



Игумен Тихон (Софийчук),
кандидат богословия

Внутренняя целостность и Богопознание

*Сам же Бог мира да освятит вас во всей
полноте, и ваш дух, и душа, и тело во всей
целости да сохранится без порока в при-
сествие Господа нашего Иисуса Христа
(1 Фес. 5,23).*

Человек изначально был сотворен совершенным и способным к соединению с Богом «И сказал Бог сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт 1, 26), то есть по образу Пресвятой Троицы — тройственным «Как в человеке есть ум, слово и дух, — говорит преподобный Григорий Синаит, — и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в этом свое по образу Божью создание»[1] Образ человеку дан сразу. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божью сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1, 27), подобия же он должен достичь — подобия в целостном, гармоническом соединении трех сил души (ума, чувства и воли) по подобию взаимопроникновения в любви трех Лиц Пресвятой Троицы — Отца и Сына, и Святого Духа, и устремлении этих трех сил души (то есть всего человека) к Богу



Но достичь подобия только своими силами человек не может, он может стремиться к подобию, и для этого в раю ему даны были деяния соответственно каждой силе души: уму — созерцание Бога и сотворенной Им твари, наречение животных (Быт. 2, 19), сердцу — возделывание рая (Быт. 2, 15), воле — заповедь о не вкушении плодов с древа познания добра и зла (Быт. 2, 16). Постепенно совершенствуясь в этих деяниях, человек должен был достичь чрез них познания Бога в Его действиях (энергиях) и затем, узнав, «яко благ Господь», всеми силами своей души в едином любовном порыве устремиться к Нему. Он должен был достичь той любви, о которой заповедал Иисус Христос: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею (всеми силами души, соединенными в сердце, потому сердце ставится на первом месте), и всем разумением (ум) твоим, и всею крепостию (воля) твоею» (Мк. 12, 30; ср.: Мф. 22, 37; Лк. 10, 27). И человек был на этом пути совершенствования, в конце которого Господь дал бы ему величайший дар — быть причастником Божественного естества, дар обожения. На этом пути человек должен был познать Бога в меру своих сил и достичь «непадательного» состояния. В самом конце Господь завершил бы (если бы Адам не пал) акт творения «по подобию» (Быт. 1, 26), видя, что Адам способен принять особую благодать Святого Духа, иными словами, обожиться. Но грехопадением первый человек отторг себя от благодати Божией, стал ниже своего достоинства.

И только после пришествия Иисуса Христа и Его искупительного подвига акт творения «по подобию» завершается над подвижниками — людьми, идущими по тому пути внутреннего совершенствования, с которого сошли прародители. Когда они достигают внутреннего совершенства, исцеляются (делаются цельными, целомудрыми), им даруется возможность быть участниками Божественной жизни, они становятся богами по благодати, обоживаются. В этом смысле человек после пришествия Иисуса Христа может достичь совершенства выше, чем то, которое имел Адам в раю.



1. Первозданный человек

Рассмотрим подробнее состояние первозданного человека и те деяния, которые дал ему Бог.

Первобытное, догреховное состояние Адама было совершенным, он был облечен одеждой славы, божественным сиянием и был причастен божественного света

а) Ум Адама

Адам обладал особой мудростью, он непосредственно беседовал с Богом. Ему было предоставлено наречь имена животным, чтобы показать его главенство над ними, ибо «Не дети дают имена родителям, но от старейших переходят имена к юнейшим»[2]. Адам видел внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, он постигал скрытый логос каждой части мироздания и творил ему имя. Св. Василий Селевкийский говорит: «Адам, именованьем зверей ты подтверждаешь свое владычество Ты подражаешь достоинству Зиждителя. Бог создает естества, а ты даруешь названия...» Адаму надо было узреть неизреченное устроение, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим свое рабское состояние. . Бог говорит Адаму: «Будь, Адам, творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня, как Зиждителя по закону естества, тебя же, как владыку по смыслу именованья. Давай имена тем, кому Я дал бытие»[3]. В совершенном состоянии в раю ум Адама был целостным и постоянным. По словам св Кирилла Александрийского, «Бог через создание влагает каждому человеку, призываемому к бытию, семя премудрости или богопознания и прирождает корень разума Таким образом, Он создает разумное животное, являя его причастным Своей собствен-



ной природе и посылая в его ум как бы некие световидные пары неизреченного Своего блеска»[4].

б) Сердце Адама

В раю Адам «возделывал землю своего сердца»[5]. Согласно святым отцам, сердце является центром духовной жизни человека, органом, посредством которого он господствует над всем телом, и даже источником и хранилищем его мыслительной деятельности. «Разумная сила наша в сердце, — пишет св. Григорий Палама, — как в органе своем, как мы верно это знаем, не от человека сему научены, но от Самого Создателя человека, Который говорит в Евангелии: “не входящее в уста сквернит человека, но исходящее из уст, то сквернит человека. От сердца бо исходят помышления” (Мф. 15, 11.19). То же говорит и Макарий Великий: “Сердце правит всем органом, и, когда благодать займет все отделения сердца, господствует над всеми помыслами и членами, ибо там ум и все помыслы душевные”. Итак, сердце есть сокровенная хранилища ума и первый плотской орган мыслительной силы»[6].

Св. Григорий Богослов называет Адама в Эдеме «делателем божественных помыслов»[7]. Природа рая духовна и состоит в общении с Богом и вкушении духовной, умной пищи. «самый рай был подобен трапезе»[8]. «В Эдеме каждый цветок скрывает в недрах своих воскресение и готов подать тому, кто сорвет его, каждый плод носит в себе сокровище»[9]. Возделывание, очевидно, заключалось в хранении сердца.

в) Воля Адама

Для укрепления воли человеку дана была заповедь о невкушении от древа познания добра и зла: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 17).

Что это за плоды, и какова их связь с познанием?



Древо познания в себе самом не содержало зла, греха и смерти. «Не древо познания губит, — говорит св. Иустин Философ, — а пренебрежение. Ибо ясно, что Бог посадил посреди рая древо жизни, указывая на познание как на путь к жизни. Но первые люди нечисто пользовались им и обнажились его коварством змия. Ибо ни жизнь без познания, ни познание без истинной жизни не прочно. Потому то и другое древо были насаждены друг подле друга. Кто думает знать что-либо без истинного ведения, засвидетельствованного жизнью, тот ничего не знает, тот обольщается змием, ибо не возлюбил жизнь» [10].

Итак, древо познания в себе не содержало зла, почему же оно приносило смерть при вкушении плодов от него? Смерть, очевидно, оно приносило при самовольном, преждевременном вкушении, прежде очищения (возделывания) себя. Бог, по всей видимости, ждал того времени, когда люди придут в меру принятия плода от этого древа, и, когда бы Он увидел, что люди способны вкусить от него, то позволил бы это. Тогда вкушение плодов от древа познания принесло бы человеку добро — еще большее совершенство, и, соответственно, еще большее блаженство. Но если человек не готов и сам дерзает вкусить от этого древа, то, как мы увидим далее, оно приносит еще большее внутреннее разделение*, то есть смерть**.

* В аскетике есть такое понятие как «прелесть» — состояние человека, когда он, желая достичь высокой степени совершенства, прельщаясь внешним блеском добродетели, пытается «сорвать плод» с запретного древа прежде очищения (возделывания) себя для свободного принятия этой добродетели в свое время. В итоге такой самознайка приходит в еще более разделенное состояние и гибнет духовно, а иногда и физически (к примеру, когда гордый человек пытается внешними приемами стяжать умную непрестанную молитву и в итоге впадает в умопомешательство).

** Смерть — это прежде всего разделение «Бог и Его Царство» — истинное бытие и жизнь, и это бытие есть единое бытие в смысле метафизическом, ибо вне единения с Богом только смерть, и Он же (Бог) есть единое вечное добро само по себе и для человека. Нет ничего доброго самого по себе, кроме одного Божества, а все творится, если и достигается вечного и всеменяемого блага, то достигается этого не по своей природе, а по привычке с Творцом. [Федор (Поздеевский) архиеп. Сыма христианского подвига. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995. С. 126–127].

«Как отделение души от тела есть смерть тела — говорят свт. Григорий Палама, — так отделение Бога от души есть смерть души. И именно смерть души и



2. Иерархичность души

Человек с самого начала был сотворен целостным, в нем были установлена четкая внутренняя иерархия трех сил души: ума, чувств и воли. Ум — «владычественное души» — был руководителем жизни, «оком души», надзирателем за другими силами души. Такое владычественное положение ума обуславливается тем, что знание закона Божия вложено ему, а отсюда коренная потребность ума, как бы его закон, заключается в постоянном обращении к Богу, в желании жить только созерцанием Бога, не развлекаясь попечением плоти. «Дух, или ум (*mens*), — говорит преп. Кассиан, — весь желает прилепиться к делам духовным, оставляя даже самые необходимые потребности плоти». И если ум будет свободен от страстей и мирских забот, то облегченный силой природной чистоты, «при самом тихом веянии духовного раз-

есть смерть в настоящем смысле этого слова» [цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 406].

Как жизнь тела продолжается до того времени, пока оно соединено с душой, а после оставления тела душой оно распадается на составные части, так и жизнь души есть единение ее с Богом, и если душа отъединяется от Бога, то она теряет свою целостность (внутренне распадается во множестве помыслов и похотей в той мере, в какой она отдалась своими грехами от Него). Благодать Св. Духа собирает и сдерживает нерассеянными несчетные и разнообразные расположения и движения нашей души. Это собрание воедино душевных помышлений и называется жизнью души, духовной жизнью.

«Смерть души есть непроницаемый мрак, мрак ума, мрак сердца, мрак души. Эта духовная смерть входит в нас через двери наших чувств. Адам вкушал от смертоносного растения, а за ним вкушаем и мы. Разница только в том, что Адам не знал о его смертоносности, тогда как мы это знаем и, тем не менее, вкушаем. Поэтому и вина наша больше вины Прародителя» [цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 406].

Отделение души от Бога произвело не только ослабление душевных и телесных сил человека, но оно же грозит в конечном итоге и совершенной смертью души. Тот



«инициация», возвышается к горнему и, оставляя все дальнее и земное, переносится к небесному и невидимому.

Человеческая воля (вождевательная способность души) в своей деятельности также должна руководствоваться, главным образом, высшими потребностями богоподобного человеческого ума, а не потребностями плоти и чувства, чтобы творить не свою волю, а волю Божию. Так же и разуму человеческому (чувству) предназначено было Творцом стремиться к тем предметам, к которым стремится по природе ум, то есть добродетелим, а не порокам. Потому оно должно подчиняться руководству ума и через это приводить в подчинение закону ума и плоть. Плоть человека в его действиях и проявлениях выражает только внутренние расположения души и сердца человека и вместе с ними необходимо должна подчиняться духу. Поэтому выражением истинного совершенства человеческой природы является такое состояние, когда наш ум, освобожденный от всякой страсти, при непрестанном размышлении о Божественном Писании и духовном созерцании, так далеко входит в область невидимого и до того углубляется в высшие небесные предметы, что не чувствует своего теле-

мрак души, который охватывает ее уже здесь, в этой жизни — может быть и окончательным уделом ее и в будущем веке.

Апостол Павел говорит, что «одним человеком грех вошел в мир» (Рим 5, 12) «О что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим» (3 Езд 7, 48). После грехопадения человек «умер для Бога, — говорит прп. Макарий Египетский, — живет же собственным своим естеством» (Беседа 12 ТСА С 93).

«Тогда умерла душа Адама через преступление отделившись от Бога, — говорит св. Григорий Палама, — по телу же он продолжал жить с того времени и далее до 930 лет. Но смерть, прибывшая через преступление, не душу только сделала непотребной и человека подкалывенным, а и тело, соделав многоболезненным, многострастным и глупым, предала, наконец смерти. Ты — земля и в землю вернешься. Если в том будущем возрождении, в воскресении праведных, воскреснут тела и беззаконных, и грешных, то для того только, чтобы быть преданными второй смерти, то есть вечной муке, червь неусыпающему, скрежету зубов крошечной и непроницаемой тьме, мрачной и неугасимой геенне огненной, по слову пророка “сожгутся беззаконники и грешники вместе и не будет угасающего» (Ис 1, 31). Ибо это и есть вторая смерть, как научил нас Иоанн в Откровении (Апок 21, 8)» (Григорий Палама, св. К старце Ксении, о добродетелях и страстях // Добротолюбие Т 5 М, 1900 С 255–256).



сного положения, и до того возносится (восхищается), что не обращает внимания на окружающее. И действительно, по воззрению святых отцов, состояние первозданного человека было таким, что, при господстве богоподобного ума и подчинении ему тела и всех сил души, человек созерцал себя только в Боге и в Нем признавал свое бытие, все свои мысли, чувства и желания устремлял к этому высшему духовному благу, жил созерцанием, нося в себе Дух Божий[11]. «Первозданный человек жил только по закону ума своего, и этот закон ума, по существу богоподобного, выражался в требовании, чтобы человек, возвышаясь над всем видимым и плотским, умом и чувством устремлялся только к Богу и жил созерцанием этого высшего блага. И благодаря тому, что ум человека был обращен только к Богу, знал только одно это высшее добро и об этом только помышлял, жизнь человека, по внутреннему соотношению его природных способностей и составных частей, являлась вполне гармоничной; требования плоти подчинялись требованиям ума, чувство человека и его желания устремлялись к тем же предметам, к которым по природе стремился ум, и вся жизнь была как бы непрерывным созерцанием. И так как в этой жизни на началах духа человек созерцал себя только в Боге и в Нем признавал свое бытие, не признавая за собой исключительной личности и самобытности, то можно сказать, что главным содержанием человеческого сознания в невинном состоянии, а, следовательно, и в качестве члена Царства Божия, было сознание единства в направлении своей деятельности с волей Божией; своей собственной воли (самоволия), самости не было. Самость и индивидуальность выражаются главным образом в сознании себя как самостоятельного носителя жизни и источника ее. Очевидно, человек должен был быть носителем на земле божественного начала жизни, и идеальное состояние человека — это полнейшее единство его воли с волей Божией; и вот пока человеческое самосознание выражалось в сознании своей связи с жизнью божественной и единства в направлении воли своей с волей Божией, он и был членом Царства Божия и носил это Царство Божие внутри своего собственного существа, где была полнейшая гармония»[12].



3. Грехопадение — причина нарушения внутренней целостности человека

Первые люди лишились внутренней целостности (целомудрия*) нарушением заповеди о не вкушении с древа познания добра и зла, после чего человек стал разделяться — умирать. Главным тяжким в грехопадении было то, что первый человек сделал свободную попытку утвердиться в своей самости и таким образом перенес центр своей жизни с Бога на себя. Это произошло сознательно и свободно, хотя и под влиянием посторонней искушающей злой силы — дьявола.

«И сказал змий жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3, 1). Этим вопросом дьявол пытается посеять сомнение в уме человека относительно божественности данной в раю заповеди. В аскетике такая мысль называется прилогом (приражением, *προσβολή*). Для воли

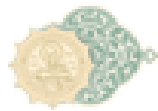
* Человек в невинном состоянии был *цело-мудрым*. «Целомудрие есть здравый (целый) образ мыслей, — учит преп. Петр Дамаскин, — то есть не имеющий (какого-либо) недостатка, и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержанность или в окаменение, но хранящий собираемое мудростью доброе и отвергающий все худое, собирающий помысл к себе самому и собой возводящий его к Богу. Как добрый пастырь собирает оное (целомудрие) своих овец, то есть божественные мысли, вокруг и внутрь себя, а невоздержанность, как бешеного пса, убивает удалением от вредного, окаменение же отгоняет, как лишнего волка, и не допускает его в уединении поядать овец, но постоянно видит его, и ясно указывает его разумной части души, чтобы оно не укрывалось в темноте, и не пребывало вместе с его мыслями. Целомудрие рождается от воздержательной части души. Без него не может сохраниться ничто доброе, хотя бы может быть и произошло. Ибо если не присутствует целомудрие, то причастность души стремится или вверх или вниз, то есть или к окаменению или к невоздержанности. Невоздержанность же разумю не ту только, которая относится к чревоугодию и блуду, но — воздержание всякой страсти, и всякого помысла, не по Богу, произвольно помышляемого. Целомудрие укрощает все это, оно удерживает неразумные стремления души и тела и направляет их к Богу» (Петр Дамаскин, преп. Творения М., 1993 С. 304–305).



прилог является пробным камнем, обнаруживающим ту или иную настроенность души человека — добрую или злую. Свобода человеческого выбора проявляется в склонении воли в пользу того или иного мотива, появившегося в сознании — в сторону добродетели или порока. Следовательно, диавол покушался на свободу человека. Сам по себе прилог, возникающий в сознании человека ранее движения его воли, не является грехом. Если же он вызван добровольным допущением в свое сознание или рассеянностью ума, то он греховен. Человек может откликнуться на вторгшийся извне помысл ненавистью (гневом — в положительном понимании, который является «псом», охраняющим душу от пороков и бесов) или же сочувствием к нему. Ева приняла прилог — ответила змею (Быт. 3, 2–3), отвлеклась от внутреннего делания. С этого момента началось внутреннее разделение ее души (распад, рассеянность во множестве помыслов), ум от созерцания Бога и божественной твари обратился к беседе с пресмыкающимся змеем, и следствием этого явилось нарушение духовной целостности.

Прилог можно достаточно легко отогнать, тогда он засохнет и отпадет в самом начале. Тем самым сохранится внутренняя целостность*, но если произошло сочетание с прилогом, то процесс внутреннего распада уже начался, и чем далее идет

* Более того, внутренне целомудрие закапсится, станет надежнее более стойким, устойчивым — это тот путь совершенствования, по которому Адам должен был дойти в раю до обожения. Это то «познание зла» (Быт. 2, 17), отвержением от которого, и укреплением за счет этого в добре, человек достигает в свое время «познания добра» (Быт. 2, 17). Потому не основательных сегований. «зачем Бог попустил диаволу искушать Еву?». — Именно потому и попустил, чтобы путем отвержения зла (а для этого в человека были вложены Богом соответствующие защитные силы) достичь совершенства. Для того, чтобы отвергнуть прилог, нужна напряженная внутренняя работа, на языке аскетики внутреннее трезвение, в результате которого происходит прирост (стяжание) благодати. Отсюда ставится понятной глубинная сущность аскетизма — приобретение духовной силы (благодати) за счет отвержения зла и совершенствование в добродетелях. Конечная цель аскетики — обожение.



тот процесс, тем значительно труднее его остановить*: переходя с одной ступени на другую, он принимает вид «снежной лавины», пока не произойдет падения делом. Ева снизошла по всем ступеням греха до совершения его делом:

1. Прилог (προσβολή): «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3, 1).

2. Сочетание (συνδυασμός) и

3. Сосложение (συγκάθεσις): «И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть. Только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 2–5).

4. Борьба (πόλη) и

5. Пленение (αἰχμαλωσία), т. е. согласие, соединенное с услаждением (похотью): «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3, 6).

6. Совершение греха делом: «и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3, 6).

Все, что произошло с Евой, происходит с каждым человеком во все времена, меняется только форма и степень искушения, а сам механизм (прилог — сочетание — сосложение — борьба — пле-

* Своими «планами «обратно» человек не может вернуться, для этого нужна придаточная энергия (благодать, в противовес запретному удовольствию), даруемая только Богом за покаяние, о котором еще не знал первый человек, так как покаяние — это прежде всего отвержение прежнего греховного удовольствия. Адам не хотел отвергнуться от совершенного греха (это видно из последующих ответов (Быт. 3, 8–13), вследствие чего человеколюбивый Бог, дабы люди вечно не мучались запретным удовольствием, изгоняет их из «рая наслаждения», дав возможность в полной мере, на протяжении 5508 лет, вкусить плоды своего проступка. И лишь когда человечество зашло в тупик и осознало безысходность своего положения, явился Бог, первыми словами проповеди Которого были слова о покаянии: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4, 17).



нение — совершение греха) остается прежним. Человек должен в своем уме подавлять «прилоги», или «приращения», стараться совершенно очистить свой ум от воспоминаний прежде бывших грехов и добиться полной духовной трезвости. «Кто своим противоречием и твердостью в самом начале отражает от себя первое, то есть приращение, тот за один раз пресекает все остальное»[13]. И тогда «ум, освободившись от всех страстей и вознесшись к Богу, еще здесь начинает жить блаженной жизнью, прияв залог Святого Духа, и по отшествии отсюда, с бесстрастием и истинным ведением, представляется во свете Святой и Божественной Троицы, вместе с божественными Ангелами сияя во все беспредельные веки»[14].

С нарушением заповеди происходит внутренний разлад человека, разрушается внутренняя иерархия сил души. Неправильное пользование природными дарами приводит к ниспровержению той иерархии духовных ценностей, которая установлена в премудром плане Божиим о мире. Ум — «проводник и самодержец», сделан нами рабом неразумных страстей, говорит св. Григорий Палама. Вместо того, чтобы одухотворить тело, мы его сделали еще более ничтожным, чем неодушевленные тела[15].

«Жизнь человека первозданного в невинном состоянии характеризовалась... полнейшей гармонией в соотношении составных частей человека — тела и духа, — через подчинение потребностей тела, как слуги, высшим потребностям духа. Тело не противоборствовало духу, и человек через разумное подчинение телесных стремлений духовным жил истинной человеческой жизнью, полагая свою жизнь только в Боге и свою волю согласуя с волею Божией. Теперешнее же состояние человека характеризуется полнейшей беспорядочностью в отношении этих составных частей, и каждая из них, то есть и тело и душа, заявляя свои потребности, заявляет их, как самостоятельные и при том враждебные друг другу. Человек, добровольно уклонившийся от истинной своей жизни, по закону ума, к жизни, по закону самово-



ния и плоти, придал неестественное и не должное значение плотским стремлениям, и они оказывают противодействие его стремлению и желанию жить по закону богоподобного ума» [16].

После грехопадения владычественное место ума занимает плоть: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи...» (Быт. 3, 6). Ева воспринимает дерево познания, прежде всего, как хорошее для пищи», для угождения плоти. Произошло понижение высших духовных ценностей: мистическое, таинственное дерево познания уравнивается с обычными деревьями. Человек стал проявлять свое господство над природой посредством житейно-эгоистического и утилитарно-прагматического отношения к ней. Ева стала руководствоваться эгоизмом, сущность которого в том, что он «ставит себя целью, а других всех (и все) считает средством*», так и обращается с ними» [17].

Далее, «... увидела жена, что дерево... приятно для глаз» (Быт. 3, 6) — человек начинает видеть мир совершенно иначе. Если до этого мир виделся в Боге, то теперь Еве открывается мир без Бога, мир сам по себе — «мир сей». Человек отводит взор от Творца и пленяется красотой мира. Похоть очей уже проснулась, и потому можно сказать, что «жена побеждена собственной похотью, а не злостью диавола» [18].

«И увидела жена, что дерево... вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3, 6).

Есть два пути познания: первый — собирания информации, и второй — соединения. На библейском языке познать — значит соединиться. Когда Библия говорит, что Адам познал жену свою, это означает, что он соединился с ней в единую плоть. Но прежде должно произойти соединение внутреннее (духовное), а затем — физическое. Весь психофизический состав человека (ум, сер-

* К сожалению, у многих номинальных христиан даже вера носит утилитарный, прагматический характер. Как к Церкви, так и к Богу они относятся потребительски, тем самым обнаруживая свою поврежденность, унаследованную от прародителей.



дце и тело) должен участвовать в процессе познания (*соединения*), иначе этот процесс будет ущербным, односторонним. Так и в познании Бога, чтобы познать Его нужно все силы души направить к Нему. Бог «сотворил ее [душу] такою, чтобы сделалась из нее Ему невеста и сообщница, чтобы Он слился с нею» [19]. Еще в древности мудрецы говорили: «подобное познается подобным». Следовательно, чтобы познать Бога — нужно уподобиться Ему. Это уподобление не внешнее только, а, главным образом, внутреннее согласование (соответствие) Ему.

«...Дает знание» (Быт. 3, 6) — если ранее говорилось о познании в смысле соединения, со-бытия с объектом познания, то теперь подразумевается знание внешнее, не целостное (не целомудрое), которое достигается одной, отдельной от других силой души (рациональной, эмоциональной или же волюнтаристской). Многие рассматривают интеллектуальную деятельность человека как самодостаточную, независимую от других сторон его души, подвижники же говорят о едином комплексном духовном процессе познания, определяемом взаимовлиянием и взаимодействием как психических (ума, чувств, воли), так и соматических сил человека.

Человек потерял целостность, а вместе с ней — и силу, теперь он познает все внешне, раздробленно. Сверхъестественное ведение ему уже больше недоступно*. «Когда... три силы души, — говорит прп. Симеон Новый Богослов, — разумная, раздражительная и желательная, от простоты единого и единственного

* Испыхасты, в подвиге уминого делания, пытаются восстановить утраченное единство, направляя разрозненные силы души впурь себя, в сердце. И когда они достигают внутренней силы, просветления всего своего существа, то достигают единения (познания) с Богом. Увеличительное стекло, если сфокусирует солнечные лучи, приобретает силу зажигать вещество, так и психаст, собирая (фокусируя) в своем сердце силы своей души, направляя их к Богу, приобретает божественное просвещение, соединяется с Богом. «Испихия, — говорит свт. Григорий Палама, — есть обращение и собиране ума в себе. Особенно же... обращение к уму всех душевных сил и действие их по уму и по Богу» [цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — С.325].



Палага, обратятся к рассмотрению и различению злых и добрых вещей, сущих здесь в мире, тогда и желание, и мысль, и чувство нераздельно устремляются к тому, что противно воле Божию»[20] Гармония духовной жизни, основывающаяся на единении его с Богом, в человеке расстроилась «Низшие душевные силы человека, получив преобладание, вследствие ослабления духа, не сдерживаемые, не управляемые и не объединенные каким-либо принципом и силой, разбредлись в разные стороны, увеличились в своей численности и усилились в своей интенсивности»[21]

Схематически внутреннее состояние человека можно изобразить следующим образом до грехопадения — рис 1, после грехопадения — рис 2

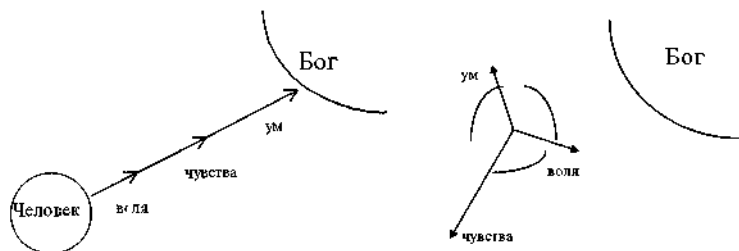


Рис 1

Рис 2

«Когда человек пал, то подвергся всестороннему расстройству и сам в себе, и в своих отношениях. Общение с Богом прервано, человек под клятвой, не смеет воззреть на небо, свободная самостоятельность связана грехом и страстями, закон помрачился, чувство зависимости ослабело, а вместе с тем ослабела решимость ходить в воле Божией, до того, что возвратиться к ней человеку самому нет возможности»[22]

«Произошел, — говорит прп Иоанн Кассиан, — в нас такой злой и плачевный разлад, что когда умом хотим служить



закону Божию и никогда не отрывать свой взор от божественного видения, однако же, покрытые плотским мраком, как бы каким законом греха, принуждены бываем отрываться от того, что признаем добром, с высоты ниспадая умом к земным помыслам и заботам, на которые осудил нас закон греха, то есть определение Божие, которому подвергся первый грешник»[23]

Для Адама общение с Богом стало после грехопадения не радостным союзом любви, удовлетворявшим глубокие духовные запросы, а внешним мучительным обязательством, в силу признания Его могущества и владычества

На Адама «произнесено определение праведнейшего Судии «проклята земля в делах твоих, терния и волчцы произрастит она тебе и в поте лица твоего будешь есть хлеб твой» (Быт 3, 17–19) Этот закон насажден в членах всех смертных, он противоборствует закону ума нашего и отвлекает его от Божественного созерцания, эта проклятая земля в делах наших, после познания добра и зла, стала произращать терния и волчцы помыслов, которые заглушают природные семена добродетелей, чтобы оный хлеб наш, который сходит с неба и укрепляет сердце человека, мы не могли есть без пота нашего лица»[24]

В «Ambygua» прп Максим Исповедник трактует грехопадение с точки зрения гносеологии преимущественно как распад первоначального единства знания «Назначением человека было соединить множество в единстве своего знания и объединить все в Боге. Но человек сделал противоположное. Вместо того, чтобы объединить многое, соотнося все с Богом, он рассеял то, что было в единстве, отвернувшись от познания Бога к познанию вещей. Растворяясь во множестве, человек вплотную подошел к небытию»[25]

Следовательно, жизнь цельного человека должна развиваться в том направлении, где так или иначе объединялись бы все силы его души, руководствуясь стремлениями богоподобного духа человеческого, и воля цельного человека, определяясь иде-

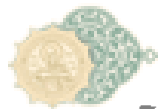


✠ только одного Бога, как высшего добра, развивала свою деятельность в истинном духовном направлении.

«Люди в лице праотца Адама “самоохотно отдалили себя от созерцания славы неизглаженной”, то есть от Бога, и обратились к низшему бытию: кроме помысла только о Боге и о положении себя в Нем, допустили гордый помысл о равенстве Богу; в этом и падение человека, изменившего всю его жизнь по характеру и содержанию. Райское блаженство человека состояло и могло продолжаться только под условием постоянного созерцания человеком Бога, и падение... произошло вследствие отпадения первого человека от созерцания Бога. Пока люди жили только созерцанием Бога, то обладали только знанием “добра”, то есть Бога, ибо Он есть единое добро, и жили в сознании себя причастными этому добру; внутреннее состояние их природы было вполне гармонично: телесная природа оказывала покорность духу»[26].

После грехопадения человек, сознав себя отрешенным от истинного бытия, попытался определить себя самостоятельным носителем жизни. Определил же он себя самостоятельно в первый раз угождением плоти, признав таким образом ее преимущественное значение перед духом. Но исключительная односторонность жизни, или избрание только одних плотских стремлений, для человека невозможна потому, что он не только плоть, но и дух.

С момента грехопадения во внутреннем человеке идет жестокая борьба между духовным и плотским, особенно это проявляется «...в воле цельного человека: одна и та же воля человека, будучи определяема потребностями тела, стремится к угождению плоти, а будучи возбуждаема потребностями духа, получает стремления к предметам духовным. И так как оба эти стремления воли суть только стремления исключительно какой-нибудь одной стороны человеческого (существа), то понятно, почему воля цельного человека не может следовать исключительно только по пути одного стремления и желает их объединения по мотиву чистого эгоизма»[27].



4. Похоть и борьба с ней

Человек разорвал живой союз любви с Богом, и в какой мере ум отдалялся от Него, в той мере расстраивались и слабели внутренние силы души, за счет чего усиливались чувственность и привязанность к миру.

После грехопадения мир заслонил собой Бога. Апостол Иоанн Богослов такое затмненное видение «мира сего» называет «похотью очей» (1 Ин. 2, 16). «Похоть» — это такой взгляд на мир, когда человек считает абсолютным ценностным центром мироздания самого себя.

«Не любите мира, ни того, что в мире, — учит св. Иоанн Богослов, — кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти (“увидела жена, что дерево хорошо для пищи”), похоть очей (“что оно приятно для глаз”) и гордость житейская (“и возжеленно, потому что дает знание”), не есть от Отца, но от мира (сего)» (1 Ин. 2, 15–16).

Похоть св. Иоанн Богослов противопоставляет любви. Если любовь предполагает жертвенность, то похоть — самолюбие, эгоизм. «Мир» для апостола является средоточием страстей, областью порока и греха. «Миром» может быть названо, по мысли св. Григория Паламы, «богатство, роскошь, суетная слава, все текущее и преходящее, всякая страсть душевная и телесная, зловердная и срамная, все нечистое, все, что беспокоит ум, всякий слух, зрелище, всякое слово, могущее причинить вред душе». В таком случае, если «любовь к Богу есть корень и начало всякой добродетели, то любовь к миру (сему) есть причина всякого зла» [28].

«Само же по себе это похотствование плоти на дух и обратно есть явление не изначальное, а производное — следствие падения прародителей, после которого стремлениям плоти дана была самостоятельность, и они вышли из подчинения уму. Поэтому существо “похоти” — это вражда между естествен-



ими составными частями человека в его цельной природе, а в нравственном отношении — борьба между должным и не должным, беспорядочность и не гармоничность движений воли»[29].

«Тело греха», подчинившись похоти, «заявляя теперь у падшего человека свои стремления как самостоятельные и вышедшие из подчинения духовным, — замечает архиепископ Феодор, — увлекает человека к земному, отвлекая его от небесного и особенно от созерцания Божия, как высшего блага, а через это отвлекает и от истинной жизни и наводит его к смерти и греху, который и есть удаление от Бога... Святые отцы, говоря о похоти, обращают главное внимание на похотствование плоти против духа и даже ограничивают самое понятие похоти только этим похотствованием, особенно когда называют ее злой. Ведь в интересах истинной нравственно совершенной жизни нежелательно это именно похотствование плоти на дух; дух же похотствует как бы по праву законному, ибо ему плоть и должна подчиняться. Похотствование же плоти (ее вражда), в видах самостоятельности, есть явление производное и прямо злое, влекущее человека от истинной жизни к смерти, и тело человека, ставши вследствие этого бранным и смертным, по праву названо телом* «греха и смерти»[30].

Святые отцы смотрят на похоть (*concupiscentia*) как на внутреннюю причину всех пороков, страстей и вожделений и называют ее «законом

* «Так как тело человека отвлекает ум его от созерцания к предметам низшим, то оно и является для него как бы темницей, влекущей вниз тяжестью ("pondus corporis"). В данном случае, в своем воззрении на тело человека падшего, святые отцы не смотрят на него, как на зло само по себе, подобно манихеям. Зло не тело, а грех, который есть удаление от Бога, и зло, именно, человеческая воля, накривившая порядок в соотношении стремлений тела и духа и сделавшая его для нас полем греха и смерти в силу того, что оно своим похотствованием отвлекает человека от Бога. Действуя в нас таким образом, это тело греха и смерти воистину делает человека несчастным, а живущая в нем похоть (*concupiscentia*) является как бы некоторым законом греха, жизнь по которому и произрастает в земле нашего сердца тернии и волчцы разных худых помышлений и пороков. Вот почему именно апостол, по слабости своей природы, подавляемый тяжестью смертности и отвлекаемый телом от созерцания Бога, и воскликнул: "Несчастный я человек и кто избавит меня от сего тела смерти?"» [Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 150]



греха», в противоположность любви — закону ума. Эта «похоть» есть в нас «Адамово наследие», от него она воспринята нами по закону естественного рождения и есть «именно то, что можно назвать первородным грехом». «И если жизнь по закону ума выражается всецелым устремлением к Богу и производит добродетель, то похоть плоти предлагает новый закон жизни, который может выражаться в совокупности таких явлений, которые и носят общее имя грехов, пороков» [31].

Избавление от греха «должно выражаться в жизни ничем иным, как свободой от пороков, этих терний, которые возросли в нашем сердце и как бы сковали его. Задача спасающегося и должна сводиться к уничтожению этих пороков. Каждый успех в этом деле будет шагом к освобождению закона духа, как бы ростом его силы за счет упадка сил закона плоти и греха, который и будет ослабляться через уничтожение пороков, этих терний, которыми они вцепились в душу человека. В этом, очевидно, и заключается чистота сердца, владея которой человек снова зрит Бога и обращается к размышлениям о небесных предметах. В этом же очищении сердца от терний, очевидно, заключается и выражается та перемена настроения воли, которая из царства диавола переводит человека снова в Царство Христа, потому что только через это воля человека снова обращается к жизни по закону богоподобного духа, влекущего человека к общению с жизнью Божественной. Теперь понятно, почему общая конечная цель человека — Царство Небесное — при своем осуществлении ставит ближайшей задачей чистоту сердца, потому именно, что чрез это и происходит то внутреннее пересоздание себя, та перемена воли, которая и ведет человека к приобщению царству добра и жизни и обращает его к небесным предметам — этому духовному хлебу, укрепляющему сердце человека» [32].

Состояние человека было бы безысходным, если бы не воцеловечился Господь Иисус Христос и не победил диавола, а вместе с ним — грех и смерть. Похоть мира Он победил любовью к Богу, показав людям всех времен путь, по которому должны следовать все желающие спастись, исцелиться, уцеломудриться.



Спасителя диавол пытался искусить тем же, что и Еву, но только в другой форме. Прежде всего, он искушал Спасителя хлебом: «если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сделались хлебами» (Мф. 4, 3) [«похоть плоти» (1 Ин. 2, 16) — «увидела жена, что дерево хорошо для пищи» (Быт. 3, 6)], склоняя Его употребить Свою Божественную силу на служение чреву и этим признать, что интересы и нужды плоти и внешней жизни выше интересов духа. Главный яд этого искушения — в посягательстве на свободу духа, в извращении внутренней иерархии души: плоть предлагается поставить в господствующее положение, свобода покупается за хлеб.

Искушал диавол Господа Иисуса Христа тщеславием и гордыней, предлагая Ему броситься с кровли храма и, оставшись без вреда, этим суетным, самохвальным и бесполезным чудом привлечь Себе поклонение народа и повести его за Собой, как бессмысленное стадо, пораженное и ослепленное необычайным чудом: «...берет Его диавол в святыи город и поставляет Его на крыле храма. И говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо и писано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею» (Мф. 4, 5–6) [«похоть очей» (1 Ин. 2, 16) — «увидела жена, что дерево... приятно для глаз» (Быт. 3, 6)].

Искушал диавол Господа Иисуса Христа и властью: «...берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если падши поклонись мне» (Мф. 4, 8–9) [«гордость житейская» (1 Ин. 2, 16) — «увидела жена, что дерево... вождественно, потому что дает знание» (Быт. 3, 6)].

Те же искушения, в той или иной мере, в том или ином виде, переживает каждый из нас. И все то, что в жизни нашей проявляется «как раскрытие начал сытости, власти и гордости», есть именно изнесение из сокровищ внутреннего человека того характерного для падшего человека самоопределения, которое происходит внутри каждого из нас и которое кончается, по словам архиепископа Феодора, «подчинением свободы нашего духа началам: самости (эгоизму), плоти и миру» [33].



«Когда дух человека рабствует телу, — происходит все то, что в жизни относится к делам плоти и к началу сытости. Когда дух рабствует страсти захвата и стяжания, происходят дела по началу властвования. Когда дух рабствует гордости и самоволию, являются дела с печатью этих настроений. Но Господь победил эти искушения, отвергнув их во имя новых духовных начал, каковы: чисто духовная сила (по первому искушению), целомудренное смирение (по искушению на кровле храма) и любовь (по искушению властолюбием вместо любви к другим на горе). Он отверг эти искушения во имя тех именно духовных начал, которые являются основой христианской жизни» [34]. Вот почему Спаситель и говорил, что истина и свобода только в Нем. Одним и в жизни по вере в Него: «если уверуете в Меня, узнаете истину, и истина освободит вас» (Ин 8, 32). И Апостол говорит, что только «закон духа жизни о Христе Иисусе освободил его от закона греховного плоти» (Рим 8, 2).

Дьявол хотел толкнуть Господа на путь тех же законов, по которым строится вся человеческая жизнь, в смысле внутренней психологической причины, но Он отверг предложения дьявола и победил его, а вместе с ним — и «мир сей», который во зле лежит: «держайте. Я победил мир» (Ин 16, 33). Более того, этой победой Господь указывает человеку путь спасения, исцеления, отвращая силы души человека от «мира сего» и направляя их к Богу, в Котором человек обретает целостность, последовательно восстанавливая первозаданную иерархию сил души, подчиняя плоть чувствам, чувства — уму, и все вместе устремляя к Богу: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4, 4), «не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4, 7), «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф 4, 10). Господь в этой победе исцеляет раздробленного человека, направляя разрозненные силы души (ум, чувство и волю) вновь к созерцанию Высшего Блага — Богу.

Для приведения себя в идеальную норму — целомудрие, от человека требуется работа над собой, подвиг — аскетизм.



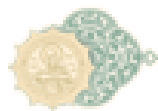
5. Страстное состояние

Более всего искажение внутреннего мира человека проявляется в страстях. Все без исключения страсти (как душевные, так и телесные) центр тяжести имеют в душе. Страсти — это искаженные природные дарования, искаженные добродетели. Самими по себе природные функции организма нельзя назвать страстями, но в силу того, что они получили недолжное направление, извратились, они и называются страстями («извращениями» — самолюбием, сластолюбием и сладострастием вместо любви к Богу и ближним). Св. Иоанн Дамаскин говорит, что действие называется страстью, когда оно возбуждается несогласно с природой»[35]. Человек, подверженный той или иной страсти, все свои силы и способности употребляет, чтобы утолить ее, и только с этой точки зрения смотрит на свои отношения ко всему окружающему и даже к Богу. Все для него имеет значение только как предмет, средство или препятствие к удовлетворению страсти.

Можно выделить два типа страстного состояния:

1. Рассеянное.
2. Целенаправленное.

Первое характерно для человека «рассеянного», «разорванного» разными греховными стремлениями, когда он не поглощен одной какой-либо главной страстью, но имеет множество разных стремлений, целей, зачастую не связанных между собой, соответственно которым и направлены внутренние силы его души — ум, чувства и воля (см. рис. 2). Такой рассеянный, «обычный» мирской человек может вовлекаться одновременно во множество предприятий, цельная внутренняя энергия его дробится. Тогда, как замечает св. Григорий Синаит, «в



мысленной силе души рождаются и действуют помыслы, в раздражительной — зверские страсти, в вожделительной — скотские похоти, в уме — мечтательные воображения, в рассудке — мнения» [36]. Рассеянное состояние весьма опасно, так как из-за множества мелких страстей человек перестает видеть Бога и не заботится о своем внутреннем мире и спасении.

Однако гораздо опаснее второй вид страстного состояния — целенаправленный, когда у человека есть главная страсть, которой подчинены все силы души (рис. 3), и эта страсть подменяет ему Бога, становится его идолом.

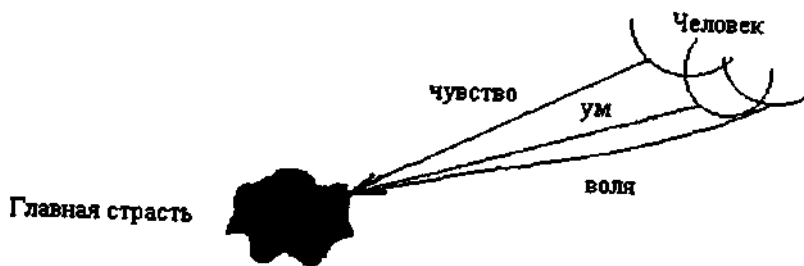


Рис 3

Тогда «внутренним естеством человеческим требуемый и определяемый строй извращается: становится во главу то, чему следовало быть в ногах» [37]. Человек фактически делается идолопоклонником, рабом страсти: «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин 8, 34). Все энергии души здесь подчинены главному властному стремлению, направлены к одной главной цели, рядом с которой уже нет других независимых целей, все с ней соотнобразуются и служат ей. Такое состояние становится очень устойчивым, так как всякая страсть всегда создает защитные механизмы, содействующие воспроизведению, поддержанию страстного состояния,



блокирующие его изменения. Вырабатываются механизмы к самосохранению главной страсти*, приносящей человеку греховное удовольствие, потому человеку обычно трудно избавиться от нее. Страсти подчинены все энергии человека, все движения: волюнтаристские, эмоциональные и умственные. Основная причина подчинения души страстям в том, что душа удалилась от созерцания Бога. Человеческие энергии в страстном состоянии становятся греховными, ошибочными (*ἁμαρτία*)**: вместо Бога, истинной причины бытия, они направлены на удовлетворение страсти.

Согласно общепринятой классификации есть восемь главных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Для наглядности рассмотрим каждую из них***.

1. Чревоугодие (γαστριμαργία)

Страсть чревоугодия противоположна той ненасытности вечными благами — благодатью Святого Духа, которая была у Адама в раю, и будет у тех праведников, которые войдут в Царство Небесное. Эта ненасытность служила человеку средством к вечному совершенствованию: так как Бог всесовершен, и достичь такого состояния из тварных существ никому не возможно, то в движении к достижению совершенства человек чем более получал дары духовные, тем более желал насытиться ими.

* На одном из трех векторов [умственном — гордость, чувственном — раздражение, волевом — вождение (пожелание)] главная страсть имеет способность привлекать к себе (фокусировать) все остальные энергии. Исходя из этого, святые отцы советуют найти главную страсть и всю борьбу направить против нее.

** *ἁμαρτία* — в переводе с греческого означает не только «грешить», но и «ошибаться», «промахиваться», «не попадать в цель»

*** При рассмотрении некоторых страстей использовался труд профессора С.М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (М., 1996. С. 258-308)



Но если эта ненасытность «...всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4), то есть пищей духовной, проявляется не в отношении к Богу, а к чему-либо другому, например, к пище плотской, так что становится ненасытной страстью, то человек приходит в состояние еще более жалкое, чем животное. Животное, как правило, перестает есть, когда насытится, а человек, одержимый страстью чревоугодия, в стремлении получить удовольствие от пищи ест без меры, во вред своему здоровью. Таким образом, природный дар вечной алчбы и жажды божественного, обратившись к земному, приобрел характер страсти.

«Наслаждение естественно сопровождает вкушение приятной пищи, — говорит свт. Феофан Затворник, — но у тех, которые принимают ее с благодарными к Богу чувствами, наслаждение теряет характер чувственности, одухотворяется и освящается. Когда вкушают брашна, чтоб насладиться, творя угодие плоти в похоти, тогда являются погруженными в чувственность; а когда принимают яства, в удовлетворение неизбежной потребности, с благодарением, тогда чувствуют сладость, не делаясь чувственными. Возношение при сем ума и сердца к Богу делает самую сладость как бы отрешенной и обезвещественной» [38].

2. Блуд (πορνεία)

Как сотворение Адама, так и сотворение Евы совершилось тремя Лицами Пресвятой Троицы как акт, которому предшествовал Божественный Совет, что выражено в Библии глаголом множественного лица «сотворим» (Быт. 1, 26; 2, 18). Это говорит о том, что как Адам был создан по образу Пресвятой Троицы так, чтобы он всеми силами души (умом, чувством и волей) стремился к Сотворившему его, так и союз между Адамом и Евой создавался по образу единства Трех Божественных Лиц — по образу взаимопроникающей жертвенной любви.



Но после грехопадения человек внутренне разделился, и соответственно исказились отношения между мужем и женой. До грехопадения они были «одной плотью» (Быт. 2, 24), что выражалось во внутреннем [«это кость от костей моих» (Быт. 2, 23)] и внешнем [«и плоть от плоти моей» (Быт. 2, 23)] единстве. «Одной плотью» (Быт. 2, 24) первая чета была тогда, когда внутренние и внешние силы супругов были устремлены в одном направлении — к Богу. Они были единомысленны, так как ум свой постоянно держали в Боге, уму подчинялись чувства и воля, которые у первых людей были едины в любви к Богу и исполнении Его святой воли. «Нет ближе знакомства, — говорит свт. Игнатий Брянчанинов, — нет теснее связи, как связь единством мыслей, единством чувствований, единством цели (1 Кор. 1, 10). Где единомыслие, там непременно и единодушие, там непременно одна цель, одинаковый успех в достижении цели»[39]. В супружестве Адама и Евы была четкая иерархия отношений — жена подчинялась мужу, а муж — Богу (ср. Еф. 5, 22–33). Разрушение внутренней иерархии души вследствие грехопадения, естественно, отразилось и на внешних отношениях: главным жизненным принципом становится уже не жертвенная любовь к Богу, а эгоизм. Позже это проявилось как в духовном блуждании без Бога (заблуждении, блуде по отношению к идолам), так и в телесном блуде, который явился следствием первого заблуждения. Человек до грехопадения был блажен и получал удовлетворение духовное от единения с Богом, но после утраты этого единства, пропало и блаженство. Человек, встав на путь автономии, искал сурrogаты блаженства в удовлетворении потребностей разрозненных сил души, направив их ко греху. Блуд и есть это превратное направление только телесных сил души к объекту удовлетворения своих желаний, это альянс для получения чисто физическое, грубого удовольствия. Если в браке (союзе любви), освя-



щенном Церковью, муж и жена едины в мыслях, чувствах и воле и стремятся к совершенству в Боге, то в блуде (альтаре грубого удовольствия) зачастую не важно, чем живет человек, какие у него религиозные убеждения, обе стороны могут даже ненавидеть друг друга, но в одном они едины — в получении максимального удовольствия от страсти блуда. Потому-то блуд сильнее всего нарушает внутреннюю целостность, так что ему присваивают название утраты целомудрия.

Итак блуд — это нарушение внутренней цельности, целомудрия в угоду грубому удовольствию. И в этой страсти, к сожалению, человек вышел из рамок естества более, чем животное (Рим 1, 26–28; 1 Петр 4, 3, 1 Кор. 6, 9, 1 Тим. 1, 10).

Блудник вредит своему телу, которое разрушается от непроизводительной растраты внутренней и телесной энергий, направленных на страсть блуда. «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6, 18). И в этом отношении он един с блудницей, составляет с ней одно тело. «Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело (σῶμα) с ней? Ибо сказано: «два будут одна плоть (σάρκα)» (1 Кор. 6, 16). «Употребленное как в Ветхом, так и Новом Завете слово плоть (σάρξ), — замечает профессор Сергей Троицкий, — вовсе не означает в данных местах лишь тела (σῶμα), а означает одно существо, одного человека. Когда говорится лишь о физическом единении мужчины и женщины (не в браке, а в блуде), не говорится, что они «одна плоть», а говорится, что они — «одно тело» — не σάρξ, а σῶμα (1 Кор. 6, 16)[40].

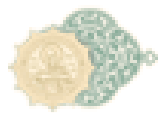
По словам прп Исаака Сирина, «то естественное движение, которое живет в нас ради чадородия, одно, само по себе, без присоединения чего-либо извне, не может возмутить чистоты человеческой воли и отвлечь его от чистоты и потревожить целомудрия, потому что Бог не дал природе силы преодолевать доб-



ни произволение, устремляющееся к Нему. Но когда возбужден кто раздражительностью или похотью, тогда не сила естественная вынуждает его выйти из пределов естества и выступить из своих обязанностей, а то, что присоединяем мы к своей природе, по своим волевым побуждениям. Что ни сотворил Бог, все сотворил прекрасно и соразмерно. И пока правильно сохраняется в нас мера естественной соразмерности, движения природные не могут понудить нас уклониться с пути целомудрия, напротив того, в теле возбуждаются только благочинные движения...» [41].

Освященный Церковью брак имеет своей целью рождение и воспитание детей для Царства Небесного. В этом отношении брак называется «малой церковью», где должен воплотиться в жизнь евангельский идеал жертвенной любви (Еф. 5, 22–33). В идеальном браке, как внутренний (см. рис. 1), так и внешний строй семейной жизни устремлен к Богу. Этот идеал достигается путем борьбы единого организма семьи со страстями (с теми же главными восьмью страстями, о которых идет речь) и исполнением заповедей Божиих. Только в этом случае брак может быть счастливым. В ином случае, если центром единения в браке является не Бог, а что-либо или кто-либо другой (например: страсть, искусство, работа, хобби, ребенок, родители, один из супругов и др.), то рано или поздно, вследствие конечности выбранной цели, произойдет если не внешний, то внутренний разрыв брачных отношений. Выйти из этого кризиса можно только возвратом семьи к Богу, и тогда обретается смысл жизни как для всей семьи в целом, так и для каждого ее члена. Зачастую так и бывает, когда семья, ранее разрывавшаяся неурядицами из-за эгоистических притязаний ее членов, приходит в Церковь, то здесь, в едином стремлении к Богу, и достигается долгожданное единство.

Идеальным является единство с Богом в монашестве, как образ таинственного единства в будущем веке, где «ни женят-



ся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30). Монах постоянным устремлением всех своих сил к Богу соделывает из себя храм Божий: «соединяющийся с Господом есть один дух (πνεῦμα) с Господом.. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога» (1 Кор. 6, 17, 19). Истинный монах* единомыслен с Богом, так как имеет «ум Христов» (1 Кор. 2, 16), все его чувства отданы Богу (Флп. 2, 5) и воля его устремлена на исполнение воли Божией, а «воля Божия есть освящение ваше», — говорит апостол Павел (1 Фес. 4, 3). Таким образом, цель монашества — теснейшее единство с Богом. Именно из любви к Богу монах дает три обета, в противовес тройственной похоти мира (1 Ин. 2, 16; Быт. 3, 6). Все «мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему 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, 30–32).

3. Сребролюбие (φιλαργυρία)

Нетрудно заметить, что эта страсть диаметрально противоположна устремленности к Богу. Идол богатства — маммона — требует постоянного поклонения себе, устремления всех сил сребролюбца на эту главную страсть (см рис. 3) в заботе о преумножении, защите, охране приобретаемого или приобретенного. На богатство человек возлагает всю свою надежду, в нем видит единственную опору своей жизни, весь

* От слова ἡ μονιάς — «единица», «простое и неделимое», «монада», «цельное», в отличие от прилагательного μόνος — «один», «одинокий», «один без кого-либо». Действительно, монах, соединенный с Богом, не может быть одиноким, μόνος он становится тогда, когда не исполняет своего призвания и вместо Бога обращен к «миру сему», в котором нет любви Отчей (1 Ин. 2, 15)



смысла существования. «В пристрастии к богатству есть особая черта, ставящая обладаемого им на одной линии с идолопоклонником, именно упование на богатство. Обладаемый лихоиманием всего ожидает от денег и богатства, на них опирается и почивает своими надеждами» [42]. Здесь все дело во внутреннем отношении к материальным благам. Внешний факт обладания даже большим имуществом сам по себе еще не говорит о присутствии страсти сребролюбия в душе владельца, и наоборот, и в полной нищете возможно самое сильное ее господство.

«Не думай, — говорит прп Исаак Сирин, — что одно приобретение золота и серебра есть любостяжательность; она есть приобретение чего бы то ни было такого, к чему привязана воля» [43].

Правильное направление дано нам Спасителем: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это (материальное) все приложится вам . . . Не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф 6, 33–34). «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. Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21; Лк. 12, 29–34).

4. Гнев (οργή)

Встречая препятствия к удовлетворению своих страстных желаний, эгоистически настроенный человек не может отнестись к этому спокойно. Обычно он возмущается, теряет душевное равновесие — и в своем стремлении во чтобы то ни стало устранить эти препятствия не останавливается ни перед



чем, нарушая самые элементарные правила справедливости. Именно так очень часто возникает и развивается страсть гнева.

Внутренней причиной его является самолюбие. Гнев колеблет душевную устойчивость, вносит во внутреннюю жизнь беспорядочность, стихийность, он внутренне разрывает («взрыв гнева») человека, разрушает его цельность. Ничто так не лишает человека благодати, как раздражительность и гнев. Св Иоанн Кассиан учит, что «коль скоро источник наш свет, свет нашего сердца, будет помрачен тьмою его (гнева), то мы тотчас потеряем и свет различения вещей, и твердость благоразумия, и благоприспособленность, и мерило правды», и что «если дух гнева замедлит в нас, то вследствие того неизбежно помутится чистота духа нашего, и он никак уже не может быть храмом Духа Святого»[44].

Эта страсть помрачает и ослепляет ум, так что он теряет рассудительность и лишается духовного ведения. Источник возникновения этой страсти, как замечает проф. СМ Зарин, заключается в извращении той силы человека, которая называется $\acute{o} \theta ym\acute{o}s$,* $t\acute{o} \theta ymoet\acute{i}d\acute{e}s$, в потере разумной власти.

Вместе с другими силами души — разумом и волей — сила $\acute{o} \theta ym\acute{o}s$, то есть сила эмоциональная, сердечная, является даром Божиим, который человек должен устремлять к Богу. Роль, которую играет в духовной жизни $\acute{o} \theta ym\acute{o}s$, ничем незаменима, он является необходимым «помощником», «союзни-

* Слово $\acute{o} \theta ym\acute{o}s$ происходит от глагола $\theta yx\acute{o}$, который в форме действительного залога означает «зажигая», а в форме среднего залога — «горю», «пламенею», а также «горячо, пламенно желаю чего-нибудь», «пылко, страстно стремлюсь к чему-нибудь». В этом смысле $\acute{o} \theta ym\acute{o}s$ заключает в себе понятие о присущих человеческой душе сердечной теплоте, жаре, рвении к добру и пламенной ненависти ко злу



Только благодаря $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ человек живо чувствует, переживает и обнаруживает при этом пламенное рвение к добру и ненависть, отвращение ко злу. Именно он придает душе ту напряженность энергии, тот неослабный подъем духовной силы, которые обеспечивают духовной жизни непрерывность возрастания в добродетели, стойкость, твердость и мужество в борьбе со злом. В этом случае $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ служит орудием достижения душевной чистоты, так как сражается за добродетель, очищает душу. $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ является такой силой, которая в человеке служит возбудителем душевной энергии, вдохновителем разума и воли.

Играющий столь важную роль $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ для своего правильного функционирования нуждается в регулирующем воздействии разума. Функционируя под постоянным контролем разума, когда нужно и как нужно, он не выступает из собственного чина.

$\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ нормально действует только тогда, когда началом его деятельности, определяющим время, меру и цель его проявления, является живая любовь к Богу и ближнему. В этом случае для силы, называемой $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, болезненными являются факты нарушения воли Божией, оскорбления святости Божией в своей жизни или жизни других людей.

Объектом, против которого направляет свою силу $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, является грех, проявляющийся главным образом в страстях, препятствующих росту внутреннего человека, а также — главные возбудители страстей — демоны.

* Согласно святоотеческому учению, «желательная» ($\tau\acute{o} \epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) сторона души по природе подчинена разумной, но также по природе ей совершенно противоположна, и, вследствие этого, господство разумной силы души над желательной возможно только при посредстве силы $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, которая и служит посредствующим звеном между обеими, по природе своей подчиняясь разуму. Разум только благодаря $\acute{\omicron} \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ последовательно утверждает свое господство над чувственностью.



При подчинении разуму гнев (ορυή)* является состоянием не только безгрешным, но даже необходимым, как орудие и достижение человеком высших религиозно-нравственных целей — в деле воспитания христианских добродетелей. Но при эгоистическом состоянии происходит склонение силы ορυή «к худшему», так как он в направлении, способе и формах своего проявления определяется уже не разумом, а страстями. В таком случае, уклонившись от своего первоначального назначения, ορυή оказывается уже состоянием противоестественным, становится в ряд других порочных страстей, извращаясь в неразумную страсть гнева.

Гнев в своей основе — нужная человеку сила раздражительности души, которую он, как и все прочие силы, по падении, извратил и сделал, вместо добродетели, страстью. Гнев, по первоначальному плану Творца, должен был быть энергией, ревностью, «рвением», которое бы раздражало, то есть приводило к напряжению, вождельтельную силу души и усиленно устремляло ее к Богу. Вождение обратилось после грехопадения в похоть, и гнев, обратившись в страсть, стал защищать ее интересы.

Следовательно, как гнев в состоянии добродетели, то есть в форме божественного рвения, непорочно и законно направлялся до падения Адама к Богу, так нужно теперь, когда гнев принял вид страсти, направить его на диавола, а значит, — и на пороки. Только в таком случае он допустим.

«Памятозлобствуя, памятозлобствуй на бесов и, враждуя, враждуй против твоей плоти непрестанно», — учит прп. Иоанн Лествичник[45].

* В классическом словоупотреблении ορυή вообще означало внутреннее природное влечение к определенной цели, стремление, в котором проявляется известное настроение человека. Ορυή имело еще более широкий смысл и употреблялось для обозначения производственной силы земли, полового влечения у животных. У Гиппократов этот глагол употребляется при описании болезней, которые проявляются в резких, бурных симптомах.



5. Печаль (ἡ λήπη) и 6. Уныние (ἡ ὀκηδία)

За бурными порывами гнева наступает упадок душевной энергии. Он выражается в состояниях печали (ἡ λήπη) и уныния (ἡ ὀκηδία). Все страсти последовательно приводят человека к этим патологическим состояниям, которые наступают с неизбежностью, выражая факт непроизводительной растраты душевных сил, ослабления душевной энергии, вследствие предшествующего порабления воли страстям. Согласно аскетическому учению, печаль не может найти доступа к той душе, в которой ранее не свили себе прочного гнезда какие-либо другие страсти, свидетельствующие о любви человека к миру, о его пристрастии к чему-либо, о его склонности к чувственным, эгоистическим удовольствиям. Лишение греховных удовольствий, невозможность по какой-либо причине получить их, притупление восприимчивости к ним — все эти обстоятельства, по психологическим законам, способствуют возникновению и развитию в душе состояния, противоположного удовольствию, то есть печали и уныния. Иными словами, печаль возникает вследствие неудовлетворенности страстных желаний или неполного их удовлетворения, не доставляющего удовольствия.

Страсть печали совершенно расслабляет и угнетает душу. По сути она есть извращение такого состояния человека, психологическая основа которого — *печаль по Богу*.

Печаль по Богу напечатлена в человеческой природе как необходимое средство, условие, благоприятствующее в деле осуществления человеком его религиозно-нравственного предназначения. Возникая вследствие тяготения к познанию истинного блага, с одной стороны, и сознания порочности собственной жизни, и поврежденности грехом всего человечества — с другой, печаль по Богу поддерживается созерцанием будущего бла-



женства и желанием совершенства Созерцая бесконечный идеал, человек все глубже и глубже начинает чувствовать и сознавать бедность человеческого естества, несовершенство настоящей жизни, и вместе с тем приходит в чувство «нищеты духовной» (Мф 5, 3, Лк 6, 20) Наполненная таким содержанием печаль служит живым и вместе с тем постоянным стимулом духовного совершенствования человека

Печаль — в своем добром направлении — возбуждает и поддерживает в человеке живую, энергетическую активность, вызывает его на аскетический подвиг всестороннего совершенствования как с отрицательной (очищение сердца от страстей), так и положительной (приобретение добродетелей) стороны В таком случае «печаль ума» является «драгоценным Божиим даянием» Однако все это только тогда имеет место, когда печаль регулируется разумом, ставящим человека в должные религиозно-нравственные отношения к Богу

Совсем иное, диаметрально противоположное происходит, если человек, замкнувшись в себе, не Бога ставит главной целью своей жизни, а себя самого, в своем несовершенном эмпирическом существовании, в своей страстной неупорядоченности В таком случае печаль приобретает характер безысходной, мрачной, безнадежной тоски, приводящей человека к апатии, к бездеятельности в духовно-нравственном отношении — она парализует, как бы связывает, деятельные силы человека В конечном итоге такое состояние безнадежного отчаяния разрешается духовной смертью человека духовные силы его настолько ослабевают, что подвиг аскетического совершенствования представляется невыполнимым, бесполезным и бесплодным Слабость души, ее изнеможение, подавленное состояние, потеря разумом власти над ходом душевной жизни достигают такой степени, что душа становится как бы вовсе бездействующей в отношении подвига, расслабленной, как бы дремлющей Тогда



и в другие страсти, не находя себе надлежащего отпора со стороны души, лишенной твердости и бодрости, пользуясь слабостью разума и нерешительностью воли, начинают действовать с полной силой, так что душа человека становится поприщем их полного, безраздельного, ничем не ослабляемого господства. Такое малодушие сопровождается совершенной потерей надежды на Бога, даже веры в Него и, вместе с тем, способности преуспевать вообще во всяком подвиге.

7. Тщеславие (χενοδοξία)

Страсть тщеславия — это стремление к суетной, бесполезной славе человеческой. Она противоположна стремлению всякой твари восхвалять своего Творца. Эта страсть является следствием крайнего эгоизма и неверия, когда поврежденный грехом человек центром всеобщей похвалы вместо Бога поставляет самого себя. «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?», — говорит Господь (Ин. 5, 44). Страсть тщеславия коренным образом извращает добродетель, в том числе основную цель христианского подвижничества, вследствие чего вся деятельность человека, получив ложную цель, при всей своей внешней благовидности, не имеет истинно христианского достоинства ни в своей сущности, ни в проявлениях, ни в своих результатах. Когда средство ставится вместо цели, то происходит полное извращение подвижничества, уклонение с истинного пути совершенствования в сторону самочинного добродетеляния, избрание собственного пути праведности и благочестия. Происходит фактическое отвержение благодати, Божественного руководства, и человек вступает на путь языческой или фарисейской праведности, не искореняющей, а напротив, питающей самолюбие.



У тщеславного подвижника стимулом аскетического делания является стремление не к славе Божией из любви к Нему, искание собственной славы, то есть удовлетворение себялюбия в особо извращенной форме.

Совершая подвиги ради славы человеческой, мнимый подвижник все свое внимание обращает на показную, внешнюю сторону подвижничества, с громадным ущербом для внутренней стороны и, таким образом, не только не приближается к Богу, но и прямо отторгает себя от Него. Характерными проявлениями тщеславия являются лицемерие и ложь.

Подвижник должен опасаться «возлюбить более славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин. 12, 43), чтобы не уподобиться фарисеям, праведность которых есть мерзость пред Богом (Лк. 16, 15). Он обязан всю свою жизнь посвятить Богу, жить не для себя, а для Бога и в Боге.

8. Гордость (ὕπερηφανία)

Гордый утверждает свою полную независимость от кого бы то ни было, свое самодовлеющее достоинство, способность собственными силами, без Божией помощи, осуществить свое идеальное назначение, признавая совершенную достаточность своих сил для стяжания добродетелей.

Если в тщеславии проявляется преимущественно недостаток любви к Богу, забвение о славе Божией, то в гордости — уже сознательное пренебрежение к ней, явное нежелание «воздать славу Богу».

Гордый стремится к исключительному самоутверждению в отношениях с окружающими, к полному подчинению их себе во всем, к ничем не ограничиваемому господству над ними. Гордость является причиной и основанием других страстей — преимущественно гнева, зависти, клеветы. На высшей степени раз-

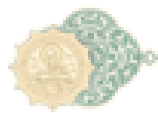


нигия гордости особенно заметно выступает противление Богу, на начальной ступени она касается только людей.

Если гордый отвергает Бога как центр своего бытия и жизни, то таким центром — идолом для него становятся либо он сам, либо те предметы тварного мира, которыми удовлетворяются какие-нибудь из его страстных потребностей. По сути он является идолопоклонником, если не теоретическим, то непременно практическим.

Человек, подверженный той или иной страсти, возводит эгоизм в главный принцип жизни, свое «я» считает мерой всех вещей. Уклоняясь от истинного блага — Бога — к благу низшему, условному, человеческая воля центр тяжести своих стремлений полагает уже не в невещественной красоте, а в веществе, возводя его, таким образом, в не принадлежащее ему достоинство высшего блага, ценного самого по себе. На материальный мир или на себя человек возлагает всю надежду, в них он видит опору жизни, смысл своего существования. Это придает его жизни и всем его отношениям односторонний, ложный, грубо эгоистический характер.

Наблюдение за процессом постепенного развития страстей в душе человека показывает всю обманчивость и гибельность самоудовлетворения путем абсолютной преданности страстным порывам и влечениям своей природы. Человек, как бы он ни был ослеплен страстями, в конце концов все же не может не видеть того, что в сущности он жестоко наказывается тем, в чем он видел свое счастье, в чем он полагал цель своей жизни*. Удовлетворение страсти, достигнув известного предела, перестает доставлять человеку прежнее наслаждение и зачастую переходит в аффективное состояние, прямо противоположное ему — скорбь и уныние. Следовательно, состояние безраздельного господства страстей обнаруживает себя в сво-



ей собственной внутренней несостоятельности, обманчивости, неустойчивости, непрочности и гибельности именно с той точки зрения, на которой стоит обычный человек — с точки зрения личного благополучия и эгоистического счастья.

Человек может задать себе вопрос, не лучше ли, оставив изведанный в своей несостоятельности путь слепого, стихийного подчинения страстным порывам своей природы, попытаться подчинить свою жизнь более устойчивому и более благородному принципу разума, обеспечить свое благо, блаженство (ὁ μὀκοςρ)** не страстями, а противоположными им добродетелями. Правда, путь добродетели требует постоянного самоограничения, коренной и болезненной ломки мировоззрения, отречения от нажитых привычек и т. п. Но, ведь этот подвиг человек предпринимает и совершает для собственного своего благополучия — настоящего и будущего. В награду за труды и терпение он получит удовлетворение, более прочное и верное, чем удовлетворение страстям, — внутренний мир, спокойствие совести, уважение и почет людей, а в загробном мире — вечное блаженство.

* Так, одержимые страстью пьянства или наркомании в погоне за все более острыми ощущениями доходят до галлюцинаций, «белой горячки» и полного саморазрушения, блудники в бесконечной жажде плотского удовлетворения и чувственного «блаженства» опускаются до гнусных извращений и часто погибают от болезней, вызванных порочной жизнью. Даже люди науки и искусства, если они всецело, страстно преданы своему делу (имеется в виду наука ради науки или искусство ради искусства, которые выжудутся за гордости), только на некоторое время находят в этом удовлетворение для своего самолюбия, а затем опять, как запойные пьяницы, ищут «блаженства» от новых открытий и произведений, до тех пор, пока не растрачат свои умственные и душевные силы и не потеряют всякий интерес к научному труду и творчеству.

** ὁ μὀκοςρ — кроме значений «блаженный», «счастливый» имеет еще значение «вечный» (μᾀκοςρ — долгий, вечный). Истинным вечным Благом является только Бог (Мф 19, 17), человек же создан благим и вечным не сам по себе, а через причастие Богу через постоянное устремление к Нему, единение с Ним. Через соблазн «древнего змия» — диавола было утрачена вечность, так как вместо единого истинного Бога было предложено множество со-благ (Быт 3, 6), что и привело от вечной жизни, Которой является Сам Господь (Ин 14, 6), к вечному разделению — смерти.



Человек делается целостным по мере ослабления и искоренения страстей и приобретения добродетелей. При содействии благодати, борьба со страстями, которые служат преградой к стяжанию добродетелей, постепенно приводит внутренний строй души в нормальное состояние устремленности к Богу (см. рис 1). Страсти — сурогаты блаженства, не способные заменить истинного блаженства в Боге, так как они конечны, а Бог вечен, страсти «разрывают» внутреннего человека, а Бог Своей благодатью врачует, воссоединяет, «расточенное» естество. Только в стремлении к Богу, через исполнение евангельских заповедей приобретая добродетели, человек воссоединяется, обретает целостность, а вместе с ней — смысл и радость бытия, истинное вечное блаженство*. Таким образом, борьба со страстями и приобретение добродетелей являются основной задачей духовной жизни человека. Для того, чтобы приобрести добродетель, нужно возненавидеть и искоренить противоположную ей страсть. Именно добродетелями наиболее надежно уничтожаются страсти.

* Человек внутренне собирается, восстанавливает свою целостность, прежде всего, в Церкви (ἡ ἐκκλησία — собрание), направляя разрозненные силы души к Богу, получая уже здесь, на земле, залог райского блаженства от все воссоединяющей благо-дати Святого Духа, которая является, по выражению св. Симеона Нового Богослова, «душой души нашей» (Симеон Новый Богослов, при Слове Вып. 1 М., 1892 С. 139). Все пять чувств человек направляет в Церкви к небесному **зрению** — созерцая красоту храма и богослужения, **слухом** — слушая богомудрые слова и церковные песнопения, **обонянием** — вдыхая благоуханный ладан, **вкусом** — причащаясь Святых, **осязанием** — прикладываясь и прикасаясь к иконам и другим святыням. Внутренне устремленный таким образом к Богу, человек через святые Таинства Церкви пребывает в вечном блаженстве. Особенно ощущается утрата внутренней целостности, когда человек из этой «божественной гармонии» богослужения возвращается в «мир сей» и обращает к нему силы своей души: **зрение** — к мирским зрелищам, **слух** — к пустым беседам, осуждению, злословию, **обоняние** — к смраду мирских страстей, **вкус** — к чревоутождению и пьянству, **осязание** — к похоти.



Когда человек приобретет божественные добродетели и все силы своей души (энергии) направит к Богу, тогда он становится рабом Божиим. И тогда над ним властвует не страсть, а Бог, не мирское, а небесное. За счет ослабления страстей духовные силы человека укрепляются и устремляются к Богу. Укрепляется человек духовно тогда, когда в подвиге умного делания соединяет все силы своей души в сердце и, по мере очищения сердца, в себе зрит Бога — «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8)

Без подвига нельзя стяжать благодати Святого Духа, но степень нашей настроенности, нашего «подобия», определяется не количеством дел и подвигов, а исключительно милостью Божией, Его любовью и щедростью. Благодать Святого Духа может быть в большей мере дана и за малое количество подвигов, равно как и великое их множество может оказаться, при несокрушенном сердце и недостатке внутренней чистоты, недостаточным для привлечения благодати. Творением заповедей человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем образ Божий, потемненный грехами, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в меру, доступную ему как тварному существу. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей Господних может быть кратко выражен как любовь к Богу и ближнему.



6. Тело — храм Духа Святого

Господь Иисус Христос вочеловечился, восприняв на Себя всего человека с душой и телом. Следовательно, человек спасается целостно, а не какой-либо частью. Христианство, вопреки еретическому дуалистическому учению, отрицает исключение человеческого тела из области спасительного возрождения. Спасение обнимает всего человека, в неразрывном целостном единстве всех составных элементов его природы. Иными словами, христианское спасение обнимает не только дух и душу человека, но и его тело.

Тело, как и ум, и воля, и чувство, участвует в процессе спасения. Внутреннее трезвение — это путь воспитания не только ума, но и всех естественных способностей, а значит и тела. Он предполагает не убиение, не уничтожение тела, а его использование для служения делу молитвы и трезвения. Тело играет деятельную роль в очищении ума и достижении совершенства. Аскетическая жизнь (с ее общей практикой поста, молитвы, бдения) понимается не как подавление запросов тела, но как приготовление его к взаимодействию с умом, что создает основание для духовного просвещения.

Тело не есть зло, по словам святого апостола Павла (1 Кор. 6, 19), оно — храм живущего в нас Святого Духа. Тело — это нечто духовное, а не что-то чуждое духовности, оно поглощено естеством плоти, которого избегает. По своей природе оно не может быть злом, но зло только тогда, когда служит злым целям. Не тело есть зло, а то, что живет внутри его: «не живет во мне, то есть в плоти моей доброе», — говорит святой апостол Павел (Рим 7,



18). Отсюда, падшее состояние тела обусловлено не естеством, но греховностью. Не телу самому по себе, а естеству тела свойственна подчиненность уму. Очищаясь от греховных мыслей, мы соделываем тело обиталищем духовного закона и соответственно управляем им посредством ума, который становится над всем надзирающим. Через дисциплину тела человек получает знание, как умом контролировать чувства (трезвение). Затем, правильное функционирование тела и ума позволяет желательной части души достигать любви. И, наконец, ум очищается посредством телесного воздержания, удаления от всего, что препятствует ему возноситься к Богу.

Преобразование тела совершается посредством ума, на который непосредственно действует благодать. «Ум передает знаки божественной красоты и соединенному с ним телу», — говорит свт. Григорий Палама[46].

«Если тело будет соучаствовать некогда в тех неизреченных благах, то оно, несомненно, будет соучаствовать и теперь, сообразно со своей природой, в благодати, подаваемой от Бога уму. Именно поэтому мы говорим, что все это постигается чувством, но прибавляем: “умным чувством”, потому что все это выше естественного чувства и потому, что ум первым воспринимает это, а также из-за вознесения нашего ума к Первому Уму, приобщаясь Которому по возможности божественным образом, он сам, и посредством его соединенное с ним тело, преобразуется в более божественное состояние, обнаруживая уже здесь и предотображая поглощение плоти Духом в будущем веке»[47]. Только «в блаженнейшем жительстве будущего века» тело, всецело преобразованное и поглощенное Духом, сможет непосредственно наслаждаться Божественным Светом. В другом месте Григорий Палама об этом одухотворении тела в будущем веке



юрит: «Каким образом телесное чувство воспримет Свет чувственный по существу? Силою всемогущего Духа, силою Которого и избранные апостолы увидели этот Свет на Тибуре, сияющий не только от плоти, несущей в себе Сына, но и от облака, несущего в себе Отца Христова. К тому же, тело тогда будет «духовным», а не «душевным», согласно апостолом... будучи же духовным и духовно видя, оно естественно воспримет Божественное озарение. И как теперь трудно видеть, что мы имеем умную душу, могущую существовать саму по себе, из-за этой плоти, грубой, смертной и отталкивающей... так в... существовании будущего века... тело как бы скроется, превратившись в ангельское достоинство, по Евангелию Христову. После победы ума тело настолько утончится, что совсем не будет казаться материей и не будет противиться духовным действиям. Поэтому (сыны Воскресения) будут наслаждаться Божественным Светом и телесными чувствами»[48].

Полнота вечной жизни будет достигнута человеком только в воскресении, но в виде залога она должна быть осуществлена еще в земной жизни. Не только душа, но и тело, проникаясь благодатью Святого Духа, реально участвует в христианском искуплении, становится причастным вечной жизни. «Божественный ветр Святого Духа, — говорит преп. Макарий Египетский, — проникает все существо души, и помыслы, и всю сущность, и все телесные члены»[49]



7. Молитва

Устремление к Богу всего человеческого естества, всех сил души осуществляется через молитву, ибо «молитва есть восхождение ума к Богу»[50]. Соединенная с внутренней деятельностью человека, со всей его жизнью, она является могучим средством внутреннего очищения и исцеления человека. Молитва зиждется на любви к Богу, стяжание ее выше приобретения отдельных добродетелей. Основная цель ее — воссоединить «раздробленного человека», или, по словам свт. Василия Великого, — «привести человеческое естество в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами связывает тело, расторгнутое на многие части»[51]. Естественное состояние цельного человека — это, когда три силы души — ум, чувство и воля — находятся в единстве и устремлены к Богу: ум познает Его, чувство любит Его и воля осуществляет волю Его. В этом состоит первая заповедь: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею». Когда ум пребывает в Боге, он побуждает чувство любить Его и волю бороться против злых духов ради достижения очищения. Но грех раскалывает единство трех сил души. ум не знает Бога, чувство любит творение, а не Творца, воля испытывает муки от страстей. Итак, три силы души далеко уходят от Бога и утрачивают единство. Чувство хотело бы вернуться к Богу, но не отпускает его воля по слабости своей, или же ум по своему неверию и не любви к Богу. Все эти препятствия устраняются с помощью молитвы и, особенно, умной молитвы Иисусовой, которая есть «лучшее и надежнейшее средство к соединению с Господом»[52].

Сущность умной молитвы состоит в обращении и собирании ума в себе, в обращении к уму всех душевных сил и действии их



уму и по Богу. В какой мере человек сумеет посредством молитвы соединить все силы души в сердце и удалиться от разномыслия, в такой мере он достигнет внутреннего спокойствия, невозмутимости сердца и очищения ума. «Поскольку... плотские страсти зачинаются и приходят в движение от помышлений страстных, то от них надо начать и врачевание их, — говорит свт. Григорий Палама в трактате «К старице Ксении». — Ибо, как при пожаре, если желающий погасить его, станет как-нибудь пресекать пламя сверху, нисколько не успеет в деле тушения; если же отторгнет горящий материал, то пожар тотчас же стихнет. Так и в отношении к блудным страстям: если не иссушить внутри источник помыслов молитвой и смирением, а только постом и умерщвлением тела, то безуспешна будет борьба» [53].

Помыслы возбуждают страсти, поэтому для человека, прежде всего, необходимо очищение ума. В страстном состоянии ум рассеивается, блуждая около плотского и земного, около разнообразных наслаждений и страстных помыслов о них, тогда как его надо сосредоточить в себе и в Боге. Надо «собрать от вне рассеянный чувствами ум и ввести его внутрь, в самое... сердце, которое есть хранилище помыслов» [54]. «И тогда ты получишь руль для управления кораблем души — рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» [55].

При этом душа должна освободиться не только от всего нечистого и греховного, но и вообще от всего постороннего, усложняющего и рассеивающего ее, упроститься, сосредоточиться в себе, исходянием в себя, отвлечением от каких бы то ни было образов, чувственных и умственных. Для этого лучший способ — Иисусова молитва, с помощью которой ум сводится в сердце, и рассеянный прежде человек собирается и соединяется с Богом.

Когда ум, заключенный в молитву, обращается к самому себе (в сердце), он освобождается от внешних забот и, затем, естественно и свободно восходит к Богу. «Высшая молитва совер-



шенных, — пишет авва Евагрий, — некое восхищение ума всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое, подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою» [56]. Сердце выше рассудка, именно оно надзирает над мыслями. Человек соединяется с Богом не в результате каких-то поисков вне его самого или вывода ума из тела, но через помещение ума в сердце. Ибо сердце есть место, в котором ум не только заключает свои мысли, но и рассматривает сам себя. Тогда Царствие Божие входит внутрь, и тогда только обретаются истинные молитвы, общение и приуготовление к союзу с Богом.

Сведение ума в сердце и непрестанная молитва невозможны без содействия благодати, они не могут быть достигнуты одними человеческими усилиями. И когда благодать коснется сердца человека, то «как бы некий умный свет озаряет всю (его) внутренность. Он может ясно видеть тогда, какие приходят к нему помыслы, намерения и желания, и охотно понуждает ум, сердце и волю на послушание Христово... всякое же уклонение заглаживает чувством сердечного покаяния и сокрушения» [57].

Умная молитва — самый трудный, самый тесный и скорбный путь ко спасению, хотя и ведущий к высочайшим вершинам духовного совершенства. По словам свт. Григория Паламы, «труд всякой иной добродетели мал и весьма легко переносим сравнительно с этим» [58]. Высшей же и совершеннейшей делательницей священного безмолвия и умной молитвы, как указывает он в «Слове на Введение во Храм Пресвятой Богородицы», является Сама Матерь Божия, пребывавшая с трехлетнего возраста наедине с Богом в Храме, во Святая Святых, в непрестанной молитве к Нему и в помышлении о Нем, вдали от людей и всего житейского. «Божия Матерь, — пишет он, — соединила ум с Богом обращением его к самому себе, вниманием и непрестанной божественной молитвой...



сли выше многообразного роя помыслов и вообще выше всякого обрза. Она проложила новый и неизреченный путь на небеса... умное молчание... Она видит славу Божию и назирает Божественную благодать, совершенно неподчиненная силе чувства, (являя (Собой) священное и любезное зрелище для непорочных душ и умов» [59]. Более того, само воплощение Бога Слова свт. Григорий Палама связывает с вступлением Пречистой Отроковицы на безмолвнический молитвенный путь, «ибо Она, одна из всех (людей) так сверхъестественно безмолвствовавшая с такого раннего детства, одна из всех неискусомужно родила Богочеловечное Слово» [60]. Таким образом, в лице Божией Матери безмолвие не только находит свое высшее освящение и оправдание, но и обнаруживает всю свою силу в деле единения человека с Богом.

Умная молитва возвращает ум от внешнего и рассеивающего к Единой Святой Троице, Которая образно отпечатлена в нашей душе. «Наш ум, — говорит свт. Григорий Палама, — рассеивается, когда уклонится ко злу, которое по существу многообразно. Наш ум направляет наше вожделение к Единому и Истинному Богу, единому благу, дающему наслаждение, свободное от всякого страдания. А при расслаблении ума душевное стремление к истинной любви сбивается с верного направления, разрываемое на разные сладострастные влечения» [61].

Собранный и очищенный молитвой ум достигает способности утонченного зрения. Ему открываются особые созерцания, которые недоступны уму, неочищенному и обремененному греховными страстями. «Как чувственное око взирает на письмо и получает из письма чувственные мысли, так и ум, когда очистится и возвратится в начальное достоинство, смотрит на Бога и от Него получает Божественные разумения. Вместо книги имеет он духа, вместо пера — разум и голос — свет же вместо чернил. Погружая разум в свет, и свет, исполняя (ум), распикивает духовные слова в чистых сердцах слушающих» [62].



Подвижник «видит нечто совокупно целое, — говорит прп. Симеон Новый Богослов, — но никоим образом не в самой сущности своей, а через причастие»[63].

Восприятие, или переживание, Божественного есть мистический процесс, который выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека. В мистическом процессе духовной жизни важно озарение Божественной силой, благодатью Святого Духа не только ума, но и всех сил души человека, всего сложного психофизического его существа. Совершается всецелое обновление человека, в котором он участвует всем своим бытием.

«Когда единое ума делается троячным, — пишет свт. Григорий Палама в «Слове о молитве», — оставаясь единым, тогда он сочетается с Богоначальной Тройичной Единицей»[64]. Это троячное действие ума состоит в том, что ум, обычно направленный на внешние предметы (первое действие), возвращается в себя (второе действие) и оттуда молитвенно восходит к Богу (третье действие). «Единое же ума делается троячным, пребывая единым, в своем обращении к себе и в восхождении через себя к Богу». Оба эти действия обозначаются так же, как «свитие» (συνελεχιν) ума и его «простираание вверх», с объяснением, что «обращение ума к себе есть его хранение... а восхождение его к Богу совершается молитвенно». Находясь в этом состоянии, ум человека «достигает неизреченного» и «вкушает будущий век»[65].

Итак, цель молитвы — соединение с Богом, все остальное — познание мира, блаженство, просвещение светом — приходят как следствие такого единения.

Когда человек непосредственно соединится с Творцом, тогда ум его выходит из рамок своей обычной деятельности и бывает как бы вне себя, тогда он достигает истинного познания Бога, того «высшего, чем знание, неведения, сравнительно с которым вся наша естественная философия и наше обычное



чужие, основанное на постижении тварного мира, оказываются «недостаточными и односторонними». Соединиться с Богом, утверждает свт. Григорий Палама, «невозможно, если мы, помня наше очищение, не станем вне, или лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру чувственному, и возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии»[66]. Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединяясь с Божеством, озаряется Его светом, свт. Григорий Палама называет безмолвием, или исихией. «Безмолвие, — пишет он, — есть остановка ума... забвение низших, тайное ведение высших, отложение мыслей на нечто лучшее их; это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и видению Бога... только оно есть показатель истинно здоровой души, ибо всякая другая добродетель есть только лекарство, исцеляющее немощи души... а созерцание есть плод здоровой души... им обожается человек, не путем восхождения от разума или от видимого мира при помощи гадательной аналогии... но восхождением по безмолвию... ибо посредством его... мы неким образом прикасаемся (Божественной) блаженной и неприкосновенной природе. И, таким образом, очистившие сердца посредством священного безмолвия и смешавшиеся неизречно со Светом, превышающим чувство и ум, видят в себе Бога, как в зеркале»[67].

Когда человек соединен с Богом, то он в Боге видит все. «Подобно тому, — пишет свт. Григорий Палама, — как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей»[68].



В опыте умной молитвы подвижнику открывается «ведение словес твари»: «Когда я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: древа, травы, птицы, земля, воздух, свет — все как будто говорило мне, что существуют для человека, все свидетельствуют любовь Божию к человеку... И я понял из сего, что называется... “ведение словес твари” и увидел способ, по коему можно разговаривать с творениями Божиими» [69].

Чтобы познать Бога человек должен нравственно усовершенствоваться, исцелиться: «Око ума, — говорит Иустин Философ, — таково и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом, которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь видимого глазом, но есть существо тождественное себе, высшее всякой сущности, неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их сродства и желания видеть Его» [70]. Св. Иустин в «Диалоге» утверждает, что души у всех живых существ одинаковы, но «дар богопознания сообщен не всем. Не только животные бессловесные лишены этого дара, но и из людей немногие видят Бога, а только те, которые, жили праведно и сделались чисты чрез праведность и всякую добродетель» [71].

Достичь общения с Богом возможно, прежде всего, исполнением Его заповедей. Исполняя заповеди, человек исцеляется, восстанавливает и раскрывает в себе образ Божий, «потемненный страстями», и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в меру, доступную ему как тварному существу. «Идущий путем истинной добродетели не иного чего причастен, как Самого Бога, — говорит св. Григорий Нисский, — потому что Он есть всесовершенная добродетель» [72].



8. Опытное (мистическое) и научное (рационалистическое) познание

Восхождение ума к Богу, истинное богословие невозможны без молитвы: «Если ты богослов, — замечает авва Евагрий, — то будешь молиться истинно; если истинно молишься, то ты — богослов» [73].

Единение ума с Богом в молитве является основой и вместе с тем вершиной духовной жизни. Трансцендентный Бог, непостижимый и недоступный для научного познания, может приближаться к человеку только через непосредственное ведение, через созерцание. Достичь мистических откровений теоретическим путем нельзя. Для этого требуется подвиг, духовное делание и трезвение ума.

Человеческий разум отравлен грехом, поэтому необходимо его преображение и исцеление Божественной благодатью. Рационалистическое мышление имеет свои границы и не является единственным или даже основным способом познания истины. Когда человек желает постичь Божественное своим разумом, размышлением, перед ним рано или поздно оказываются два пути: или он делает свои логические умозаключения мерой Божественной реальности и пытается объяснить ее, оперируя теми понятиями, которые он сформулировал, исходя из анализа тварных вещей, и, таким образом, впадает в антропоморфизм, или пытается подняться выше своих понятий — на уровень духовного. Если человек удовлетворяется чисто логическим, рациональным богословием, то он рискует сотворить идолов из своих ограниченных человеческих представлений. Важно не примирять противоречия, приспособляя учение к нашему пониманию, важно изменить наше сердце и ум.



С одной стороны, разум (мышление) пользуется расчленением и анализом. Он получает информацию от объектов, находящихся вне себя, и, абстрагируясь от этих объектов, формулирует некие общие положения, или умозаключения (концепции). С другой стороны, ум (духовный разум) познает вещи через их внутренние логосы, то есть через соучастие в Божественных энергиях, которые вызывают вещи из небытия и поддерживают их существование. Таким образом, духовный разум действует через непосредственный опыт и интуицию, а не посредством отвлеченных концепций или дискурсивного мышления. Он не извлекает свое знание из материи, которая сама по себе является вещью внешней, он получает знание через внутреннее соединение с самим Божественным Логосом. Созерцание Божественного света — опытное познание несозданных энергий Бога — не происходит на уровне воображения или рассудка, это непосредственный опыт, а не умозрительное предположение или вывод из силлогизма. Небесные откровения воспринимаются не школьно, не теоретически, для их восприятия необходимо внутреннее очищение ума и души. Язык Откровения понятен только мистикам, этот язык говорит об иной действительности. Мистик верит и знает, что все видимое нами — только отзвук, только тень незримого очами.

Познание Бога не может быть достигнуто путем изучения видимого тварного мира и абстрактного размышления. Самые утонченные и отвлеченные от всего материального богословствование и философствование не могут дать подлинного видения Бога и общения с Ним. «Если мы даже и богословствуем, — пишет свт. Григорий Палама, — и философствуем о предметах совершенного, отделенных от материи, то это хотя и может приближаться к истине, но далеко от видения Бога и настолько различно от общения с Ним, насколько обладание отличается от знания. Говорить о Боге и общаться с Ним — не



одно и то же» [74]. Он признает относительную полезность научных дисциплин в изучении мира тварного и оправдывает применение в этой области свойственных им методов познания — логического, индуктивного, дедуктивного и эмпирического. Но указывает на их недостаточность в деле познания Бога и гонорит даже о нецелесообразности их использования.

Рационализирующий ум, чуждый мистического слуха и лишенный собственного молитвенного опыта, а потому и не допускающий возможности такого опыта у других, с насмешкой и злой критикой всегда обрушивался на труждающихся в молитвенном подвиге. Позитивизм с его узко рационалистическим взглядом на человека породил и узкий подход к душевной жизни. Школьная психология, претендующая быть экспериментальной, опытной, ограничила свой опыт очень узким кругом феноменов. Она изучает в своих опытах только внешние проявления душевной жизни и глубже идти со своими научными средствами не в состоянии. Все сложные приборы для наблюдения за душевными явлениями дают учебнику психологии материал только об апперцепциях, внимании, памяти и т.п.

Все во внутренней жизни человека необъяснимо — мышление, речь, память, воображение так же, как таинственны и загадочны все феномены духовного бытия. Мистическое созерцание Бога превосходит простое знание о Нем, почерпнутое из Писания. Истолковывая, например, текст: «Вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему (пророческому слову), как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утреннее светило в сердцах ваших» (2 Пет. 1, 19), — свт. Григорий Палама говорит: «Ты видишь, что этот свет сияет сейчас в сердцах верных и совершенных? Ты видишь, насколько он превосходит свет знания?» И добавляет: «Не знание, которое происходит от эллинских наук, ибо такое знание не заслуживает даже названия «света»... но



свет этого созерцания настолько отличается и от знания, происходящего из Божественного Писания, что свет от знания Писания сравнивается со “светильником, сияющим в темном месте”, а свет этого мистического созерцания — с утренним светом, сияющим во дни, то есть с солнцем»[75]

Одним из способов познания, дающих возможность подняться до духовного уровня, является использование противоречия (антиномии), то есть утверждение двух взаимоисключающих положений, из которых оба несут некое знание рассудку, но рассматриваемые с точки зрения рационалистического мышления не могут полностью согласоваться. И только на уровне духовного понимания противоречие между ними может быть уравновешено. Но тут возникает соблазн добиться равновесия с помощью только *ratio*. Этот соблазн преодолевается самим противоречием и позволяет достичь области, находящейся за пределами человеческой логики, где и познается живой Бог.

В основе апофатического богословия лежит утверждение абсолютной непознаваемости, трансцендентности и «внемирности» Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности Ему и реального присутствия в Нем.

Сверхинтеллектуальное видение Бога не отождествляется с апофатическим богословием, противопоставляемым богословию катафатическому. Ни апофатическое, основанное на отрицании, ни катафатическое, основанное на утверждении, богословие не приводит к соединению с Богом. «И пусть никто не думает, — говорит свт. Григорий Палама, — что великие богословы говорят об апофатическом восхождении: оно доступно всем желающим и не преобразует души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само не может принести единения с запредельным»[76]. Ни в том, ни в другом богословии не было чего-то специфически христианского, так как и то и другое доступно и не христиа-



ним. Ни то, ни другое не может заменить мистического видения Бога.

О недостаточности апофатического богословия свидетельствует сам характер его, основанный на отрицании. Но то, что его превосходит, не есть, однако, синтез двух богословий на интеллектуальном уровне, но единение с Богом на высшем уровне, положительное видение по ту сторону Божественного мрака, по отношению к которому апофатическое богословие является простым образом. Вместе с тем, это видение находится уже не на интеллектуальном уровне, но в области действия, захватывающего все наше существо, в области исполнения заповедей Божиих как выражения нашей любви к Нему. «Они имеют дерзость, — пишет свт Григорий Палама, — утверждать, что они проникают посредством апофатического богословия в сверхсветлый мрак. Но оно является образом этого безвидного созерцания — но не им самим. Поэтому все, сподобившиеся перой воспринять тайну, могут воспевать Бога посредством отрицаний, но отнюдь не соединяться с Ним и видеть Его посредством Света, если только они не воспримут через исполнение Божественных заповедей сверхъестественную способность к созерцанию» [77].

Апофатическое богословие занимает только человеческий ум, Божественная же благодать охватывает всего человека — тело, ум, чувство и волю — и создает в нем новые духовные чувства. Эта благодать преобразует все наше существо, не подавляя наши естественные способности, но перенося их как бы на другой уровень.



9. Созерцание

Душа, благодаря своей разумности, по словам свт. Афанасия Великого, «имеет понятие и о созерцании Бога»[78] «Преуспевающий в созерцании умаляет неведение»[79], — учит авва Евагрий Созерцание помогает приблизиться к Богу. Оно является не чувственным, а сверхчувственным, «умным» Это не столько видение, сколько озарение и непосредственное ведение Бога, превосходящее одинаково чувства и ум «Здесь да умолкнут всякие уста, — говорит прп Исаак Сирин, — всякий язык, да умолкнут и сердце — этот распорядитель помыслов, и ум — этот правитель чувств, и мысль — эта быстропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение Здесь да останутся ищущие; потому что пришел Домовладыка»[80] «Как тот, кто стоит на берегу моря, — замечает прп Симеон Новый Богослов, — видит-безмерную пучину вод, но предела их не достигает зрением, а видит только малую некую часть их; так и тот, кто сподобился через созерцание узреть безмерное море славы Божией и видеть мысленно Самого Бога, видит умными очами Бога и бездну Его славы, но не всю сколько ее есть, а лишь столько, сколько это для него возможно .. Как тот, кто находится близ моря, не только видит его, но и в самые воды его входит, сколько хочет; так бывает и духовно (с достигшими совершенства духовного), что они, когда хотят, входят в свет Божий и созерцают его и причащаются его сознательно в меру подъятых трудов, усилий и желательных стремлений»[81].

Если очистить душевное зрение, то человек может подняться до высот боговѣдения (Мф. 5,8). Когда «ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему извне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе, и собран



в себе самом, как был в начале, тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, он парит в горних, и, взиря на Слово, видит в Нем Отца Слово, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему»[82].

Бог творит человека и призывает его «к познанию Себя, чтобы ему быть другом Божиим и разделить Его блаженство»[83]. Этот мир, мир видимый ощущался многими святыми отцами, как отсвет и отзвук иного, невидимого мира. В таком подходе к видимому миру святоотеческая мысль открыла для себя путь к богопознанию и целостному мироощущению. «Все от Бога имеет свое бытие и существование, — говорит прп. Симеон Новый Богослов, — и все прежде бытия находится в Его творческом уме; первообразы всех вещей находятся там внутри»[84].

Видимый мир можно воспринимать двояко: материально и духовно. Материально — если мы будем улавливать только то, что доступно нашим телесным очам и слуху, то есть только внешний поток непрерывно сменяющих друг друга и исчезающих явлений, и духовно — если за внешними предметами и явлениями будем усматривать то, что таинственно за ними скрывается, то, что недоступно нашим органам чувств. Таким образом, духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления. Взор материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Только телесным зрением не ограничивается восприятие мира. Логос в человеке ищет в природе логосного, дух человеческий ищет духовного, мудрость ищет разумного. Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу.

Логос, совечный Отцу, — смысл и разумная причина всего творения, корень всей твари, раздробляясь на бесчисленное множество отблесков, отражается в природе. Логосы бытия рассеяны по всей твари, они продолжают, осуществляют заложенное в мире Божественное повеление производить, творить,



умножать и растить. Эти рассеянные по всей природе семенные причины называются иногда зиждательными логосами. Но в них надо усматривать не только причины бытия, но и смыслы, разумные основания бытия вещей и явлений. Благодаря этому человек своим логосом, то есть, посеянным в нем разумным началом, соотносительным рассеянным в мире логосам, может постигать смыслы вещей и событий, а через это приближаться к Предвечному Логосу и познавать Бога.

Посредством всаженных в природу и во все сущее логосов и Сам Божественный Логос связан со всем миром. Поэтому, устремляясь в молитве к Виновнику творения всего видимого мира, подвижники в Нем неизречно созерцают логосы всех тварей. Мир, таким образом, свидетельствует о Творце этими вложенными причинами, говоря нам о Первопричине и этими смыслами, логосами свидетельствуя о Логосе.

Логос Божий «дает достойным людям вкушать, как плоть, науку, находящуюся в логосах видимого мира и пить, как кровь, ведение (гносис), находящееся в логосах умопостигаемого» [85]. «Сосуществующие в видимых вещах вместе с умопостигаемыми и их духовные логосы Бог привлекает к Себе» [86]. Это означает, что логосы видимых вещей возводят наш ум к Богу, к Божественному Логосу. Тот, кто смотрит на каждое материальное явление не чувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот усматривает скрытый в каждом из символов богосотворенный логос и восходит от него к Богу. Точно так же тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари ее логос, находит Бога. «Бог устроил этот видимый мир, — говорит свт. Григорий Палама, — как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онго мира» [87].



Видимый мир (с его явлениями) и человек (с его психофизической природой) есть экран, на котором отображены символы вечного бытия. Надо только уметь прочитывать эти символы, доступные духовному взору и совершенно закрытые для просветленного, чувственного зрения.

Вместе с тем созерцание твари не должно отвлекать от Бога, рассеивать внимание. «Возможно всегда пребывать в созерцании вещей и постоянно размышлять о логосах их, которые, хотя и являются простыми высказываниями, но, как представления о вещах, запечатлевают и оформляют ум, а поэтому и уводят его далеко от Бога. Даже если ум оказывается превыше созерцания телесного естества, это не означает, что он узрел совершенное место Божие. Ибо он может [все время] пребывать в ведении умопостигаемых [вещей] и рассеивать свое внимание на них» [88].

Бог — связующее начало всего. Он заключает, объединяет, охватывает и промыслительно связывает внутренней связью все сущее между собой и с Ним Самим. Он является причиной, началом и целью всех существ, различных по природе. Связь существ с Богом тем самым приближает их друг ко другу.

Объединяющее начало мистически вложено в творение для сохранения его единства. Это «сокровенное и неведомое присутствие соединяющей все Причины разнообразно присутствует во всех существах. Это присутствие неслиянно и нераздельно составляет все существа в самих себе и друг в друге, оно сообщает им взаимную объединяющую связь» [89]. Тварь не отделена от Бога непроходимой бездной, и в то же время не сливается с Ним в пантеистическом всеединстве.

Всматриваясь в явления и предметы этого мира, сквозь них можно созерцать их вечную первооснову и идеальные первообразы. В этом мире внешних явлений надо только уметь усмотреть их сокровенную сущность и раскрыть заложенную в них тайну.



Святые отцы, благодаря своему целостному мировоззрению, проникали духом сокровенный смысл бытия. Они видели не поверхность явлений, а их корень, их Божественное начало.

Между миром, человеком и Богом есть глубокое, вечное сродство. И если мы о Боге по существу Его можем только молчать, если никакое определение Ему не соответствует, то отобразить Его могут этот мир и человек. В душе человека мы можем видеть логосы, отражающие Вечный Логос, по образу Которого он создан, Пресвятую Троицу, по подобию Которой совершается наша «троичная» духовная жизнь.

«Душа, — говорит свт. Григорий Палама, — содержит тело, с которым она создана и находится повсюду в теле, а не в каком либо месте тела; не как охваченная им, но как содержащая, охватывающая и оживотворяющая его; и это все по образу Божию»[90]. Поэтому отношение между миром и Богом отражается и во внутреннем устройении человека. Углубляясь в себя, человек может путем рассмотрения своего внутреннего маленького мира подняться до созерцания Божественного.

В этом мире человек является «сокровищницей, как некое многоценное богатство в большом доме, гораздо более богатое, чем заключающий его в себе дом; и как некое разнообразное и многоценное царское украшение в царском дворце, ибо дворец и дом устроены из огромных, но дешевых и простых камней, а это сокровище украшено и убрано малыми, но зато редкими и многоценными камнями. Насколько превосходнее неба человеческий ум! Ведь он есть образ Божий и познает Бога, и, если угодно, он единственный из земных созданий совозносит до Бога свое тело смирения»[91].

Таким образом, подвижник, углубляясь в свою внутреннюю жизнь углубляется в тайны богословия, видит премирные бездны и в этом духовном созерцании проникает к самому Богу, и ему, в меру его духовного совершенства, открывается то, что доступно умному усмотрению.



10. Обожение

Целью христианского делания является таинственное внутреннее единение со Христом. «Сын Божий становится Сыном Человеческим, — говорит св Ириней Лионский, — чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» [92].

Борьба со страстями и искоренение греха в нас должны привести к этому воссозданию, конечным пределом которого является обожение. Благодаря подвигу и содействию благодати Святого Духа человек приходит в меру первого Адама и бывает даже больше Адама, так как он обоживается. Обожение зависит от Бога, и от личных усилий человека.

Обожение сохраняет целостность человеческой личности: оно относится ко всему составу человека, включая и его телесность. Это не кажущееся и не понимаемое в переносном смысле причастие всей психофизической природы человека Божеству. В обожении достигается действительное соединение с Богом человеческого существа во всей целостности его состава. Достижение внутренней целостности, приведение себя в норму — не самоцель, а подготовка себя к обожению и вечной жизни.

Процесс обожения включает в себя два основных момента: 1) отрицательный — очищение, которое основывается на вере и 2) положительный — соединение с Богом, основанием которого служит любовь.

Начинается богообщение с веры в Бога, при условии возможного для человека уподобления Ему, которое может осуществиться только при целостном устремлении человека, всех сил его души, к Богу.

Приняв Господа Иисуса Христа в себя (Кол. 2, 6), христианин по мере укрепления в вере утверждает во Христе (Кол. 2, 7), Который реально живет в верующем (Гал. 2, 20). Таким образом совершается единение со Христом, и, как, следствие — уподобление Ему.



Достигается такое единение очищением от страстей и исполнением евангельских заповедей. Исполнение заповедей свидетельствует о том, что человек познал Бога (1 Ин. 2, 3), и наоборот, несоблюдение — о том, что он не познал Бога, и в нем «нет истины» (1 Ин. 2, 4). Следовательно, нет и истинного знания. В какой мере человек очистит свое сердце, «внутреннее око» исполнением заповедей, в той мере он приобретает видение Бога (Мф 5, 8). У кого же сердце не очищено, у тех знание искажено страстями «Тогда ты воистину будешь иметь Бога в себе, когда ты будешь иметь в душе Божественное состояние. А Божественное состояние есть на самом деле любовь к Богу. Происходит же оно только от священного делания Божественных заповедей.. ибо Бог есть любовь, и только в этом делании Он обещал Свой собственный приход и пребывание и явление»[93].

Всякое познание предполагает реальное взаимодействие субъекта и объекта. Поэтому богопознание основывается на живом опыте общения с Богом, мистическом единении с Ним и непосредственном воздействии Его на познающего. Воздействуя на человека, Бог сообщает ему благодать Святого Духа. Однако Он не подавляет человеческую личность, а возвышает ее, приближает к Себе, делает более совершенной и блаженной. Познает же человек не Божественную сущность, а отчасти доступные познанию Свойства Божественной природы, в непосредственном причастии благодати Святого Духа. Он познает Бога по степени любви к Нему, так как любовь составляет сущность богообщения. Это живое познание, где объект и субъект соединяются через взаимопроникновение и объект воспринимается во внутреннюю жизнь. «Бог есть Любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). «Познающий — персона и познаваемый — Бог соединяются воедино. Сей союз любви есть духовный акт, при котором Возлюбленный является нашим бытием. Любви свойственно переносить жизнь в Того, Кого любишь»[94].



Бог, в непосредственном акте любви вселяется в сердце человека (Еф 3, 17) Когда человек всеми силами души в едином порыве любви устремляется к Богу, тогда Любовь Божия изливается на людей в благодати Святого Духа (Рим 5, 5) Очистившись от страстей и устремившись к Богу всем своим существом, человек принимает в себя эти токи божественной любви и становится новой тварью во Христе

Благодаря любви человек становится подобным Богу, как рожденный подобен родившей «любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин 4, 7) Любовь дарует истинное Богознание и вечное блаженство «Познаешь Ты, Боже, мой, не всех, — говорит прп Симеон Новый Богослов, — кого видишь, но, любя, познаешь тех, которые Тебя любят, и исключительно им одним Себя являешь»[95] Истинное познание возможно только при теснейшем общении человека с Богом, в союзе христианской любви, ибо «кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8, 3)

Когда Бог является единственным стремлением познающего, тогда в теснейшем единении любви Бог и человек как бы проникают своими силами (энергиями) друг друга и возникает новая, свободная жизнь, над которой невластна смерть «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17, 3)

Если человек встанет на путь борьбы, трезвения и обратит все душевные силы к разумному началу, как отблеску Божественной силы в нем, и направит их к Богу, то перед ним откроется путь к бесконечному совершенствованию Богопознание, таким образом, связано с внутренней целостной устремленностью к Богу всего человека, всего психофизического существа, что предполагает удаление всех сил души от «господствующего в мире растления похотью» (2 Петр 1,4) и направление их в порыве пламенной любви к Богу Процесс богопознания возрастает непрерывно и не будет иметь конца, не только на земле, но будет продол-

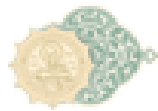


жаться вечно. Процесс богопознания бесконечен, поскольку вечен и бесконечен Бог, и человек, восходя от силы в силу в процессе познания Бога, будет получать неземное блаженство, о котором ему даже на ум не может прийти. «Как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9).

«Для отцов церкви “обожение”, — писал П. Минин, — не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни... Из этого факта они исходили при раскрытии своего сотериологического, этического и эсхатологического учения... Вопрос о Божестве Христа был для свт. Афанасия Великого не вопросом спекулятивного умозрения... Принять или отвергнуть «йоту» для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь последнего есть процесс «обождения», а это «обождение» немыслимо без признания Божеского достоинства Христа»[96].

В боговоплощении совершается обожение человеческого естества. «Очистившись покаянием и потоками слез, и приобщаясь обожженного тела, как Самого Бога, я и сам делаюсь богом через неизреченное соединение»[97]. Это обожение каждого из нас: «Слово Божие... очистило наше естество чудесным и неприступным огнем Своего Божества... И не только то смешение, которое Он за нас принял, но и каждого из удостоенных Его общения Он богосоделал причастием огня, который Господь пришел бросить на землю»[98].

В самой природе человека существует онтологическая основа для его обожения. В него вдунуто Божественное дыхание, ему дано от Духа Божьего его вечное начало. Это Божественное начало было дано Адаму при творении. Обожение, таким образом, заложено в самой природе человека и осуществляется его личными усилиями с помощью Божией. Но все усилия человеческого существа — сосредоточение ума, аскетические подвиги, непрестанная молитва, — не приводят еще к единению с Богом, не дают нам обожения. Оно есть дар Божий, который является в нас, когда Бог видит нас исце-



ленными, то есть способными его принять. «Благодать обожения совершенно безотносительна и не имеет в природе никакой силы, способной ее воспринять. Потому что тогда она не была бы благодатью, но проявлением действия, соответствующего естественной способности... обожение было бы тогда делом природы, а не даром Божиим, и человек мог бы быть Богом по естеству и именоваться Им в собственном смысле этого слова» [99]. Но, с другой стороны, обожение не может быть понимаемо как механическое действие, как только акт Божьего всемогущества, изменяющий человеческое естество. Требуется произволение и труд самого человека, в борьбе со страстями и умным деланием очистившего свое сердце. «Сам Бог, превосходящий всякий умный свет и сверхсущественно выходящий за пределы всякой сущности, именуемый «огнем» священными богословами, обладает в Себе скрытностью и невидимостью, как бы по тусклому образу огня в чувственных вещах, когда нет вещества, вмещающего Божественное явление. Но когда Он коснется подходящего вещества, ничем не прикрытого (таковым является всякое умное очищенное естество, не прикрытое покрывалом зла), тогда и Он Сам бывает видим, как умный свет» [100]. Этот нетварный свет созерцается только при наличии благодати Святого Духа, без которой «ни ум, хотя бы он был духовно настроен, не возмог бы видеть и не стал бы поистине самостоятельной энергией, как например, — ни глаз не мог бы видеть без наличия чувственного света. Для преподобных, то есть для богоподобных, Он Сам является Светом и другого нет: и то что для глаз чувственное солнце, то для духовных — Бог. Как, например, глаз, когда функционирует, сам становится светом и сродняется со светом, и взирает при помощи света, и сперва видит самый оный свет, который изливается на все зримое: вот таким же образом, и человек, ставший причастный Божественного действия и изменившийся Божественным изменением, сам весь становится как бы свет, и пребывает вместе со светом, и при помощи света уверенно видит то, что без наличия такой неизреченной благодати, недоступно зре-



нию всех, — став выше не только телесных чувств, но и всего того, что нам известно, достигнув это тем, что превосходит наши физические возможности: потому что очистившие свое сердце видят Бога» [101]. Видение нетварного света — не только прообраз будущего века, но и достояние чистых сердец в этой жизни. Те, кто достойны, те, кто соединяются с Богом уже в этой жизни, видят «Царство Божие, пришедшее в силу» (Мк. 9, 1), каким видели его ученики на горе Фаворской.

В акте Преображения на Фаворе ученикам Иисуса Христа был явлен нетварный свет, в мере, доступной их восприятию, посредством которого возможно приобщение к трансцендентной Божественной сущности. На Фаворе в Спасителе не произошло никакого изменения — изменились апостолы. В меру их восприятия, «якоже можаху», они видели Господа преобразившимся. «Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, — говорит свт. Григорий Палама. — Он был не ограничен пространством и не воспринимлем чувственно, хотя и был тогда эрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух... Божественный свет невеществен, нет ничего чувственного в свете, осиявшем на Фаворе апостолов» [102].

Созерцающие этот нетварный свет видят Бога лицом к лицу, насколько это возможно человеку. Свет этот чувственно не воспринимается, и люди, обладающие обычным физическим зрением, не могут его видеть. Но святые уже в этой жизни могут предвкушать жизнь будущего века. «Как тело Господа, когда Он взошел на гору, прославилось и преобразилось в Божественную славу и в бесконечный свет, так и тела святых прославляются и делаются блистающими... Еще и ныне святые своим умом причащаются от Христовой сущности и Христова естества» [103]. Пример тому — просветление лица у многих святых [первомученик и архидиакон Стефан (Деян. 6, 15), преподобные Феодосий Печерский, Серафим Саровский, Амвро-

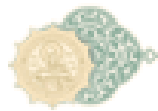


сий Оптинский и др.]. Преображение — не единичный факт библейской истории, но подлинная духовная реальность, испытываемая подвижниками, в меру их духовного возрастания. Именно восприятие этого света сверхчувственно-чувственным видением в акте особой мистической практики — умного делания — было главной целью монахов-исихастов.

Когда, подобно апостолам, человек благодатью бывает восхищен в видение Божественного света, то после он богословствует, рассказывая о виденном и познанном. Подлинное богословие не есть домыслы человеческого ума (рассудка), результат отвлеченного рассуждения или критического исследования, а изложение личного опыта, повествование о том бытии, в которое действием Святого Духа человек был введен. Очистив сердце строгим подвигом и преодолев путь восхождения на Фавор созерцаний, подвижник видит в своем молитвенном безмолвии глубину Божественного происхождения этого мира и премудрый замысел Бога о нем. Это единственный верный путь истинного познания как плод соединения с благодатью Святого Духа. Святые отцы путем аскетических подвигов и умной молитвы входили в некую таинственную дверь своего сердца и там созерцали Царство Божие, которое проявлялось в видении нетварного света и слышании неизреченных глаголов. Возвращаясь в этот мир, несовершенным земным языком они пытались поведать о виденном и слышанном.

Видение нетварного света доступно каждому человеку. «Иисус Христос избрал Своих апостолов из бедных невежественных и простых людей, — говорит свт. Григорий Палама, — но и беднейший, простейший, невежественнейший, если он показывает готовность и надлежащую заботу о красоте, может не только познать Божественное учение, но и сам по благодати стать учителем» [104].

Несозданный свет Фавора озаряет подвижнику то, что недоступно еще обуреваемым страстями. Человек, «пользуясь тем све-



том, — говорит свт. Григорий Палама, — восходит по пути, который возводит на вечные вершины и, о чудо! Он становится зрителем премирных вещей в том свете, не разлучаясь от этой жизни. Или вернее, отделившись от материального, в котором он от начала проходит известный ему путь, он, однако, восходит не на мечтательных крыльях ума, который крутом всего блуждает, как слепой, и не схватывает далекими чувствами и не превыспренними умопостижениями точного и несомненного восприятия; но путь этот возводит к истине неизреченной силой Духа; духовным и несказанным восприятием он слышит неизреченные глаголы и видит несозерцаемое, и он уже здесь, на земле, становится весь чудо. И хотя бы он находился не на небе, он состязается с ангелами в непрестанном песнопении, став на земле, как некий ангел Божий, и приводит через себя к Богу всякий вид тварей, так как и сам находится в общении со всем, он причащается Того, Кто превыше всего, чтобы стать точнейшим образом Бога»[105].

Обожение есть преобразование души под воздействием Божественной благодати, фактическое приобщение Божеству. Предел обожения — физическое единение души с Богом, «причастие Божеского естества», участие человека в Божественной жизни через существенное соединение души и тела с Духом Святым, что проявляется в видении Фаворского света. Этот «Нетварный Свет сообщается всему человеку, давая ему способность жить в приобщении Святой Троице. Это приобщение Богу, в котором праведники воссияют, как солнце, и есть блаженство будущего века — то обожненное состояние тварных существ, в котором Бог будет «всем во всем», не по Своей сущности, а по Своей энергии, иначе говоря, по благодати или нетварному Свету, неизреченному великолепию триипостасной природы»[106]. Тот, кто видит нетварный свет, «...сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех,



повысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо. ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им» [107].

Образ Божий, как было сказано выше, дан был человеку сразу, так как он сотворен по образу Пресвятой Троицы, подобия человек должен был достичь через обожение своего существа, предполагающее соединение с Богом всем психофизическим составом — умом, чувством, волей и телом. Для этого совершается вочеловечение Христа Спасителя. Русское слово «Спаситель» соответствует греческому «ὁ Σωτήρ», от глагола σώζω (спасать, сохранять). Последний, как замечает профессор С. М. Зарин, одного корня с прилагательным σώς (σῶς), которое означает «целый», «здравый», «невредимый», «не поврежденный» [108]. В Новом Завете слово «спасение» (σωτηρία) означает избавление от опасности, смерти, а также возвращение целостности*, здоровья. Спасение, следовательно, означает «исцеление» (в смысле приобретения целомудрия ума и здравия чувств и тела) и устремление всех сил души к Богу. Именно ради исцеления человеческой природы от разделения, привнесенного грехом, и воссоединения человека с Богом пришел на землю Спаситель Господь наш Иисус Христос, показав личным примером кратчайший путь к соединению с Ним через исполнение заповедей любви, непрестанную молитву, аскетические подвиги, которые онтологически изменяют человека, делают его «σώζ» — здравым, целым, возвращая его в нормальное состояние райской неповрежденности, давая ему возможность обожения и способность к вечной жизни в Царстве Божием.

* Женщина, страдавшая кровотечением, говорит «Если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею», (σωθήσομαι — слав «спасена буду») (Мф 9, 21), и далее о ней говорится, что она «с того часа стала здорова» (εσώθη — слав «спасена быть»)

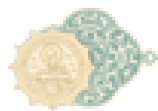


Библиографические ссылки

1. Григорий Синаит, св. Главы о заповедях и догматах..., 31 // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 186.
2. Ефрем Сирин, св. Творения. Ч. 5. Сергиев Посад, 1912. С. 197.
3. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. С. 198.
4. Там же. С. 187.
5. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. М., 1880. С. 249.
6. Григорий Палама, свт. О священнобездомствующих // Добротолюбие. Т. 5. 1990. С. 292.
7. Григорий Богослов, св. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 666.
8. Ефрем Сирин, прп. Творения. Ч. 5. Сергиев Посад, 1912. С. 282.
9. Там же.
10. Иустин Философ, св. Творения. М., 1892. С. 384.
11. Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 134-135.
12. Там же. С. 138-139.
13. Ефрем Сирин, прп. О добродетелях и страстях // Добротолюбие. Т. 2. М., 1900. С. 374.
14. Там же. С. 375.
15. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 411.
16. Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 141.
17. Феофан Затворник, свт. Толкование на Послание к Филиппийцам (2, 4). М., 1893. С. 69.



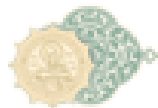
18. Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 300.
19. Макарий Египетский, прп. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 155.
20. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 2. М., 1890. С. 411.
21. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. С. 232.
22. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 49.
23. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. М., 1892. С. 597.
24. Там же. С. 595.
25. Цит по: Зяблицев Георгий, диак. Богословие преподобного Максима Исповедника // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1991. № 11. С. 66.
26. Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 137
27. Там же. С. 147.
28. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 414.
29. Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 149.
30. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 150.
31. Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 150-151.
32. Там же. С. 153-154.
33. Феодор (Поздеевский), архиеп. Указ. соч. С. 119.
34. Там же. С. 120-121.
35. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 95.
36. Григорий Синаит, св. Указ. соч. С. 190.
37. Феофан Затворник, свт. Толкование на Пастырские Послания (1 Тим. 6, 17). М., 1893. С. 414.
38. Там же. С. 300.
39. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Т. 1. М., 1993. С. 110.



40. Троицкий С.В., проф. Философия христианского брака. К., 1996. С. 27.
41. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Слово 77, Сергиев Посад, 1911. С. 383.
42. Феофан Затворник, свт. Толкование на Послание к Ефессянам (5, 5). СПб., 1893. С. 342.
43. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Слово 56. С. 277.
44. Иоанн Кассиан, прп. Добротолюбие. Т. 2. ТСА, 1900. С. 63.
45. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Степень 9. О памятозлобии. М., 1996. С. 195.
46. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 326.
47. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы // Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 220.
48. Там же. С. 220-221.
49. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. ТСА, 1904. С. 16
50. Евагрий, авва. Творения. М., 1994. С. 81.
51. Василий Великий, свт. Творения. Ч. 5. Сергиев Посад, 1891. С. 360.
52. Харитон, игум. Умное делание. О молитве Иисусовой. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 113.
53. Григорий Палама, свт. К старице Ксении // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 268.
54. Григорий Палама, свт. О священнобездомствующих // Добротолюбие. Т.5. С. 292.
55. Там же. С. 114.
56. Добротолюбие. Т. 2. С. 229.
57. Харитон, игум. Указ. соч. С. 257.
58. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 129.
59. Там же. С. 161.
60. Там же.



61. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 420.
62. Григорий Синаит, прп. Главы о заповедях и догматах... // Добротолюбие. Т. 5. С. 184-185.
63. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 118.
64. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 127.
65. Там же.
66. Там же. С. 141-142.
67. Там же. С. 142.
68. Цит. по: Геронимус А, прот. Богословие священнобесмолвия // Синергия. М., 1995. С. 166.
69. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. С. 43.
70. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 90.
71. Там же. С. 91.
72. Цит. по: Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 100.
73. Евагрий, авва. Указ. соч. С. 83.
74. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 119-120.
75. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 215.
76. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобесмолвствующих. М., 1995. С. 82.
77. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 217.
78. Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 170.
79. Добротолюбие. Т. 1. С. 579.
80. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 60.
81. Там же. С. 47.
82. Афанасий Великий, свт. Указ. соч. С. 127.
83. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 153.



84. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 1. М., 1890. С. 235.
85. Максим Исповедник, прп. Творения. Ч. 2. М., 1993. С. 94.
86. Там же. С. 82.
87. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 339.
88. Евагрий, авва. Указ. соч. С. 83.
89. Максим Исповедник, прп. Творения. Ч. 1. М., 1993. С. 30.
90. Цит. по: Киприан (Керн). Указ. соч. С. 344.
91. Там же. С. 404.
92. Иринеи Лионский, сщмч. Творения. СПб., 1990. С. 240.
93. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 218.
94. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. М., 1991. С. 211.
95. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. С. 41.
96. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. К., 1991. С. 339—340.
97. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. С. 21.
98. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 422.
99. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Указ. соч. С. 223.
100. Там же.
101. Григорий Палама, свт. Беседы. Т. 3. М., 1994. С. 134.
102. Цит. по: Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995. С. 116.
103. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 62.
104. Там же. С. 423.
105. Там же. С. 420—421.
106. Цит. по: Лосский В.Н. Указ. соч. С. 117-118.
107. Там же. С. 117.
108. См.: Зарин С.М., проф. Указ. соч. С. 4.