпафийский, прп.**

— Слово подвижническое и очень утешительное к обратившимся [к нему] монахам из Индии, восполняющее число ста глав.

Греч. текст: PG 85, 1857–1860; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1971. Т. А'. Σ. 297–301.

— Увещательные главы к монахам из Индии.

Греч. текст: PG 85, 1837–1856; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1971. Т. А'. Σω. 276–296.

### **Иоанн Кассиан Римлянин, прп.**

— О правилах общежительных монастырей.

Лат. текст и франц. перевод: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* / Texte et trad. J.-C. Guy. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 109).

— Собеседования.

Лат. текст и франц. перевод: *Jean Cassien. Conférences* / E. Pichery. Paris, 1955, 1958, 1959 (Sources chrétiennes 42, 54, 64).

### **Иоанн Лествичник, прп.**

— Лествица.

Греч. текст: Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ / Εἰσαγωγή — Κείμενον — Μετάφρασις — Σχόλια ὑπὸ Ἀρχιμ. Ἰγνατίου. Ὡρωπὸς Ἀττικῆς, 1997. Σ. 37–380.

— Слово особенное к пастырю.

Греч. текст: Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ/ Εἰσαγωγή — Κείμενον — Μετάφρασις — Σχόλια ὑπὸ Ἀρχιμ. Ἰγνατίου. Ὡρωπὸς Ἀττικῆς, 1997. Σ. 381–408.



**Иоанн Мосх, блж.**

— Луг духовный.

Греч. текст: PG 87, 2851–3116.

**Иоанн Отшельник, прп.**

— Диалог о душе и страстях человеческих.

Франц. перевод с сирийского: *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* / Trad. du syr. I. Hausherr. Rome, 1939 (Orientalia Christiana Analecta 120).

**Иоанн Газский (Пророк), прп.**

— Ответы. / Вопросы-ответы. / Письма.

Греч. текст и франц. пер.: *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance* / Texte par F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. Paris, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002 (Sources chrétiennes 426 (1–71), 427 (72–223), 450 (224–398), 451 (399–616), 468 (617–848)).

**Ириней, епископ Лионский, сщмч.**

— Доказательство апостольской проповеди.

Лат. текст и франц. перевод: *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique* / Texte et trad. A. Rousseau. Paris, 1995 (Sources chrétiennes 406).

— Против ересей.

Текст и франц. перевод: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* / Trad. A. Rousseau, éd. A. Rousseau et Doutreleau. Paris, 1965, 1969, 1974, 1979, 1982 (Sources chrétiennes 100 (IV), 153 (V), 211 (III), 264 (I), 294 (II)).

**Исаак Сирин, епископ Ниневийский, прп.**

— Слова подвижнические.

Греч. текст издан: N. Théotoki. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*. Leipzig, 1770; переиздан J. Spetsieris. *Ἀθήναι*, 1895.

Критическое издание: *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου ΛΟγοὶ ἀσκητικοί* / Κριτικὴ ἔκδοσις καὶ εἰσαγωγή Μάρκελλος Πιράρ. "Ἐκδοσις Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων Ἀγίου Ὁρους, 2012. NB: Этой греческой версии отдавалось предпочтение по отношению к сирийскому оригиналу, потому что она является текстом, принятым во всем греческом монашеском мире начиная с IX века.

— Послания (атрибуция сомнительна).

Греч. текст: *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί* / Κριτικὴ ἔκδοσις καὶ εἰσαγωγή Μάρκελλος Πιράρ. "Ἐκδοσις Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων Ἀγίου Ὁρους, 2012. Σ. 803–861.

**Исаия Отшельник (Скитский), прп.**

— О хранении ума. / Аскетикон.

Греч. текст: *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἁββᾶ Ἡσαΐου Λ'Ογοι κθ'* / Ed. Augustinos Iordanites. Jerusalem, 1911; 2-е изд., Βόλος, 1962.

**Исихий Иерусалимский (Синайский / Синаит), прп.**

— Слово о трезвении и молитве.

Греч. текст: PG 93, 1480–1544; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. Α'. Σ. 141–173.

**Иустин Философ, мч.**

— Первая апология.

Греч. текст и франц. перевод: *Justin. Apologie pour les chrétiens / Texte et trad. par C. Munier. Paris, 2006 (Sources chrétiennes 507). P. 126–316.*

— Вторая апология.

Греч. текст и франц. перевод: *Justin. Apologie pour les chrétiens / Texte et trad. par C. Munier. Paris, 2006 (Sources chrétiennes 507). P. 318–368.*

— Диалог с Трифоном иудеем.

Греч. текст и франц. перевод: *Justin. Dialogue avec Tryphon / Éd. critique, introduction, texte grec, traduction, commentaires, appendices, indices P. Bobichon. Fribourg, 2003 (Paradosis 47, 1–2).*

— Фрагменты утерянных сочинений.

Греч. текст: *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / J. C. T. Otto. Jena, 1879. Vol. 3. P. 250–264.*

**Каллиник**

— Житие преподобного Ипатия.

Греч. текст и франц. перевод: *Callinicos. Vie d'Hypatios / Texte et trad. G. J. M. Bartelink. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 177).*

**Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.**

— Метод и точное правило... о выбирающих безмолвническое и монашеское житие.

Греч. текст: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. Δ'. Σ. 197–295.

**Каллист II Ксанфопул, патриарх Константинопольский, свт.**

— Главы о молитве.

Греч. текст: PG 147, 813–817; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. Δ'. Σ. 296–298.

**Киприан, епископ Карфагенский, свт.**

— О благе терпения.

Лат. текст: *Sancti Thasci Caecili Cypriani De bono patientiae* / Recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel. Vindobonae, 1868 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3).

— О падших.

Лат. текст и франц. перевод: *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés* / Texte critique M. Bévenor (CCL 3), trad. M. Poirier. Paris, 2012 (Sources chrétiennes 547).

— О смерти.

Лат. текст: PL 4, 583–602.

**Кирилл, архиепископ Александрийский, свт.**

— Глафира на книгу Бытия.

Греч. текст: PG 69,13–385.

— Диалог о Воплощении Единородного.

Текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1964 (Sources chrétiennes 97). P. 188–300.

— Диалоги о Троице.

Текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité* / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1976, 1977, 1978 (Sources chrétiennes 231, 237, 246).

— О том, что Христос един.

Греч. текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1964 (Sources chrétiennes 97). P. 302–514.

— Объяснение догматов.

Греч. текст: *Cyrille d'Alexandrie. Oeuvres complètes. Vol. 5* / Ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872.

— Толкование на Евангелие от Иоанна.

Греч. текст: PG 73, 560–605.

— Толкование на Послание к Римлянам.

Греч. текст: PG 74, 775–856.

**Кирилл, архиепископ Иерусалимский, свт.**

— Поучения огласительные.

Греч. текст: PG 33, 332–1057.

— Поучения таинственные.

Греч. текст и франц. перевод: *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* / A. Piédagnel. Paris, 2009 (Sources chrétiennes 126).

**Кирилл Скифопольский, прп.**

— Житие святого Евфимия.

Греч. текст: Kyrillos von Skythopolis / E. Schwartz. Leipzig, 1939 (Texte und Untersuchungen 49, 2). S. 3–85.

— Житие святого Саввы Освященного.

Греч. текст: Kyrillos von Skythopolis / E. Schwartz. Leipzig, 1939 (Texte und Untersuchungen 49, 2). S. 85–200.

**Климент Александрийский**

— Кто из богатых спасется?

Греч. текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Quel riche sera sauvé?* / Texte de O. Stählin et L. Früchtel (CCS 172), trad. P. Descourtieux. Paris, 2011 (Sources chrétiennes 537).

— Педагог.

Греч. текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I* / Texte, trad. M. Harl. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 70); *Livre II* / Texte, trad. C. Mondésert. Paris, 1991 (Sources chrétiennes 108); *Livre III* / Texte, trad. C. Mondésert et C. Matray. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 158).

— Протрептик.

Греч. текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique* / Texte, trad. C. Mondésert. Paris, 1976 (Sources chrétiennes 2).

— Строматы.

Греч. текст: PG 8, 685–1381; PG 9, 9–601; *Clemens von Alexandria. Stromata I–VI* / O. Stählin. Leipzig, 1906 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15); *Stromata Buch VII und VIII* / O. Stählin. Leipzig, 1909 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 17).

Греч. текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Stromate I* / Introd. de C. Mondésert, texte, trad. et notes de M. Caster. Paris, 1951 (Sources chrétiennes 30); *Stromate II* / Introd. et notes de Ph.-Th. Camelot, texte et trad. de C. Mondésert. Paris, 1954 (Sources chrétiennes 38); *Stromate III* / U. Treu. Berlin, 1985 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 522); *Stromate IV* / Texte et trad. de A. van den Hoe. Paris, 2001 (Sources chrétiennes 463); *Stromate V* / Texte de A. Le Bouluc, trad. de P. Voulet. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 278); *Stromate VI* / Texte et trad. P. Descourtieux. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 446); *Stromate VII* / Texte et trad. A. Le Boulluc. Paris, 1997 (Sources chrétiennes 428).

**Климент, папа Римский, свщм.**

— Послания к Коринфянам 1 и 2.

Греч. текст и франц. перевод: *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* / Texte J. A. Fischer, trad. A. Jaubert. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 167).

**Леонтий, епископ Неапольский, свт.**

— Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым.

Греч. текст и франц. перевод: *Jean de Chypre. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* / Texte et trad. A.-J. Festugière. Paris, 1974 (Bibliothèque archéologique et historique 95). P. 343–524.

**Макарий Египетский, Великий (Псевдо-)**

— Беседы (Собрание I) 1–64.

Греч. текст: *Makarios-Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B)* / H. Berthold. Berlin, 1973 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 55).

— Беседы (Собрание II) 1–50.

Греч. текст: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964 (Patristische Texte und Studien 4).

— Беседы 51–57 (Дополнение к Собранию II).

Греч. текст: *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius* / L. Marriott. Cambridge, 1918 (Harvard Theological Studies 5).

— Беседы (Собрание III) 1–28.

Греч. текст и франц. перевод: *Pseudo-Macaire. Homélie de la Collection II (1–28)* / Texte, trad. V. Desprez. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 275).

— Послание чадам.

Греч. текст: *Strothmann W. Textkritische Anmerkungen zu den geistlichen Homilien des Makarios-Symeon*. Wiesbaden, 1981. S. XVI–XXII.

— 150 глав. / Главы переведенные.

Греч. текст: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1976. Т. Γ'. Σ. 171–234; Makarios-Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B)* / H. Berthold. Berlin, 1973 (Die griechische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 55).

**Максим Исповедник, прп.**

— Богословско-полемические сочинения.

Греч. текст: PG 91, 9–285.

— Вопросыответы к Фалассию.

Греч. текст: PG 90, 244–785

Греч. текст: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout, 1:1980; 2:1990 (Corpus Christianorum. Series Graeca 7, 22).

— Вопросы и недоумения.

Греч. текст: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / Ed. J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (Corpus Christianorum. Series Graeca 10).

— Главы о любви.

Греч. текст: PG 90, 960–1080; *Massimo il Confessore. Capitoli sulla carità* / Editi criticamente da A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963.

— Главы о богословии и домостроительстве.

Греч. текст: PG 90, 1084–1173; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. 2. Σ. 52–90.

— Десять глав о добродетели и пороке (неподлинное сочинение).

Греч. текст: PG 90, 1185–1189.

— Диспут с Пирром.

Греч. текст: PG 91, 288–353.

— Мистагогия.

Греч. текст: PG 91, 657–718; *Maximi Confessoris Mystagogia* / Ed. C. Boudignon. Turnhout, 2011 (Corpus Christianorum. Series Graeca 69).

— Письма.

Греч. текст: PG 91, 364–649.

— Различные богословские и домостроительные главы.

Греч. текст: PG 90, 1177A–1185C.

— Слово о подвижнической жизни.

Греч. текст: PG 90, 912–956; *Maximi Confessoris Liber asceticus* / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 2000 (Corpus Christianorum. Series Graeca 40).

— Толкование на молитву Господню.

Греч. текст: PG 90, 872–909; *Maximi Confessoris Expositio orationis Domini- cae* / Ed. P. van Deun. Turnhout, 1991 (Corpus Christianorum. Series Graeca 23).

— Трудности к Иоанну.

Греч. текст: PG 91, 1061A–1417C.

**Марк Подвижник, прп.**

— О духовном законе.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I* / Texte critique et trad. de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 74–128.

— О святом Крещении.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I* / Texte critique et trad. de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 296–396.

— О тех, которые думают оправдаться делами.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad.* de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 130–200.

— Послание к инокѹ Николаю.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad.* de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 106–154.

— Прение схоластика с аввою Марком.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad.* de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 26–92.

— Против несториан (о Воплощении).

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad.* de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 252–314.

— Слово о покаянии.

Греч. текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad.* de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 214–258.

**Мефодий Олимпійскій, свѣт.**

— О Воскресении.

Греч. текст: *Methodius von Olympos. Schriften I / G. N. Bonwetsch.* Erlangen, Leipzig, 1891.

— Пир десяти дев.

Греч. текст и франц. перевод: *Méthode d'Olympe. Le Banquet / Éd. H. Musurillo, trad. V.-H. Debidour.* Paris, 1963 (Sources chrétiennes 95).

**Никифор Уединенник, прп.**

— О трезвении и хранении сердца.

Греч. текст: PG 147, 945–966; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 18–28.

**Никита Стифат, прп.**

— Житие святого Симеона Нового Богослова.

Греч. текст и франц. перевод: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos / Texte et trad. I. Hausherr.* Roma, 1928 (Orientalia Christiana 45).

— О душе.

Греч. текст и франц. перевод: *Nicéas Stéthatos. Opuscles et lettres / Texte et trad. J. Darrouzés.* Paris, 1961 (Sources chrétiennes 81). P. 56–153.

— Сотницы. / Три сотницы деятельных, естественных, гностических глав.

Греч. текст: PG 120, 852–1009; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Γ'. Σ. 273–355.

**Никодим Святогорец, прп.**

— Учительное руководство.

Греч. текст: *Νικοδήμου Ἀγιορείτου Ἐγχειρίδιον, Ἦτοι περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*. Βόλος, 1958.

**Николай Кавасила, св. прав.**

— Жизнь во Христе.

Греч. текст и франц. перевод: *Nicolas Cabasilas. La vie en Jésus-Christ / Texte et trad. M.-H. Congourdeau*. Paris, 1989, 1990 (Sources chrétiennes 355, 361).

— Изъяснение Божественной Литургии.

Греч. текст и франц. перевод: *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie / Texte et trad. S. Salaville, R. Bomert, J. Gouillard, P. Périchon*. Paris, 1967 (Sources chrétiennes 4).

**Нил Подвижник (Анкирский), прп.**

— Послания.

Греч. текст: PG 79, 81–581.

— Слово подвижническое.

Греч. текст: PG 79, 720–809; *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι*, 1976. Т. А'. Σ. 190–232.

**Ориген**

— Беседы на книгу Бытия.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Homélie sur la Genèse / Texte et trad. L. Doutreleau*. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 7).

— Беседы на книгу Левит.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Homélie sur le Lévitique / Texte et trad. M. Borret*. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 286, 287).

— Беседы на книгу Чисел.

Греч. текст: *Origo. Homiliae in Numeros / Ed. W. A. Baehrens*. Leipzig, 1921 (Origenes Werke 7). Р. 1–285.

— Беседы на Псалмы.

Греч. текст: PG 12, 1053–1686.

*Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata / Ed. J. B. Pitra*. Vol. 2. Р. 444–483; vol. 3. Р. 1–521. Paris, 2:1884; 3:1883.

— Беседы на книгу Притч.

Греч. текст: PG 17, 149–160, 161–252.

— Беседы на Песнь песней.



Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Homélie sur le Cantique / Texte et trad. O. Rousseau. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 37).*

— Беседы на книгу пророка Иезекииля.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Homélie sur Ézéchiél / Texte et trad. M. Borret. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 352).*

— Беседы на Евангелие от Луки.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Homélie sur saint Luc / Texte et trad. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon. Paris, 1962 (Sources chrétiennes 87).*

— Против Цельса.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Contre Celse / Texte et trad. M. Borret. Paris, 1967, 1968, 1969 (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150).*

— Толкование на Песнь песней.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques / Texte et trad. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret. Paris, 1991, 1992 (Sources chrétiennes 375, 376).*

— Толкование на Евангелие от Матфея.

Греч. текст: PG 13, 836–1600.

— Толкование на Евангелие от Иоанна.

Греч. текст и франц. перевод: *Origène. Commentaire sur saint Jean / Texte et trad. C. Blanc. Paris, 1966, 1970, 1975, 1982, 1992 (Sources chrétiennes 120 (L. I–V), 157 (L. VI et X), 222 (L. XIII), 290 (L. XIX–XX), 385 (XXVIII et XXXII)).*

— Толкование на Послание к Римлянам.

Греч. текст: PG 14, 837–1292.

— Трактат о молитве.

Греч. текст: PG 11, 416–561.

***Палладий, епископ Еленопольский, прп.***

— Житие святого Иоанна Златоуста.

Греч. текст: *Palladii Dialogus de vita S. Joanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Cambridge, 1928.*

— Лавсаик.

Греч. текст и франц. перевод: *Palladius. Histoire Lausiaque / Textes grec et trad. A. Lucot. Paris, 1912 (Vie d'ascètes et de Peres du desert).*

***Петр Дамаскин, прп.***

— Книга 1 и 2.

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1976. Т. Γ'. Σ. 5–168.

**Сератион, епископ Тмуисский, свт.**

— Послание к монашествующим.

Греч. текст: PG 40, 925–941.

**Симеон Новый Богослов, прп.**

— Благодарения.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses 23–34. Actions de grâces 1–2 / Texte Mgr Basile Krivochéine, trad. J. Paramelle. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 113). P. 304–357.

— Богословские слова.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 122). P. 96–109.

— Гимны.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes 1–15 / Texte J. Koder, trad. J. Paramelle. Paris, 1969 (Sources chrétiennes 156); Hymnes 16–40 / Texte J. Koder, trad. L. Neyrand. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 174); Hymnes 41–58 / Texte J. Koder, trad. J. Paramelle et L. Neyrand. Paris, 1973 (Sources chrétiennes 196).

— Главы богословские, умозрительные и практические.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 51).

— Метод священной молитвы и внимания.

Греч. текст и франц. перевод: *Méthode de la sainte oraison et attention* / Texte et trad. I. Hausherr. Rome, 1927 (Orientalia Christiana 36) (атрибуция сомнительна).

— Огласительные слова.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses / Texte Mgr Basile Krivochéine, trad. J. Paramelle. Paris, 1963, 1964, 1965 (Sources chrétiennes 96, 104, 113).

— Нравственные слова.

Греч. текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1966, 1967 (Sources chrétiennes 122, 129).

**Симеон, архиепископ Солунский, свт.**

— О Таинствах.

Греч. текст: PG 155, 176–237.

**Софроний, патриарх Иерусалимский, свт.**

— Беседа на Благовещение.

Греч. текст: PG 87, 3217–3288.

— Беседа на Иоанна Крестителя.

Греч. текст: PG 87, 3221–3353.

— Соборное послание.

Греч. текст: PG 87, 3148–3200.

— Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна.

Греч. текст: PG 87, 3424–3676.

### **Тертуллиан**

— Апология.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Apologétique / Texte et trad. J.-P. Waltzing. Paris, 1971 (Collection des Universités de France 49).*

— О воскресении.

Лат. текст: *Tertulliani De Resurrectione mortuorum / J. G. Borleffs. Turnhout, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 2). P. 919–1012.*

— О Крещении.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Traité du baptême / Texte et trad. F. Refoulé. Paris, 1952 (Sources chrétiennes 35).*

— Против Маркиона.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Contre Marcion / Texte E. Kroymann (Corpus Christianorum. Series Latina 1), trad. R. Braun. Paris, 1990, 1991, 1994, 2000, 2004 (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483).*

— Скорпиак.

Лат. текст: *Tertulliani Scorpiace / A. Reifferscheid, G. Wissowa. Turnhout, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 2). P. 1067–1098.*

### **Фалассий Ливийский, прп.**

— Сотницы о любви, воздержании и духовной жизни.

Греч. текст: PG 91, 1427–1470; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 205–229.

### **Филон Александрийский**

— О созерцательной жизни.

Греч. текст текст и франц. перевод: *Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa / Texte et trad. F. Dumas et P. Miquel. Paris, 1976 (Œuvres de Philon d'Alexandrie 29).*

### **Филофей Синаит, прп.**

— Сорок глав о трезвении.

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 274–286.

**Феодор Великий, епископ Эдесский, свт.**

— Сотница.

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1971. Т. Α'. Σ. 304–324.

**Феодор Студит, прп.**

— Антирретик.

Греч. текст: PG 99, 328–436.

— Большой катехизис.

Греч. текст: Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον / Изд. А. И. Пападопуло-Керамевс // Великие Четыи Минеи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, день 11-й. Выпуск седьмой. Приложение. СПб., 1904.

— Малый катехизис.

Греч. текст: *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis* / Ed. E. Auvray. Paris, 1891.

**Феодорит, епископ Кирский, блж.**

— Десять глав о Промысле.

Греч. текст: PG 83, 556–773.

— Исцеление эллинских болезней.

Греч. текст и франц. перевод: *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / Texte et trad. P. Canivet. Paris, 1958 (Sources chrétiennes 57).

— Сокращенное изложение еретических басен.

Греч. текст: PG 83, 336–556.

— Толкование на Послание к Римлянам.

Греч. текст: PG 82, 43–225.

— Толкование на Псалмы.

Греч. текст: PG 80, 857–1997.

**Феогност, прп.**

— О деянии, созерцании и священстве (75 глав).

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Β'. Σ. 255–271.

**Феолимпт, митрополит Филадельфийский, свт.**

— О сокровенном делании во Христе.

Греч. текст: PG 143, 381–400; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 4–12.

— О том же девять глав. / Девять глав.

Греч. текст: PG 143, 400–404; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 13–15.

**Феофил Антиохийский, свт.**

— К Автолику.

Греч. текст: *Theophili episcopi Antiocheni Ad Autolycum. Libri tres* / Ed. I. C. T. Otto. Iena, 1871 (*Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* 8).

РУССКИЕ ДУХОВНЫЕ ТЕКСТЫ

**Аноним.**

— Откровенные рассказы странника. М., 2012.

**Серафим Саровский, прп.**

— Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым.

Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

**Нил Сорский, прп.**

— Устав. / Правила.

Творения преподобного Нила Сорского. Кирилло-Белозерский монастырь, 2008.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВВЕДЕНИЕ

5

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

#### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ.

#### ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ

#### БОЛЕЗНЕЙ

Глава 1. Первоначальное здоровье человека	13
Глава 2. Первопричина болезней. Грех прародителей	33
Глава 3. Патология падшего человека	42
1. Патология познания	42
а) Извращение и деградация познания и его органов	42
б) Зло как изобретение. Зарождение призрачного знания.	
Бредовое восприятие действительности падшим человеком	49
2. Патология желания и наслаждения	56
а) Искаженное желание и извращенное наслаждение	56
б) Икономия желания	62
в) Патология желания и наслаждения у падшего человека	66
3. Патология агрессивности	76
4. Патология свободы	82
5. Патология памяти	90
6. Патология воображения	98
7. Патология органов чувств и функций тела	108

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

#### ОПИСАНИЕ, СИМПТОМЫ И РАЗВИТИЕ

#### ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ. СТРАСТИ

Глава 1. Страсти как духовные болезни	117
Глава 2. Себялюбие	133
Глава 3. Чревоугодие	139
Глава 4. Блуд	147
Глава 5. Сребролюбие и любостяжание	158
Глава 6. Печаль	171
Глава 7. Уныние	181
Глава 8. Гнев	188
Глава 9. Страх	200
1. Первый вид страха	200
а) Первая форма страха	200
б) Вторая форма страха	201
2. Второй вид страха	202
3. Малодушие	207

Глава 10. Тщеславие	210
Глава 11. Гордость	224
1. Первый тип гордости	225
2. Второй тип гордости	227
Глава 12. Распространение духовных болезней после грехопадения	241

### **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

#### **ОСНОВНЫЕ УСЛОВИЯ ИСЦЕЛЕНИЯ**

Глава 1. Христос исцеляющий	251
Глава 2. Врачевание таинствами	273
1. Введение	273
2. Крещение	274
3. Миропомазание	280
4. Исповедь	281
5. Евхаристия	291
6. Елеопомазание	294
Глава 3. Субъективные условия исцеления и здоровья во Христе	297
1. Воля к исцелению	297
2. Лекарство веры	305
3. Лекарство покаяния	310
4. Лекарство молитвы	324
а) Роль молитвы и ее целительное действие	324
б) Метод безмолвной молитвы	339
5. Лекарство заповедей	349
6. Лекарство надежды	361
Глава 4. Процесс исцеления: внутреннее обращение	369

### **ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ**

#### **ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЛЕЧЕНИЯ**

Глава 1. Двойное движение внутреннего обращения. Делание	385
Глава 2. Краткое описание лечения основных способностей души.	
Применение родовых добродетелей	398
1. Введение	398
2. Воздержание	399
3. Мужество	407
4. Благоразумие	411
Глава 3. Роль духовного отца в исцелении	416
Глава 4. Откровение помыслов	440
Глава 5. Борьба с помыслами	452
1. Внутренняя борьба	452
2. Двойное происхождение помыслов	455
3. Механизм искушения	460
а) Внушение или нападение (προσβολή)	460
б) Сочетание (συνδυασμός)	461
в) Сосложение (συγκάθεσις)	462

г) Пленение (αἰχμαλωσία)	462
д) Совершение (ἐνέργεια)	462
е) Страсть (πάθος)	462
4. Духовная стратегия. Трезвение и внимание	464
5. Отвержение дурных помыслов	469
6. Роль молитвы и терпения	473
7. Результат лечения	477
Глава 6. Вспомогательное лечение: телесная аскеза	485

## **ЧАСТЬ ПЯТАЯ**

### **ЛЕЧЕНИЕ СТРАСТЕЙ И ПРИОБРЕТЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ**

Глава 1. Лечение чревоугодия. Воздержание	501
Глава 2. Лечение блудной страсти. Воздержание и целомудрие	510
1. Монашеское целомудрие	511
2. Целомудрие в браке	518
Глава 3. Лечение сребролюбия и любостяжания. Нестяжание и милостыня	525
1. Нестяжание	529
2. Милостыня	531
Глава 4. Лечение печали. Скорбь, сокрушение и радость	540
Глава 5. Лечение уныния	561
Глава 6. Лечение гнева. Кротость и терпение	570
Глава 7. Лечение страха. Страх Божий	585
Глава 8. Лечение тщеславия и гордости. Смирение	601
1. Лечение тщеславия	601
2. Лечение гордости	608
3. Смирение	615

## **ЧАСТЬ ШЕСТАЯ**

### **ВОССТАНОВЛЕННОЕ ЗДОРОВЬЕ**

Глава 1. Бесстрастие	633
1. Бесстрастие как подавление всякого греха	634
2. Бесстрастие как обладание полнотой добродетели	640
Глава 2. Любовь	648
1. Духовная любовь к себе	650
2. Любовь к ближнему	652
3. Любовь к Богу	660
Глава 3. Познание	677
1. Введение	677
2. Естественное созерцание	682
3. Познание/видение Бога	690
4. О связи познания/созерцания Бога с деланием	703
5. Роль чистой молитвы	711
6. Познание Бога и духовное исцеление	721

<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	727
-------------------	-----

<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b>	733
---------------------	-----



Ж.-К. Ларше

Исцеление духовных болезней. Введение  
в аскетическую традицию Православной Церкви

Литературный редактор А. О. Солдаткина  
Корректоры О. В. Грецова, М. В. Осипова, Д. С. Салищев  
Верстка И. А. Пичугин

Издательство МДА  
141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,  
Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия  
Эл. почта: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70 × 100 / 16. Печ. л. 48  
Подписано в печать 21.05.2018  
Тираж 5000 экз. Заказ № 25

Отпечатано с предоставленного оригинал-макета в типографии  
Патриаршего издательско-полиграфического центра, г. Сергиев Посад  
Тел.: +7 (495) 777-26-90; +7 (495) 721-26-45

С самого начала спасение рассматривалось отцами Церкви как исцеление, которое Христос, Врач душ и телес, принес больному человечеству. Эта концепция, встречающаяся в Священном Писании, литургическом и святоотеческом наследии, была включена в аскетическое Предание Православной Церкви и стала основой для применения подлинных способов диагностики и терапии духовных болезней. Учение об исцелении духовных недугов создавалось на протяжении веков на основе христианской антропологии, разработанной святыми отцами и многими поколениями старцев. Они изучили человеческую душу в ее разнообразных проявлениях, освоили все ее движения и способы преобразования. Такой метод постепенно приобрел поразительную точность и глубину.

Данное оригинальное исследование основано на широком обзоре учения отцов Церкви. Будучи глубоко укорененным в православном Предании, этот труд предлагает современное видение христианской доктрины спасения и составляет настоящее теоретическое и одновременно практическое изложение духовной психологии и медицины.