

Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души митрополит Иерофей (Влáhос)

Врачевание духа

От греческих издателей

Предисловие автора

Введение

Врачевание духа

Всякий раз, взяв в руки новую, незнакомую нам книгу, мы стараемся понять, насколько она нам нужна, стоит ли выкраивать в бешеном, все убыстряющемся течении современной жизни недолгие не скажу даже часы, а минуты, чтобы погрузиться в чтение?

Название книги, которую Вы, читатель, держите в руках, заинтересовывает: редко кому из нас не нужна (на самом деле нужна всем!) в той или иной мере психотерапия, то есть врачевание души.

Православный человек еще более заинтересуется. Все мы знаем о распространении в современном обществе так называемой психологической помощи (на Западе – психоаналитиков). Только вот методы ее верующим людям нередко оказываются чужды (не говорю о православных психологах – их очень мало). Помню, как возмущались больные клиники, в которой я работаю, когда в их палату вошел психотерапевт и стал убеждать их, что для возвращения душевного мира, избавления от тревог нужно прежде всего... полюбить себя превыше всех остальных, подчинить всю жизнь своим нуждам, порвать с «вредной» привычкой стараться помочь другому. Больные не захотели лечиться у этого доктора. Слава Богу, значит еще живы в наших душах и не совсем заглушены тернием забот и попечений (в том числе о себе) семена веры и любви, брошенные в них Божественным Сеятелем.

Но что сделать, чтобы эти семена взошли и дали плоды? Сразу скажу: среди всего доброго и прекрасного, что предлагает

нам Церковь и ее служители, есть и такое – читать книги, подобные той, что вы развернули.

Совсем еще недавно людям моего поколения были недоступны любые книги о Боге, о вере, о Церкви. Счастьем было купить Библию, молитвослов, достать тоненький «Журнал Московской Патриархии», получить на несколько дней папиросные листки православного самиздата, зачитанные ксерокопии зарубежных книг по Православию. Сейчас иное: религиозной литературы много; в каждом храме, на книжных лотках, в специальных магазинах можно купить замечательные книги.

Можно спросить: зачем нам нужен еще один труд о святоотеческом учении?

Дело в том, и об этом уже не раз говорилось, что большинству из нас чтение святых отцов труднодоступно: слишком мы слабы, слишком погружены от самого рождения в современный порочный, греховный мир, слишком еще младенцы по состоянию своего духа. Поэтому нам доступнее мудрые изложения мыслей святых отцов, мудрый комментарий к их писаниям. И самое главное: книга митрополита Иерофея Влахоса посвящена приложению святоотеческого учения к нуждам современного нам человека, к нашим духовным нуждам. Как часто сейчас больные люди ищут спасения от своих душевных и телесных болезней в биодобавках, странных диетах, поглощении огромного количества новых и новых модных лекарств, забывая, а чаще не зная о духовной природе болезней! Обремененная грехами душа, больная совесть, жизнь не по заповедям Божиим, а по собственной грешной воле или под чужую диктовку, часто заведомо порочную, стремящуюся извратить, поработить сознание человека, не знающего о божественном смысле жизни – вот что лежит в основе многих и многих болезней. Поврежден дух – страдает и болеет душа. Болеет душа – выходит из повиновения и заболевает тело. «Не плоть, но дух растлился в наши дни», – писал Федор Иванович Тютчев.

Отсюда ясно, что врачевание духа есть первооснова всякого лечения. Это совсем не отрицает ни врачевания души

(психиатрия), ни врачевания телесной болезни (соматическая медицина). «И дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен. В иное время и в их руках бывает успех» (Сир.38:12).

Но духовные болезни, в которых часто коренится причина болезней душевных и телесных, врачует Церковь, ее служители, ее отцы. Об этом написаны тысячи и тысячи страниц.

Книга митрополита Иерофея – сконцентрированное руководство по лечению духовной немощи, основанное на святоотеческих писаниях, прежде всего – Добротолюбии. Читать ее, возможно, будет не так легко современному человеку: в ней нет «лишних» строчек, в ней сосредоточена на немногих страницах мудрость, приобретенная многими веками. И сам автор предупреждает, что книгу надо не просто прочитать, а изучить.

Предвижу и такое: рецепты духовного выздоровления многим из нас покажутся трудновыполнимыми: слишком низко мы пали, слишком высока «планка», уровень требований к нам. Но в православном христианстве иначе не бывает. И заповеди Господа однозначно говорят: чти отца своего и мать свою, не кради, не прелюбодействуй... Без оговорок. Лукавые оговорки придумал человек. И невозможно, как мы знаем, человеку прожить без греха, но, если хотим приблизиться к Царству Божию, невозможно и прожить без осознания греха, без постоянного покаяния.

Потому-то и советует митрополит Иерофей не прочесть, а изучить эту книгу. Изучить – и кому-то начать, а кому-то продолжить трудное, но спасительное восхождение по лестнице исцеления духовного.

Доктор медицинских наук, профессор А. В. Недоступ
От греческих издателей

С особенной радостью и глубоким почтением наша обитель приступает к третьему изданию книги архимандрита Иерофея Влахоса, озаглавленной «Православная психотерапия».

Как явствует из самого заглавия, книга посвящена преимущественно учению об исцелении человеческой души святых отцов нашей Церкви, которые провели свою жизнь в

подвигах и сделали опытными врачевателями народа Божия. Отец Иерофей, находясь в миру и будучи истинным духовным отцом, пришел к заключению, что тяжелейшей болезнью нашего времени является душевное расстройство, так называемые психологические проблемы, и сделал вывод, что все они происходят главным образом от помыслов, помрачения ума и нечистого сердца. С увлечением изучив святоотеческие творения, он описал страсти падшего человека и предложил для каждой из них курс лечения, так что читатель, увидев, словно в зеркале, собственную болезнь, сможет начать поиски врача, чтобы приступить к излечению своих души, ума и сердца и достичь боговидения и богообщения.

Мы твердо уверены, что эта книга поможет современному человеку, которого в прямом смысле слова терзают душевные проблемы: угнетенность, неуравновешенность, пустота, безысходность, – так что он, вместо того чтобы прибегнуть к иному, ложному, лечению, сможет обратиться в общую лечебницу и общее пристанище – Церковь, где обретет Господа и подлинных целителей, как древних (в удивительных памятниках церковной литературы), так и современных. Все они, будучи носителями православного предания, могут дать каждому подходящее лекарство в подходящей дозе и в подходящее время. Ведь и Господь сказал: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф.11:28), и точно так же Сам Он наделил Своих апостолов силою врачевать всякую болезнь и всякую немощь (Мф.10:1).

Для нашего монастыря будет большой радостью, если с помощью этой книги кто-то найдет путь к Церкви, ковчегу спасения, и пожелает сделаться частью святого и благословенного Тела Христова, те же, которые уже принадлежат к нему, достигнут очищения, чтобы сделаться достойными членами Церкви, «людьми святыми Божиими».

И, конечно, мы должны принести сыновнюю благодарность за переиздание этой книги, равно как и за выход в свет столь многих других, преосвященнейшему митрополиту Фивскому и Левадийскому Иерониму, который, любя, как истинный православный христианин, наше церковное предание, с

щедростью даровал нам свое благословение и окружает нас великой любовью, заботясь о расцвете и возрождении монашества в своей митрополии. Мы молимся, чтобы Господь сохранил его «честна, здрава, долгоденствующа, право правяща слово Своея истины».

Святому же Богу, в Троице прославляемому, вдохновившему и устроившему написание и издание этого сочинения, да будет слава, держава, честь и поклонение во веки веков. Аминь.

Монастырь Рождества Богородицы

Предисловие автора

Современный человек, усталый и доведенный до отчаяния различными мучающими его проблемами, ищет успокоения, отдыха. По существу он ищет исцеления души, ибо именно в состоянии души, в буквальном смысле слова, заключается проблема. Человек переживает состояние «душевной депрессии». Вот почему в наше время столь популярны психиатрические объяснения душевного состояния. Особенное распространение получила психотерапия. Если до сего времени она пребывала в почти полной неизвестности, то теперь необыкновенно распространена, так что многие наши современники приходят к психотерапевтам, ища утешения и успокоения. И это, повторяю, происходит потому, что современный человек ощущает потребность в исцелении.

Зная об этой важнейшей потребности, я в то же время ежедневно убеждаюсь, что христианство, и именно Православие, сохранившее сущность христианства, располагает большим «психотерапевтическим потенциалом», или, вернее, само Православие по существу является медицинской наукой. Ведь все средства, которыми оно пользуется, да и сама его основная цель заключаются в том, чтобы исцелить человека и направить его к Богу. Чтобы прийти к богообщению и достичь блаженного состояния обожения, необходимо прежде всего исцелиться. Потому-то Православие, наряду с другими его определениями, можно назвать медицинской наукой и курсом лечения. Однако оно явным образом отличается от других психотерапевтических методик, поскольку в центре его стоит

Богочеловек, а не просто человек, и поскольку оно достигает своей цели не с помощью человеческих методик, но благодаря помощи и действию божественной благодати, при подлинном взаимодействии божественной и человеческой воли.

В этой книге я хотел обратить внимание читателя на некоторые истины. Я хотел показать сущность христианства, а также метод, с помощью которого оно приводит к исцелению. Моя главная цель заключается в том, чтобы помочь современному человеку пережить исцеление в лоне Православной Церкви, чего стремимся достичь и мы. Я сознаю, что все мы больны и нуждаемся во Враче. Мы немощны и ищем исцеления. Православная Церковь – это общее прибежище и лечебница, где может излечиться каждый болящий и страждущий.

Если благодаря этой книге кто-то обратится к Церкви и ее учению, чтобы найти исцеление, я буду славословить Бога, даровавшего мне просвещение и силу, чтобы довести до конца это нелегкое предприятие, и обращусь к Нему с мольбой о милости ко мне ради множества моих немощей.

Едесса, 30 сентября 1985 г., память священномученика Григория, епископа и просветителя Великой Армении Архим. Иерофей С. Влахос
Введение

Считаю своим долгом дать некоторые разъяснения, необходимые для чтения и понимания нижеследующих глав.

Книга носит общее заглавие «Православная психотерапия», поскольку посвящена учению святых отцов об исцелении души. Я знаю, что термин «психотерапия» появился недавно и многие психиатры обозначают им определенный подход к лечению страдающих неврозом. Однако, поскольку многие психиатры не знакомы с учением Церкви или не желают его применять и поскольку их антропология весьма отличается от антропологии и сотериологии святых отцов, я воспользовался лишь термином «психотерапия», а не их мнениями. В некоторых случаях мне было бы несложно изложить и их мнения, из которых одни согласуются с учением святых отцов, другие же входят с ним в противоречие, и сделать необходимые замечания, но счел это

излишним. Я решил, что лучше дать людям возможность услышать из уст святых отцов церковное учение, свободное от всяких примесей. Поэтому термину «психотерапия» (лечение души) предпослано слово «православная». Речь идет именно о «православной психотерапии», или, иначе говоря, «православном курсе лечения».

В книге содержится много святоотеческих цитат вместе с ссылками, служащими для подтверждения сказанного. Я прекрасно знаю, что тексты с большим количеством ссылок затруднительны для чтения. Но я предпочел пойти по этому, более надежному, пути, вместо того чтобы составить легкий для чтения труд, который, однако, не смог бы оказать читателю существенной помощи. К сожалению, сейчас много сентиментальных книжек, и я не хотел, чтобы решающий для нашего времени предмет был описан в подобном ключе.

Для разработки темы мною были привлечены многие святоотеческие творения. В первую очередь я воспользовался сочинениями отцов-исихастов, именуемых трезвенными, не пренебрегая, разумеется, и сочинениями так называемых общественных отцов, посвятивших себя общественному служению. Я говорю о так называемых трезвенных и так называемых общественных отцах, поскольку не верю в действительное существование различия между ними. С точки зрения православного богословия так называемые трезвенные отцы являются в высшей степени общественными, именуемые же общественными суть прежде всего трезвенные. Так, три святителя провели жизнь в трезвении и подвижничестве, очистили свой ум и при этом пасли народ Божий. Я непоколебимо убежден, что обращенность святых к общественной жизни – это одно из измерений их трезвенности.

В трудах трех святителей немалое место уделено учению о трезвении. Я, однако, в основном использовал творения отцов Добротолубия, поскольку там в изобилии содержится нужный материал и поскольку Добротолубие, представляющее собою антологию памятников мистического богословия, «являет благоухающее сияние святого подвижнического жития божественных отцов, на которых просиял Всесвятой и

Просвещающий Дух» (Φιλοκαλία Τ.Α. Σ.9). Как утверждают издатели греческого Добротолюбия, после того как утихли исихастские споры XIV века, возникла потребность в некоем собрании важнейших отеческих текстов о безмолвном житии и умной молитве. В частности, они пишут: «Согласно всем имеющимся свидетельствам, собрание было составлено афонскими монахами, обладавшими высокой духовностью, на основе фондов библиотек Святой Горы, причем эта работа началась во второй половине XIV века, то есть после 1350 года. Этот период совпадает с прекращением знаменитых исихастских споров, а именно со временем торжественного соборного оправдания святогорских отцов. В то время возникла явственная потребность в кодификации учения святых отцов Восточного Православия о безмолвном подвижничестве и умной молитве, которое подверглось нападкам рационалистического и обмирщенного римского католицизма в лице клеветника Варлаама, калабрийского монаха, ставшего затем епископом Римско-католической церкви» (Φιλοκαλία Τ.Α. Σ.10–11).

Окончательная подготовка текстов Добротолюбия была осуществлена Макарием Нотарасом, бывшим до этого архиепископом Коринфским, и преподобным Никодимом Святогорцем, так что Добротолюбие в каком-то смысле восприняло всю глубину соборного выражения мистического богословия Восточной Православной Церкви (там же, Σ.11). Именно поэтому сочинения отцов Добротолюбия оказались наиболее полезными для того, чтобы изложить и представить учение Церкви о болезни и исцелении души, ума, сердца, помыслов. Однако я не забывал, когда требовалось, обращаться к творениям и других великих отцов, в частности святителя Григория Богослова, святителя Григория Паламы (прежде всего к его «Триадам в защиту священнобезмолвствующих»), святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, преподобного Симеона Нового Богослова и других.

Можно заметить, что в книге нет специальной главы о таинстве святого крещения и таинстве божественной

евхаристии. Это не упущение и не пренебрежение столь важными предметами. Во многих местах я подчеркиваю великое значение таинств в жизни нашей Церкви. Однако о святом крещении не было сказано специально, поскольку я знаю, что обращаюсь к людям, которые уже были крещены, и полагаю, что они понимают необходимость этого таинства. С другой стороны, таинство божественной евхаристии является центром духовной жизни Церкви в ее таинствах. Именно святое причащение отличает аскетическую практику Православной Церкви от всякой иной «аскетики», и я считаю его самым необходимым для духовной жизни человека и его спасения. Но, для того чтобы человек мог достойно причаститься Тела и Крови Христовых, требуется определенная предварительная подготовка, ибо, согласно литургическим молитвам, Причащение – это свет просвещающий для тех, кто подготовился к нему, и «огнь поядающий» для неподготовившихся. Апостол Павел говорит: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1Кор.11:27–30).

Мы живем в эпоху, когда много говорят об экклезиологии, евхаристиологии и эсхатологии. Против этого нам нечего возразить. Мы верим, что все это – необходимые элементы духовной жизни. Однако Церковь, евхаристия и эсхатология теснейшим образом связаны с подвижнической жизнью. Я твердо убежден, что на первое место следует поставить тему подвижнической жизни, которая служит путем приготовления ко святому причащению. И именно потому, что данной мысли уделяется много внимания, ее нужно было особенно подчеркнуть в этой книге. Святое причастие помогает исцелению, если ему сопутствует религиозная жизнь во всех других ее формах. Именно эта жизнь служит основой православного подвижничества.

Сегодня много говорят о психологических проблемах. Я убежден, что так называемые психологические проблемы – суть проблемы помыслов, помрачения ума и нечистого сердца. Именно нечистое сердце, как описывают его святые отцы, помраченный и скотоподобный ум и нечистые помыслы и создают эти так называемые проблемы. Если же человек внутренне исцелится, откроет свое сердце, очистит умную часть своей души и освободит разумную ее часть, то у него не будет и психологических проблем. Он будет испытывать блаженный и нерушимый мир Христов (конечно, я говорю все это без учета телесных болезней, происходящих от утомления, истощения, старческой немощи и изнашивания организма).

Первую главу, имеющую название «Православие как медицинская наука», можно охарактеризовать как конспект всей книги. И действительно, в нее включены наиболее важные моменты всех остальных глав. Должен признать, что третья глава, названная мною «Православная психотерапия», представляет определенные трудности для чтения. Я не мог избежать этого, поскольку мне следовало рассмотреть такие термины, как «душа» (ψυλή), "ум" (νοῦς), «сердце» (καρδία), «разум» (λογική), и найти их взаимосвязь и различия между ними. Можно было бы написать и еще одну, седьмую, главу под названием «Умная молитва как метод лечения». Но, поскольку во всех главах, а особенно в главе о безмолвии как методе лечения, подчеркивается важность и необходимость молитвы и поскольку существуют замечательные книги, где объясняются способ и значение умной молитвы, я предпочел, вопреки своему первоначальному намерению, ограничиться уже написанным. Могу посоветовать обратиться к другим имеющимся у нас книгам об умной молитве.

Я просил бы не просто прочесть эту книгу, но и изучить ее. Возможно, это изучение понадобится повторить два или три раза, чтобы воспользоваться прочитанным на деле. Пусть же святые отцы, чье учение представлено здесь, просветят как меня, так и читателей, чтобы мы могли достичь успеха на пути исцеления и спасения своей души.

Искренно молю Бога исправить мои возможные ошибки, если таковые имеются, и пусть они не причинят вреда душам читателей, ведь эти главы написаны, чтобы принести пользу, а не вред. Я также прошу читателей, если они обнаружат такие ошибки, сообщить мне о них, чтобы я смог внести исправления.

Наконец, я хотел бы поблагодарить здесь всех, кто помог выходу этой книги в свет. Польза, которую она, возможно, принесет, будет также и их заслугой. Да даст им Господь по сердцу их.

Архим. И. С. В.

Православие как медицинская наука

Уже сформулировано много истолкований христианства и дано много ответов на вопрос, что такое христианство и какова его миссия в мире. Эти ответы по большей части справедливы. В дальнейшем мы постараемся по возможности подробнее показать, что христианство, и именно Православие, является медицинской наукой, а также объяснить, что такое исцеление и как оно достигается.

1. Что такое христианство

Объясняя специфику христианства, многие полагают, что это – философское учение или религия, одна из многих, существующих с древности. Но, конечно, христианство не является философией, как ее обычно понимают в наше время. Философия излагает умозрительные построения, как правило, не имеющие связи с реальной жизнью. Главное же различие между христианством и философией заключается в том, что последняя есть плод человеческой мысли, тогда как христианство – это откровение Божие. Это не человеческое открытие, но откровение Самого Бога, данное человеку.

Человеческая логика была бы не в силах открыть истины христианства. Но там, где было бессильно человеческое слово (λόγος), явилось Слово Богочеловеческое, вернее, Богочеловек Христос, Слово Божие. Это откровение Божие было выражено в тогдашних философских терминах, но оно, и это следует подчеркнуть снова, не является философией. Из философии того времени взяты лишь одежды Богочеловеческого Слова.

Святитель Иоанн Златоуст, объясняя слова пророка Исая: *«Се, Владыка Господь отъимет от Иерусалима... крепкую... и судию, и пророка, и смотреливаго...»* (Ис.3:1–2), замечает: «Смотреливым (догадливым) называется тот, кто догадывается о будущем, исходя из своего великого разума и опыта. Ибо одно дело – догадка, а другое – пророчество; один говорит Духом Святым, не добавляя ничего от себя, другой же, взяв за основу уже случившееся и прибегая к помощи собственного разума, может предвидеть многое из будущего, как это свойственно человеку поистине разумному. Однако велика разница между тем и другим, как между человеческим разумом и божественной благодатью»¹.

Следовательно, одно дело – догадки (то есть философия), а другое – пророчество, то есть слово богословствующего пророка. Первые являются человеческим действием, второе же – откровение Всесвятого Духа.

В святоотеческих трудах, а именно в учении преподобного Максима Исповедника, говорится о философии как о начале духовной жизни. Однако следует заметить, что под термином «деятельная философия (любомудрие)» святой понимает очищение сердца от страстей, которое действительно является первой стадией на пути души к Богу.

Точно так же христианство нельзя считать религией, по крайней мере, в том смысле, который вкладывается в это понятие теперь. Обычно считается, что Бог живет на небесах, управляет оттуда человеческой историей, является требовательным и суровым и требует удовлетворения от человека, который покинут на земле со своею немощью и бессилием. Между Богом и человеком существует разделяющая их стена. Ее-то следует преодолеть, и в этом решающую помощь может оказать религия. Для этой цели используются различные религиозные обряды.

Согласно другой точке зрения, человек чувствует себя бессильным посреди вселенной и нуждается в том, чтобы создать некоего могучего Бога, Который мог бы помочь его бессилию. По этой теории, не Бог создает человека, но человек создает Бога. Религию также рассматривают как связь человека с Абсолютным Богом, то есть «связь между Я и Абсолютным Ты». Кроме того, многие считают религию способом обмануть народ, направив его надежды к будущей жизни. Таким образом, с помощью религии власти предрержащие угнетают народ.

Однако христианство стоит гораздо выше всех этих объяснений и теорий и потому не может быть заключено в понятия и определении религии, которое обычно присваивается так называемым «естественным» религиям. Бог – это не «Абсолютное Ты», но живое Лицо, имеющее органическую связь с человеком. К тому же христианство вовсе не переносит проблему в будущее и не надеется только насладиться Царством Божиим по завершении человеческой истории и после скончания времен. Будущее в христианстве укоренено в настоящем, и Царство Божие начинается в этой жизни. Царство Божие, согласно святоотеческому истолкованию, – это благодать Троицыного Бога, созерцание нетварного света.

Мы, православные, не ждем окончания истории и времен, но устремлены к нему через жизнь во Христе, и таким образом уже сейчас переживаем то, чему предстоит произойти в грядущей после Второго Пришествия жизни. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что тот, кто видел нетварный свет и соединился с Богом, не ждет второго пришествия Господня, но живет в нем. Вот почему в христианском учении существует представление не о линейном, но о циклическом или крестообразном времени. Именно поэтому прошлое, настоящее и будущее действительно воспринимаются как некое неразрывное единство. Это и есть так называемое «сжатое время».

Именно потому, что Православие не откладывает разрешения проблемы, оно не может быть охарактеризовано как «опиум для народа». Оно приносит жизнь, преображает жизнь биологическую, освящает и преображает общество. Православие, если мы воспринимаем его правильно и живем в Духе Святом, представляет собою общение Бога и человека, небесных и земных, живых и усопших. И в этом общении действительно разрешаются все проблемы, возникающие в нашей жизни.

Однако среди членов Церкви имеются и духовно нездоровые, и неопытные люди, поэтому можно предположить, что некоторые будут воспринимать христианство как религию в вышеуказанном смысле. Кроме того, духовная жизнь – это динамический процесс. Она начинается с крещения, которое есть очищение образа Божия, и продолжается в подвижнической жизни, направленной к достижению подобия Богу, то есть общения с Богом. Во всяком случае необходимо разъяснить, что, даже говоря о христианстве как о религии, мы должны учитывать несколько неперемennых условий.

Первое из них заключается в том, что христианство – это прежде всего Церковь. Церковь же означает тело Христово. В Новом Завете во многих местах говорится о том, что христианство есть Церковь. Достаточно указать на слова Христа: *«Ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою»* (Мф.16:18) и слова апостола Павла, обращенные к колоссянам:

«...и Он есть глава тела Церкви» (Кол.1:18) и к Тимофею: «...чтобы... ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1Тим.3:15). Это значит, что Христос не просто пребывает на небесах, управляя оттуда историей и человеческой жизнью, но соединен с нами. Он воспринял человеческое естество, обожил его, и потому обоженная во Христе человеческая природа находится одесную Отца. Таким образом, Христос – это наша жизнь, а мы – «члены Христовы».

Второе условие состоит в том, что цель христианства – достичь блаженного состояния обожения. Обожение и подобие Божие отождествляются между собою. Но, чтобы достичь этого подобия и созерцания Бога и чтобы само это созерцание оказалось для нас не «огнем пожигающим», но животворящим светом, от человека предварительно требуется очищение. Это – то очищение и исцеление является делом Церкви. Если же христианин принимает участие в обрядах, не подвергаясь животворящему очищению, хотя сами внешние проявления культа имеют целью именно очищение человека, он не живет в Церкви по-настоящему. Христианство без очищения – это утопия. Итак, говорить о религии (благочестии) мы можем только очищаясь и, главное, стремясь к своему исцелению, что согласно и со словами Иакова, брата Божия: *«Если кто из вас думает, что он благочестив, и не обуздывает своего языка, но обольщает свое сердце, у того пустое благочестие. Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира» (Иак.1:26–27).* Из этого места хорошо видно, что благочестивым является тот, кто обуздывает язык и не обманывает свое сердце, но очищает его от внутренней скверны, и что религия – это не только проявление заботы о страдающих, но главным образом хранение себя в чистоте от мирских дел. Тот, кто заботится о своем очищении, является религиозным и принадлежит к религии.

Это отличие дает нам право утверждать, что христианство – это не философия и не религия в том смысле, как «естественные» религии, но прежде всего врачевание. Это

исцеление человека от его страстей, служащее для достижения в дальнейшем общения и единства с Богом.

Господь явил нам несколько истин в притче о добром самарянине. Этот последний, увидев человека, попавшего в руки разбойников, которые избили его и оставили полуживым, *сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем (Лк.10:33–34)*. Христос исцелил израненного человека и привел его в гостиницу, то есть в больницу, которою является Церковь. Христос изображен здесь как врач, исцеляющий немощи человека, а Церковь – как больница.

Очень характерно, что святитель Иоанн Златоуст, разбирая эту притчу, обращает внимание на те же истины, которые мы только что подчеркнули. Человек спустился «из небесного жительства в жилище диавольского обмана» и «попадает к разбойникам, то есть к диаволу и его сопротивным силам». Раны, которым он подвергся, – это различные грехи. Как говорит Давид: «*Возсмердеша и согниша раны моя от лица безумия моего*» (Пс.37:6). Ведь «всякий грех создает рану и увечье». Самарянин – это Сам Христос, Который сошел с небес, чтобы исцелить израненного человека. Он возлил на раны масло и вино, поскольку, «сочетав Святой Дух со Своею кровию, оживотворил человека». Согласно же другому толкованию, «Он приносит масло, то есть утешительную речь, и возливает целительное вино -учение, собирающее рассеянный ум». Он посадил его на собственного осла, то есть, «приняв плоть на плечи Своего божества, вознес ее к Отцу на небеса». Затем добрый самарянин, Христос, привел человека «в великую, чудесную и просторную гостиницу, в сию соборную Церковь». Он отдал его содержателю гостиницы, то есть апостолу Павлу, «поскольку Павел говорит архиереям, учителям и служителям каждой из церквей: «Заботься о людях из числа язычников, которых вручила тебе Церковь. Поскольку люди, израненные грехами, немощны, исцели их, наложив пластырь, то есть пророческие глаголы и евангельские поучения, вылечи с помощью наставлений и утешений Ветхого и Нового Завета»...». Таким образом, согласно Иоанну Златоусту, именно Павел

утверждает церкви Божии, «исцеляя всех людей духовными наставлениями, всем полезное подавая...» (PG. T.62. Col.755–757).

Из этого толкования Иоанна Златоуста ясно видно, что Церковь есть лечебница, которая исцеляет больных от греха, а епископы и священники, подобно апостолу Павлу, являются врачевателями народа Божия.

Эти истины явствуют и из многих других мест Нового Завета. Господь сказал, что *не здоровые имеют нужду во врачех, но больные* (Мф.9:12). К тому же Христос, будучи Врачом душ и телес, исцелял всякую немощь души и тела: *И ходил... исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях... и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их* (Мф.4:23–24). Апостол Павел прекрасно знает, как немощна совесть людей, и в особенности простых (1Кор.8:12). И в Апокалипсисе написано, что евангелист Иоанн видел реку живой воды, которая текла *от престола Божия и Агнца, среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни... и листья дерева – для исцеления народов* (Откр.22:1–2).

Итак, дело Церкви – врачевание. Она стремится исцелить болезни, прежде всего душевные, которые мучают людей. В этом основа учения Нового Завета и отцов Церкви. Далее в данной главе, как и в других главах, будет приведено много цитат из святоотеческих творений, в которых явственно видна эта истина.

Возвращаясь назад, я вновь подчеркиваю, что хочу показать здесь необходимость существования Церкви. Я весьма признателен профессору отцу Иоанну Романидису, поскольку он выделяет в своих трудах именно это обстоятельство, сообщая эту забытую истину нашей эпохе. Уверен, что упомянутый профессор очень внимательно читал труды трезвенных отцов, и прежде всего те из них, что содержатся в Добротолюбии, и потому сумел понять истинный смысл христианства. Убежден, что именно в этом заключается великое завоевание отца Иоанна Романидиса. Ведь в наше время, когда христианство

представляется как философия, бесплодные размышления (умозрительное богословие) или же как некая культура и народная традиция (народные нравы и обычаи, народное благочестие), он приводит истинное учение о врачебной науке и лечении.

Этот автор говорит следующее: «Вера во Христа вовсе не является верой, если человек не проходит через врачевание во Христе. В таком случае налицо то самое противоречие, которое являл бы некий больной, питающий великое доверие ко врачу, но никогда не выполняющий его советов. Чтобы правильно воспринимать это лечение в его общей связи с миром, необходимо заметить, что если бы пророческий иудаизм и христианство как его преемник впервые появились на свет в двадцатом веке, то их, вероятно, охарактеризовали бы не как религиозные учения, но как медицинские науки, родственные психиатрии, чье распространение в обществе связано с их успехами в излечении различных стадий болезни частично поврежденной человеческой личности. Их ни в коем случае нельзя было бы воспринять как религии, которые при помощи различных магических приемов и верований обещают бегство от некоего, якобы материального, мира зла и лицемерия в некий, якобы духовный, мир безопасности и успеха»².

На этой истине тот же самый профессор настаивает и в другом сочинении. «В сущности свое отеческое предание не является ни общественной философией, ни этической системой, ни набором религиозных догм. Это метод лечения, который в данном отношении очень похож на медицину, и в особенности на психиатрию. Умная деятельность (νοερά ἐνέργεια) души, которая незримо и непрестанно творит молитву в сердце, представляет собою физиологический орган, который есть у всех и который нуждается в лечении. Этот орган не может исцелить ни философия, ни какая-либо из известных естественных или общественных наук; к его исцелению приводит лишь отеческий трезвенный, или подвижнический, образ жизни... Вот почему неизлеченный обыкновенно не знает даже и о самом существовании этого органа»³.

Таким образом, мы, члены Церкви, подразделяемся на больных, то есть людей, которые проходят курс лечения, и на людей, которые уже исцелены (святых). «...По словам отцов, люди не разделяются на нравственных и безнравственных или добрых и злых исходя из нравственных правил. Это различие кажущееся. По существу, человечество делится на больных душою, лечащихся и излечившихся. Все, которые не находятся в состоянии просвещения, принадлежат к числу душевнобольных... Православного христианина создают не добрая воля, правильный выбор, нравственная жизнь и преданность православному преданию сами по себе, но очищение, просвещение и обожение. Эти этапы исцеления являются целью жизни Церкви в ее таинствах, о чем свидетельствуют литургические тексты»⁴.

2. Богословие как медицинская наука

Из всего, что было сказано до сих пор, с очевидностью явствует, что христианство является, в сущности говоря, наукой, которая лечит, то есть неким психотерапевтическим методом и курсом. То же самое следует сказать и о богословии: это не философия, но, по существу, курс терапии. Православное богословие ясно свидетельствует о том, что является, с одной стороны, плодом некоего лечения, а с другой – путем лечения. Иными словами, только те, кто уже был исцелен и обрел общение с Богом, являются богословами, и только они могут показать христианам истинный путь, идя по которому можно достичь «места» исцеления. Итак, богословие – это и плод, и метод лечения.

Чтобы увидеть эти истины с большей ясностью, о них необходимо сказать подробнее. Мы изложим учение святых отцов относительно богословия и богословов.

Мне представляется, что начать следует с Григория Богослова, которому Церковь не случайно дала это прозвание. В начале своих знаменитых богословских слов он пишет, что не всякий человек может богословствовать и рассуждать о Боге, поскольку это занятие непростое и недоступное «ползающим по земле». Дело это доступно не всем, но людям, «испытавшим себя, прошедшим жизнь в созерцании, а прежде всего очистившим, по крайней же мере очищающим, душу и тело». Только те, которые перешли от этой деятельности к созерцанию, могут говорить о Боге. Как же это происходит? «Когда бываем свободны от внешней тины и мятежа, когда владычественное в нас не сливается с негодными и блуждающими образами». Потому святитель и советует: «Ибо действительно нужно упраздниться, чтобы разуметь Бога» (Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах. Репринтное издание. Троице-Сергиева Лавра, 1994. Т.1. С.386. *Здесь и далее ссылки на греческие издания святоотеческих творений заменены ссылками на соответствующие издания в русском переводе, если таковые имеются и если их перевод*

соответствует требованиям настоящей книги. – Прим. пер.).

Нил Постник связывает богословие с молитвой, и прежде всего с умной молитвой. Из учения святых отцов нам хорошо известно, что тот, кто приобрел дар умной, или сердечной, молитвы, вступил на первый этап созерцания Бога. Молитва – тоже один из видов созерцания. Поэтому молящиеся умной молитвой обретают общение с Богом, а это общение есть познание Бога человеком. Затем святой Нил говорит: «Если ты богослов, значит поистине молишься, и если ты поистине молишься, то являешься богословом» (Добр. Т.1. С.182. Гл.61).

Преподобный Иоанн Лествичник во многих местах своего высоко духовного произведения, именуемого Лествицей, изображает истинное богословие. «Совершенство чистоты есть начало богословия. Совершенно соединивший чувства свои с Богом тайно научается от Него... Но, когда это соединение с Богом еще не совершилось, тогда и беседовать о Боге трудно» (Леств.30:20–21). Напротив, тот, кто не познал Бога лично, «разглагольствует о нем по догадке» (Леств.30:23). Рассуждать же о Боге по догадке, согласно святоотеческому учению, безусловно, очень плохо, поскольку это приводит человека к прелести. Преподобному известно, каким образом в нас произрастает «бесовское богословие». В тщеславных сердцах, которые не успели очиститься действием Всесвятого Духа, нечистые бесы «в начале нашей духовной жизни толкуют нам божественные Писания» (Леств.26:151). Поэтому тем, в которых живет страсть, невозможно «прикоснуться к богословию» (Леств.27).

Святые созерцали «божественное, не рассуждая», и, по слову отцов, они богословствовали не по Аристотелю, то есть не как мыслители, но как рыбаки – действием Всесвятого Духа. Если человек не очистился предварительно от страстей, и прежде всего от мечтательности, то он неспособен беседовать с Богом и рассуждать о Боге, поскольку «мечтательный ум неспособен к богословию». Святые пережили некое «написанное Духом богословие».

С тем же самым учением мы встречаемся в трудах Максима Исповедника. Когда человек живет в деятельном любомудрии, которое есть не что иное, как покаяние и очищение от страстей, то «преуспевает в созерцании»; живя же в созерцании, преуспевает «в ведении». Первая жизнь «приводит подвижающегося в ней к различению добродетели от порока; вторая – причастника своего вводит в познание свойств бестелесных и телесных существ». И далее говорится: «Дара же богословского сподобляется ум тогда уже, когда, на крыльях любви перелетев все вышесказанное и достигши пребывания в Боге, духом созерцает свойства Его, сколько уму человеческому то возможно» (Добр. Т.3. С.182–183). В богословии, то есть знании о Боге, тайно наставляется тот, кто достиг созерцания. Более того, в другом месте тот же отец говорит, что «пребывающий внутри и заботящийся непрестанно о внутреннем целомудрствует, долготерпит, милосердствует, смиренномудрствует, и не только это, но и созерцает, богословствует и молится» (там же. С.222). Здесь богословие также соединяется с созерцанием и молитвой.

Следует особенно подчеркнуть, что богословие, не являющееся результатом очищения, то есть деятельной жизни, – это бесовское богословие. По словам преподобного Максима, «познание без деятельности – бесовское богословие» (PG.T.91. Col.601C).

Преподобный Фалассий, стоящий в том же ряду, пишет, что человеческий ум, «начиная любомудрствовать от веры... достигает в богословие, простирающееся за пределы всякого ума, которое определяют верою незыблемою и созерцанием сокровенного» (Добр. Т.3. С.315). Богословие находится за пределами разума, поскольку оно является откровением Бога человеку и отцы определяют его как созерцание. Богословие здесь – прежде всего созерцание Бога, то есть Его видение. В другом месте тот же святой пишет, что «из искренней любви рождается видение естества; после же него наступит исполнение верха желаний, то есть благодать богословия» (Добр. Т.3. С.314).

В учении блаженного Диадокха Фотикийского богословие рассматривается как величайший дар, приносимый человеку Святым Духом. Все дары «добры вельми», но «ни один из них так не воспламеняет и не подвигает сердца к возлюблению Его благодати, как богословствование. Ибо оно, будучи первейшим порождением благодати Божией, первейшие и дары подает душе» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.44–45).

По словам апостола Павла, *одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания* (1Кор.12:8). Объясняя это, блаженный Диадокх говорит, что ведение соединяет человека с Богом, но не подвигает душу на рассуждение о вещах духовных. Есть монахи, которые любят безмолвие и просвещаются благодатию Божией, «к словесам же о вещах божественных не приступают». Премудрость же – это один из редчайших даров, и дается он Богом тому человеку, который обладает и способностью выражения, и соответствующим ей умом. Потому ведение Бога «приносят молитва и великое безмолвие при совершенном беспопечении; а премудрость – нетщеславное изучение словес Духа, наипаче же – благодать всеподающего Бога» (Добр. Т.3. С.12). Благодать богословствования – это энергия Утешителя, но и синергия человека, ибо Святой Дух не дает ведения таинств «без силы, которая по природе ищет и исследует ведение» (Св.Максим Исповедник. *Φιλοκαλία* Т.В'. Σ.150, ιοτ').

По учению святителя Григория Паламы, богословами являются, строго говоря, боговидцы, а богословие – созерцанием: «...есть и знание о Боге, знание учений о Нем и умозрение, которое мы называем богословием...» (Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1994. С.74–75). Тот, кто, не имея опыта и знания предметов веры, берется учить о них, «идя путем собственных рассуждений и пытаясь при помощи разума показать благо, лежащее выше разума, явным образом дошел до крайнего безумия...» И, помимо невежества, такой «окажется богоборцем»⁵. Кроме того, случается, что люди, не успевшие потрудиться, то есть не прошедшие очищения, встретились со святыми людьми и послушали их слов, однако затем,

«рассуждая по-своему», они отвергают того святого и заблуждаются из-за гордости⁶.

Из всего этого явствует, что богословие является в сущности плодом исцеления человека, а не умозрительной наукой. Только тот, кто очистился или хотя бы находится в процессе очищения, может быть посвящен в неизреченные таинства и великие истины, может принять откровение и затем передать полученное народу. Богословию непременно должно предшествовать исцеление, и тогда богослов в дальнейшем сможет исцелять других. Поэтому в православном святоотеческом предании богослов отождествляется с духовным отцом, духовный же отец является по преимуществу богословом, поскольку именно тот, кто испытывает божественные предметы, может наставить и духовных чад без угрозы впасть в прелесть.

Характерны следующие слова отца Иоанна Романидиса: «По преимуществу православный богослов – это тот, кому **непосредственно** знакомы некоторые из божественных энергий благодаря просвещению, или большая их часть – через видение, или же тот, кто **опосредованно** знает их через сочинения пророков, апостолов, святых, Священное Писание, труды святых отцов, постановления и деяния Вселенских и Поместных соборов. Богословом является тот, кто благодаря этому непосредственному или опосредованному знанию и созерцанию умеет с ясностью проводить различие между энергиями Божиими и тварными, в частности действиями диавола и бесов. Не имея дара различения духов, никто не может испытывать их, чтобы увидеть, является ли что-либо действием Святого Духа или же диавола и бесов.

Следовательно, богослов – это то же, что и духовный отец. Тот же, кто, следуя латинской традиции, строит свои рассуждения, чтобы добиться интеллектуального восприятия догматов веры, безусловно, не только не является духовным отцом, но и не может называться богословом в полном смысле слова. Богословие не является отвлеченной теорией или практикой, как логика, математика, астрономия или химия, но, напротив, носит характер борьбы, подобно военному делу или

медицине. Ведь первое из них – военное дело – изучает оборону и атаку на врага, устанавливая надлежащее употребление для оружия, укреплений, планы обороны и наступления, вторая же – медицина – ведет борьбу против телесных и душевных недугов ради здоровья, ища различные средства, служащие к его восстановлению.

Богослов, не знающий приемов врага и совершенства во Христе, не только не в состоянии сам сражаться с врагом ради своего совершенства, но и непригоден для наставления и лечения других. Это подобно тому как если бы военачальником считался или в самом деле был человек, не прошедший никакой подготовки, никогда не воевавший и не изучавший военное искусство, но заботящийся исключительно о том, чтобы прекрасно и величественно выглядеть на приемах и в строю. Это все равно как если бы мясник назывался бы хирургом, а место врача занимал бы человек, не знающий ни причин болезней, ни способов их лечения, ни признаков нормального состояния, к которому он должен вернуть больного»⁷.

3. Что такое лечение

Поскольку мы сказали, что христианство и богословие прежде всего и по преимуществу являются медицинской наукой, в дальнейшем следует вкратце разъяснить, что такое лечение и от чего лечит нас Православие с помощью своего богословия и богослужения.

Под лечением души понимается в первую очередь лечение и освобождение ума. Человеческое естество «заболело» с момента отпадения его от Бога, и эта болезнь заключается главным образом в пленении и падении ума. Праотеческий грех – это удаление человека от Бога, утрата божественной благодати, ведущая к ослеплению, помрачению и смерти ума. Мы с достаточной точностью можем утверждать, что «падение человека, или состояние наследственного греха, заключается: 1) в утрате умом способности функционировать правильно или функционировать вообще; 2) в более общем смешении умственной деятельности с физиологическими процессами; и 3) вследствие этого в порабощении ее гнету внешних обстоятельств. Каждый человек, оказавшись в условиях, когда его умная сила (νοερά δύναμις) не функционирует или функционирует слабо, может наблюдать разные стадии ее падения... Результатом плохого функционирования умной силы является ослабление связей между человеком и Богом и людей между собою, стремление использовать как Бога, так и падшего человека для укрепления личной свободы и счастья»⁸.

Эта утрата Божией благодати умертвила ум человека, причем все его естество оказалось больным и передало эту болезнь потомкам. Так понимается наследование греха в православном учении. Слова апостола Павла «непослушанием одного человека сделались многие грешными» (Рим.5:19) отцы толкуют не в юридическом, но... в медицинском смысле. Имеется в виду, что заболело человеческое естество. Святитель Кирилл Александрийский объясняет: «Поскольку он (Адам) впал во грех и подвергся тлению, в плотскую часть человеческой природы вторглись с тех пор наслаждения и нечистота, и

родился в наших членах их жестокий закон. Итак, естество заболело грехом из-за преслушания одного, то есть Адама; и многие оказались грешниками не потому, что они совершили преступление вместе с Адамом (ибо их тогда не было), но потому, что им свойственно его естество, подпавшее закону греха... В Адаме человеческое естество заразилось тлением из-за его преслушания, и в него проникли страсти»⁹. В другом месте тот же отец использует образ корня. Смерть напала на весь человеческий род, начиная с Адама, «подобно тому как если у растения пострадал корень, то неизбежно увянут и все его побеги»¹⁰.

Характерны также слова святителя Григория Паламы: «Ум, отступивший от Бога, уподобляется либо скотскому, либо бесовскому и, отказавшись от естественных законов, ищет себе чуждых...»¹¹.

В «обряде рождения в Боге» – святом крещении – ум человека просвещается, освобождается от плотского и диавольского рабства и соединяется с Богом. Потому крещение и зовется просвещением. Однако после этого, по причине греха, вновь наступает помрачение и омертвление ума. Из святоотеческих трудов явствует, что всякое прегрешение и всякая страсть умерщвляют ум человека.

Преподобный Иоанн Синайский пишет, что лукавые бесы преследуют цель «помрачить наш ум». В особенности блудный бес, «помрачив наш ум, сего владыку», побуждает людей «делать то, что одни только сумасшедшие делают» (Леств.15:82).

Разумеется, в другой главе мы особо скажем о том, что такое человеческий ум. Здесь же речь идет главным образом о таком предмете, как помрачение. Преподобный Максим учит, что «как для тела миром служат вещи, так для ума миром служат помышления; и как тело любодействует с телом женщины, так и ум любодействует с помышлениями о женах воображением своего тела» (Добр. Т.3. С.204). Это и есть помрачение и падение ума.

В другой связи тот же святой отец учит, что «как тело грешит делами и для пестунства своего имеет добродетели

телесные... так ум грешит страстными помыслами и для пестунства своего имеет добродетели душевные» (там же, с.189). Из этой истины явствует, что падение ума создает смущение во всем духовном организме, рождает подавленность и беспокойство и вообще заставляет человека переживать падение со всем его трагизмом. Таким образом, многие проблемы, мучающие нас, происходят от этой внутренней немощи. Вот почему психотерапевты не в состоянии оказать здесь большой помощи, так как только Христос может восстановить умерщвленный страстями ум.

Кроме того, преподобный Максим, пытаясь яснее определить, в чем заключается нечистота и, следовательно, падение ума, пишет, что эта нечистота проявляется в четырех вещах: «во-первых, в ложном знании; во-вторых, в неведении чего-либо всеобщего... в-третьих, в страстных помыслах; в-четвертых, в соизволении на грех» (там же, с.202).

Следовательно, возникает потребность в лечении ума, которое отцы называют его оживлением, или очищением.

Об очищении ума и сердца много говорится в учении Господа и святых апостолов. Господь, ссылаясь на тогдашних фарисеев, которые заботились о внешней чистоте и пренебрегали внутренней, говорит: *«Фарисей слепой! Очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их»* (Мф.23:26). Апостол Петр, выступая на апостольском соборе в Иерусалиме по вопросу о том, следовало ли христианам, из числа язычников, предварительно принимать обрезание и соблюдать ветхозаветный закон, сказал: *«И Сердцеведец Бог дал им свидетельство, даровав им Духа Святаго, как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, верую очистив сердца их»* (Деян.15:8–9). Апостол Павел советует христианам Коринфа: *«Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божию»* (2Кор.7:1). *Кровь Христова очистит совесть нашу от мертвых дел...* (Евр.9:14). Кроме того, этот же апостол в письме к своему ученику Тимофею подтверждает, что мы храним таинство веры *в чистой совести* (1Тим.3:9). А апостол Петр хорошо знает, что любовь друг к другу является плодом

чистоты сердечной, и потому советует: *«Постоянно любите друг друга от чистого сердца»* (1Пет.1:22).

Следовательно, очищение ума и сердца необходимо. Мы пишем «ума и сердца», хотя и знаем, что эти два понятия в отеческом богословии объединяются. Однако к этому мы вернемся в другой главе.

Преподобный Максим разделяет духовную жизнь на три этапа: деятельное любомудрие, естественное созерцание и мистическое богословие. Согласно исследователю трудов святого, «аскетика святого Максима, то есть учение о личном усвоении спасения, разделяется на три основные части: 1) «деятельное любомудрие», или делание; 2) «естественное созерцание», или просто созерцание; и 3) «мистическое богословие», или просто богословие. Первое очищает человека от страстей и украшает его добродетелями; второе просвещает ум истинным знанием; третье венчает человека высшим мистическим знанием, которое святой отец называет «исступлением». Эти три части представляют собою три основных этапа на пути человека к личному спасению»¹².

Конечно, нам следует заметить, что многие отцы различают в духовной жизни эти три этапа, причем под практическим любомудрием понимается очищение сердца, под естественным созерцанием – просвещение ума и под мистическим богословием – общение с Богом через созерцание.

Согласно другому подразделению, присутствующему в святоотеческих сочинениях, духовная жизнь состоит из делания и созерцания. Речь здесь идет не об ином делении, явным образом противостоящем предыдущему, но о тех же самых вещах. Ведь делание – это очищение, а созерцание – просвещение ума и общение с Богом. Делание всегда предшествует созерцанию (видению) Бога. «Ибо делание доставляет созерцание» (PG.T.36. Col.412). Точнее, делание – это телесный пост и бдение, псалмопение и молитва, молчание, которое «драгоценнее слова», «рук делание», то есть «то, что ими безропотно делается...» (Св. Илия Пресвитер. Добр. Т.3. С.422). «Созерцание же есть духовное созерцание ума, состоящее в том, что он приходит в изумление и постигает, что

было и что будет. Созерцание есть видение ума...» (Аввы Исаака Сирина слова подвижнические. Репринтное издание. М., 1993. С.263)

Разумеется, созерцание в учении преподобного Максима не является независимым от делания. «Не может быть ни безопасного делания, помимо созерцания, ни подлинного созерцания без делания. Ибо и делание должно быть разумным, и созерцание деятельным...» Конечно, святой подчеркивает, что «у более образованных созерцание предшествует деланию, а у более невежественных – делание созерцанию. Однако в обоих случаях цель бывает благою, и оба они приводят к тому же результату: очищению и спасению человека» (PG.T.90. Col.1433–1437).

Когда мы говорим об очищении души, то, конечно, подразумеваем главным образом избавление от страстей¹³ или, выражаясь точнее, преображение этих последних. Помимо всего этого, очищение – это и «обдуманное сосредоточение» человеческого бытия, приводящее к озарению ума. Итак, это не только отказ от чего-либо, но и приобретение. Чистая душа узнается по таким признакам, как «слово независтное, рвение незлобивое и рачение о славе Господа непрестанное» (Добр. Т.3. С.17). Иными словами, если речь наша завистлива, рвение порочно и любовь к Богу непостоянна, то это значит, что сердце наше еще не очистилось.

Ум – это образ Божий, который мы осквернили грехом и теперь должны очистить. Поэтому авва Дорофей советует: «Соделаем образ наш чистым, каким мы и приняли его...» (Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С.194). Мы должны выносить труд и невероятную горечь, пока не очистится «ум наш, сей яростный и сластолюбивый пес... не сделается целомудренным и любосмотрительным» (Леств.1:8). И если человек сопротивляется совершению греха и сражается против страстных помыслов, то он смиряется, сокрушается, подвизается и, «очищаясь мало-помалу скорбями подвигов, приходит в свое естественное» состояние (Авва Дорофей. Указ. соч. С.153).

Но, как бы человек ни старался, мертвый ум не может очиститься и стать живым, если не сойдет на него Дух Святой, поскольку «очистить ум только Духа Святого есть дело» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.21).

Но если при содействии божественной благодати ум очистится, то он озаряется, поскольку «очищение его есть озарение»¹⁴. И если человек сохранит свой ум после очищения, чтобы он не был осквернен грехом, то ум остается просвещающим и просвещаемым, почему и хранение его может быть названо «светородным, молниеродным, светоиспускательным и огненосным» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.195).

В общем, мы можем утверждать, что лечение человека заключается фактически в очищении ума, сердца, образа Божия, в возвращении ума к первородной и первозданной красоте. Более того, это общение с Богом. Когда ум становится храмом Духа Святого, мы говорим, что лечение было успешным. Исцеленные же – это святые Божии.

4. Способ и курс лечения

Мы уже рассмотрели, что такое христианство, каковы особенности православного богословия и что такое лечение, теперь следует рассмотреть способ и курс лечения, то есть науку православного благочестия. Наметив этот вопрос, следует, по возможности, перейти и к описанию приемов, с помощью которых достигается очищение сердца, то есть исцеление. Ведь описание высших состояний не будет иметь большого смысла, если мы не сможем осознать их и осуществить на деле.

Итак, каким же образом достигается исцеление души?

Прежде всего надо подчеркнуть факт существования **правой веры**. Мы, православные, именно потому придаем большое значение сохранению веры, что знаем: при изменении веры неизбежно меняется и лечение. Выше мы подчеркнули, что богословие следует объяснять главным образом как медицинскую науку. Ведь медицина, имея перед собою образ здорового человека, пытается с помощью различных приемов лечения привести к этому образу больного. То же самое можно сказать и о богословии. Богословие – это учение Церкви о духовном здравии, а также о пути, по которому мы, недугующие, должны следовать, чтобы исцелиться. И мы придаем величайшее значение сохранению догматов от искажений не только потому, что боимся повредить учение, но потому, что можем потерять возможность лечения и, следовательно, спасения. Таким образом, «столкновение между Паламой и Варлаамом касалось не столько содержания догмата, сколько его методологических основ. Варлаам основывался на метафизике, метафизической гносеологии и логике, Палама же – на собственном достоверном опыте и его убедительных результатах»¹⁵.

Кроме того, для исцеления души необходимо **ощущение болезни**. Когда какой-либо больной не сознает своего недуга, то не может и обратиться к врачу. Самопознание является одной из первых ступеней лечения. Преподобный Максим учит, что,

«кто познал немощь естества человеческого, тот получил опытное познание и Божией силы помогающей» и при помощи ее иное уже совершил, а другое старается совершить (Добр. Т.3. С.185). Петр Дамаскин, описывая великую ценность ночной молитвы, говорит, что нравственное делание достигается, когда человек обдумывает дневные дела, обдумывает упущения, случившиеся «в сумятице дня», «чтобы можно было ощутить ночное безмолвие и оплакать то, в чем согрешил» (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ154). Только зная свою душу, можно оплакивать ее.

Несомненно, что большинство сегодняшних христиан не знает своего духовного состояния. Мы *мертвы по преступлениям* (Еф.2:1) и не только не сознаем этого, но и убеждены, что исполнены даров Святого Духа и украшены добродетелями. К сожалению, это самодовольство, поражающее нас, уничтожает дело нашего спасения. Как может Христос обратиться к человеку, который оправдывает сам себя? Увы, мы уподобляемся фарисеям, которые во времена пришествия Господня не ощущали нужды во враче. Как может великий дар покаяния и плача развиваться в сердце, не чувствуя своего опустошения? В таком случае внутренняя жизнь не в состоянии получить развития.

С ощущением немощи должно сочетаться и «пренебрежение к себе», то есть великий дар самоуничтожения. Это свидетельствует о наличии в душе смирения, поскольку «самоуничтожение всегда сочетается со смирением души»¹⁶. Это самоуничтожение является мысленным гнетом, который, будучи наложенным на душу, «сокрушает, сжимает и выдавливает спасительное вино, которое веселит сердце человека, то есть внутреннего человека. Вино же это есть сокрушение»¹⁷. Самоуничтожение вместе со свойственным душе плачем выдавливает страсти и наполняет душу блаженной радостью. «Посему и надлежит нам всегда осуждать и укорять себя, чтобы вольным самоосуждением загладить невольные грехи» (Леств.25:55).

Однако одного только ощущения немощи недостаточно. Непременно требуется и **врач-целитель**, и этим врачом является священник, духовный отец, который прежде сам

исцелился или, по крайней мере, старается исцелиться от своих собственных немощей, а теперь лечит и своих духовных чад. Выше мы сказали, что духовный отец должен быть богословом и, наоборот, богослов – духовным отцом. В самом деле, сюда относятся слова: *«Врач! исцели самого себя»* (Лк.4:23). Тот, кто преодолел козни дьявола, может дать верные наставления и своим духовным чадам. Тот, кто познал великое сокровище, которое называется духовным здоровьем, может помочь исцелиться другим. Тот, кто обрел собственный ум, может помочь и другим обрести его. *«Врач – ум, себя утравчавший, и тем, чем сам утравчивался, других врачующий»* (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.303).

Многие современные христиане считают священников посланниками Всевышнего и церковными служащими, которые полезны для разных канцелярских работ, совершают, когда требуется, различные таинства или божественную литургию и таким образом могут... удовлетворить их душевные потребности или... исполнить то, что полагается по традиции. Они принимают их за магов, совершающих магические обряды! Однако мы знаем, что благодать Божия передается не магическим и не механическим, но мистическим путем. Конечно, и недостойный священник совершает таинство, однако он не может врачевать. Ведь одно дело – отпущение грехов, а другое – исцеление. Большинство христиан довольствуется формальной исповедью, формальным присутствием на божественной литургии или даже формальным причащением святых тайн, и ничего больше. Они не приступают к лечению души. Однако священники, духовные отцы, не просто совершают таинства, но исцеляют людей. Они точно знают и указывают своим духовным чадам путь к исцелению от страстей, показывают людям, как те могут избавиться от плена, а их ум – от рабства.

Так смотрят на духовное отцовство святые отцы. Пастырь является и врачом. *«Врач духовный тот, кто стяжал и тело, и душу, свободные от всякого недуга, и уже не требует никакого врачевства от других»* (Леств. Сл. к паст. 1:3). Слова преподобного Иоанна Синайского о том, что следует делать

священнику, чтобы быть врачом, чрезвычайно характерны. Я приведу их здесь: «Стяжи и ты, о досточудный муж, пластыри, порошки, глазные примочки, пития, губки и при сем небрежливость, орудия для кровопускания и прижигания, мази, усыпительные зелия, ножи, перевязки. Если мы не имеем сих припасов, то как покажем врачебное искусство? Никак не можем, а между тем мзда врачам дается не за слова, а за дело.

Пластырь есть врачество на страсти видимые, или телесные, а приемы лекарства внутрь – врачество противу страстей внутренних и очищение от невидимой скверны.

Порошок есть уязвляющее бесчестие, врачующее гнилость возношения. Глазная примочка есть очищение душевного ока, или ума, смутившегося от движения гнева.

Питие врачебное есть выговор огорчающий, но скоро врачующий болезнь.

Кровопускание есть скорое извлечение скрытого гноя. Кровопускание есть сильное и жестокое нападение на недугующих для их спасения.

Под губкою разумеются кроткие, тихие и мягкие слова, которыми врач как бы оттирает больного после кровопускания или резания.

Прижигание есть определенное наказание, или епитимия, для покаяния человеколюбиво назначаемая на время; а мазь есть предлагаемое больному или приятное слово, или небольшое телесное утешение.

Усыпительное зелие – значит принять на себя бремя послушника и чрез его повиновение подать ему спокойствие, сон бессонный, святую слепоту, чтобы он не видел своих добродетелей.

Перевязки означают расслабляемых и ослабленных тщеславием утверждать и укреплять терпением до самой смерти.

Наконец, нож есть определение и приговор об отсечении от общества члена, умершего душою и согнившего, чтобы он не передал другим своей заразы.

Блаженна у врачей небрежливость, а в наставниках бесстрашие; ибо те без отвращения смело приступают к

врачеванию всякой смердящей раны, а сии могут воскресить всякую умершую душу» (Леств. Сл. к паст. 2:1–11).

Отец Иоанн Романидис пишет: «Успешное повторение подтвержденного опытом, каковым в медицинской и отеческой науках служит лечение, является истиной для каждой науки. И подобно тому как невозможно представить в роли врача человека, который не лечит и не умеет этого делать, несообразно считаться богословом тому, кто не находится хотя бы в состоянии просвещения, не знает ни того, что такое просвещение и обожение, ни как достичь этих состояний, и, следовательно, не лечит»¹⁸.

Кроме того, он пишет: «Предполагается, что лучшими врачевателями, ведущими больных через эти стадии лечения, являются епископы и пресвитеры, причем первые из них обычно происходят из монахов. Но теперь, после почти полувековой разрушительной новогреческой пропаганды против исихазма, таких клириков мало. Такой клир, каким описывает его Дионисий Ареопагит, почти совершенно исчез»¹⁹.

Священник-врачеватель предлагает своим духовным чадам и определенное **православное лечение** – путь православного благочестия. Вот почему ниже мы намерены обратиться к этому пункту, чтобы описать метод, которому под руководством духовного отца должен следовать больной, чтобы достичь своего духовного исцеления.

Прежде всего мы должны обратить внимание на **подвижничество**. «Продолжительный подвиг воздержания и любви, при терпении и безмолвии, истребляет надлежащую страсть» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.303). Преподобный Никита Стифат, ученик преподобного Симеона Нового Богослова, описывает такое подвижничество. У человека пять чувств, потому и подвигов пять: бдение, богомыслие, молитва, воздержание и безмолвие (ἡσυχία). Подвизающийся должен подчинить свои пять чувств этим пяти подвигам, то есть зрение – бдению, слух – богомыслию, обоняние – молитве, вкус – воздержанию, а осязание – безмолвию. Когда он достигнет такого подчинения, то «скорее очистит ум свой и, утончив его

ими, соделает его бесстрастным и зрительным» (Добр. Т.5. С.108).

В общем, можно сказать, что подвиг – это применение к жизни закона Божия, хранение заповедей Божиих. Усилия, которые мы прилагаем, чтобы человеческая воля подчинилась Божией и была изменена ею, называются подвигом. Из учения святых отцов нам хорошо известно, что все Евангелие представляет собою «заповеди спасения». Каждое слово, содержащееся в Писании, является заповедью Божией, которую должны соблюдать люди, стремящиеся к спасению. Это четко видно в заповедях-блаженствах (Мф.5:1–12).

Заповедь *«блаженны нищие духом»* дана Господом для того, чтобы мы ощущали свою духовную нищету, то есть переживали свое ничтожество. Господня заповедь *«блаженны плачущие»* дана, чтобы мы плакали о живущих в нас страстях, о своем запустении. Господня заповедь *«блаженны алчущие и жаждущие правды»* дана, чтобы мы алкали и жаждали общения с Богом. Заповедь *«блаженны чистые сердцем»* дана Христом, чтобы мы очистили сердце. Когда Он говорит *«блаженны»*, это равняется призыву стать нищими, плачущими, жаждущими правды и так далее.

Таким образом, Христовыми заповедями являются непрестанная молитва, участие в божественной литургии, трезвение, то есть внимание ума, чистота сердца и так далее. *«...Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра»* (Рим.7:12). Евангелист Иоанн, ученик любви, подчеркивает для христиан: *«А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «Я познал Его », но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем»* (1Ин.2:3–5). Тот же евангелист уверенно подчеркивает: *«Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его»* (1Ин.5:3).

«Такова цель нашей иерархии: насколько это достижимо, уподобиться Богу нашему и соединиться с Ним. А этого, как учат божественные речения, мы, по словам святителя Дионисия Ареопагита, достигнем только любовью к досточтимейшим

заповедям и священнослужениями» (PG.T.3. Col.592A). Святитель Григорий Палама учит, что познание сущего достигается деланием добродетелей. И, задавая вопрос, в чем цель делания добродетелей, отвечает: «Единение с Богом и уподобление Ему» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.260). Делание добродетелей соединяется с исполнением заповедей. Кроме того, святой исихаст указывает, что любовь к Богу «достигается лишь через святое делание божественных заповедей» (там же, с.260–261).

Теперь мне хотелось бы привести некоторые высказывания отцов, свидетельствующие о значении заповедей Божиих.

«Цель заповедей Спасителя та, чтобы освободить ум от невоздержания и ненависти» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.221).

«Заповеди Божий выше всех сокровищ мира. Кто стяжал их, тот внутри себя обретает Бога» (Исаак Сирин. Указ.соч. С.293).

«Соблюдение заповедей рождает бесстрастие; бесстрастие же души блюдет ведение» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.298).

Послушание заповедям Божиим – это «воскресение мертвых» (Добр. Т.3. С.298).

Преподобный Григорий Синаит, описывая два основных способа, в которых обретается действие Духа, тайно получаемое нами в святом крещении, считает исполнение заповедей одним из них. «И, поскольку мы исполняем заповеди, постольку оно яснее являет в нас свое сияние» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ67,3).

Из всего этого явствует необходимость подвига для исцеления и воскресения души. Подвиг же этот, как мы сказали, заключается в первую очередь в соблюдении заповедей Христа Спасителя.

Важнейшими заповедями, образующими наше духовное врачевание, являются, как говорится и в тропарях, которые мы поем в церкви, «пост, бдение, молитва».

Если милостыня исцеляет раздражительную часть души, а молитва очищает ум, то «**пост** иссушает похоть» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.173), так что вся душа исцеленною приносится Богу. Кроме того, пост смиряет и самое тело:

«недостаток хлеба заставляет таять тело монаха»²⁰. Однако чрезмерный пост не только ослабляет тело, но и «соделывает созерцательную часть души унылою и несловолюбивою» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.31).

Характерны слова преподобного Иоанна Синайского о посте: «Пост есть насилие естества, отвержение всего, что услаждает вкус, погашение телесного разжжения, истребление лукавых помышлений, освобождение от скверных сновидений, чистота молитвы, светило души, хранение ума, истребление сердечной бесчувственности, дверь умиления, воздыхание смиренное, радостное сокрушение, удержание многословия, причина безмолвия, страж послушания, облегчение сна, здравие тела, виновник бесстрастия, разрешение грехов, врата рая и небесное наслаждение» (Леств.14:33).

Эти слова Лествичника, с одной стороны, показывают область, сферу действия поста, а с другой – являют плоды, которые он приносит подвижающейся душе. Очень важно упомянуть о том, что если человек начнет каяться, то сам собою станет и поститься. Это означает, что пост является спутником молитвы и покаяния.

Конечно, пост – это средство, а не цель, это «орудие, благоустрояющее хотящих к целомудрию» (св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.32), однако без него человеку практически невозможно победить страсти и достичь бесстрастия. Поэтому слова Лествичника вполне ясны. Подобно тому как евреи освободились от фараона и отпраздновали пасху, поскольку ели горькое зелие и опресноки, мы освободимся от мысленного фараона при помощи поста и смирения. «Не обманывайся: ты не можешь освободиться от мысленного фараона, ни узреть горней пасхи, если не будешь вкушать горького зелия и опресноков. Горькое зелие есть понуждение и терпение поста, а опресноки – ненадмевающееся мудрование» (Леств.14:32).

Необходимо соблюдать посты, установленные Церковью, и подвизаться ради того, чтобы не во всем потворствовать требованиям плоти.

Помимо поста, существует и другое средство врачевания: **бдение**. Благодаря бдению, которое тоже представляет собою аскетический метод лечения, человек очищается и исцеляется от страстей. Господь научил нас образу ночной молитвы. Сам Он проводил целые ночи на горе. *И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один* (Мф.14:23).

Святые отцы засвидетельствовали своей жизнью благотворное влияние молитвы. Преподобный Исаак в своих подвижнических словах пишет, что «если монах с рассудительностью пребывает в бдении, то не смотри на него, как на плотноносца. Ибо подлинно это дело ангельского чина... Душа, трудящаяся над тем, чтобы пребывать в сем бдении и благоприлично живущая, будет иметь херувимские очи, чтобы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище» (Исаак Сирий. Указ.соч. С.357).

Преподобный Иоанн Синайский со всей своею тщательностью описывает образ бдительного монаха и пользу, приносимую бдением: «Бодрственное око очищает ум, а долгий сон ожесточает душу. Бодрый инок – враг блуда, сонливый же – друг ему. Бдение есть погашение плотских разжжений, избавление от сновидений, исполнение очей слезами, умягчение сердца, хранение помыслов, лучшее горнило для сварения принятой пищи, укрощение злых духов, обуздание языка, прогнание мечтаний. Бдительный инок есть ловец помыслов, могущий удобно их усматривать и уловлять в тишине ночи» (Леств.20:6).

Вместе с бдением выступает и **молитва**. Это великолепный способ лечения душевных болезней, ибо через молитву в душу человека входит великая благодать. Об умной молитве и о том, каким правилам надо следовать для освобождения ума и созерцания Бога, будет сказано в главе «Безмолвие как метод лечения». Дело здесь в том, что мы считаем умную молитву важнейшим средством для спасения человека.

Кроме того, существуют и другие целебные средства для врачевания каждой из страстей души. Однако о них мы

расскажем подробно в одной из последующих глав, озаглавленной «Православное учение о страстях».

Возможно, кто-нибудь скажет, что все эти целебные средства, то есть глазные примочки, лечащие око сердца (см.: Откр.3:18), могут использоваться только монахами. Это не совсем так. Все мы, даже и живущие в миру, можем жить по заповедям Христовым. Молитва, покаяние, плач, сокрушение, пост, бдение и так далее заповеданы нам Христом, и это значит, что все могут следовать им. Христос не назвал таких вещей, которые были бы невозможными для человека. Святитель Григорий Палама, говоря о чистоте сердца, подчеркивает, что «и живущим в браке возможно отвечать этой чистоте, однако с гораздо большим трудом» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.97, Στ.20–22.). Безусловно, каждый может устроить евангельскую жизнь применительно к себе.

Кроме того, само существование епископата и божественной литургии означает, что спасение возможно. Для чего еще Церковь существует и функционирует? Итак, каждый человек может жить по заповедям Христовым. В святоотеческих творениях приведены такие случаи. Отцы, уже сумевшие исцелиться, приобрели дар рассуждения и советовали каждому человеку найти свой путь, то есть, по существу, путь православного предания.

В этом отношении очень показательна фигура Иоанна Лествичника. Он упоминает, что видел некоего неразумного врача, который уничижил сокрушенного и смиренного больного и тем довел его до отчаяния. В то же время он видел и «искусного» духовного врача, который «надменное сердце резал уничижением, и извлек из него весь смрадный гной». Кроме того, он говорит, что видел, как «один и тот же недужный иногда для очищения своей нечистоты пил лекарство послушания», а в другое время лечил заболевшее душевное око безмолвием и молчанием (Леств.26:27). Из этого явственно видно, что один и тот же больной иногда нуждается в послушании, а иногда – в безмолвии и молчании. Соответствующие лекарства следует давать в соответствующее время.

Тот же святой, будучи опытным духовником, указывает, что лекарство для одного человека может оказаться ядом для другого. «Что иногда бывает врачевством для одного, для другого бывает отравой; и иногда одно и то же одному и тому же бывает врачевством, когда преподается в приличное время, не вовремя же бывает отравой» (Леств.26:26).

Поэтому мы вновь должны подчеркнуть, что, для того чтобы определить порядок приема лекарства и соответствующий курс лечения, непременно требуется православный целитель, обладающий даром рассуждения, – врач-духовник.

Далее мне хотелось бы привести несколько высказываний святых старцев из Отечника, из которых явственно следует, что в подвижничестве существует большое разнообразие, дающее широкие возможности для его осуществления.

Некто спросил святого Антония: «Что мне нужно соблюдать, чтобы угодить Богу?» И старец ответил: «Куда бы ты ни ходил, всегда имей Бога пред своими очами; что бы ты ни делал, имей на это основание в божественном Писании, и в каком бы месте ни находился, не скоро уходи оттуда. Соблюдай сии три заповеди, и спасешься» (Древний патерик, изложенный по главам. М, 1997. Репринтное воспроизведение издания 1891 г. С.11).

Некий отец спросил авву Нисфероя: «Какое доброе дело могу я сотворить?» И тот ответил: «Не все ли дела равны? Писание говорит, что Авраам был страннолюбивым, и Бог был с ним; Илия любил уединение, и Бог был с ним; Давид же был смиренным, и Бог был с ним. Итак, что бы ни захотела сделать по Боге душа твоя, так поступай и храни сердце твое» (Γερωντικόν. Σ.80, β').

Иосиф Фивейский говорит, что «три вещи честны перед лицом Господним». Первое – когда человек болен и принимает немощ с благодарностью; второе – когда делает свои дела в чистоте перед Господом; третье – когда подчиняется духовному отцу и отвергает все свои желания. Последний заслуживает большего венца. «Я же, – добавляет старец, – выбрал болезнь» (там же, Σ.57).

Кроме того, авва Пимен сказал, что если в одном месте находятся три человека, причем один должным образом безмолвствует, второй, будучи больным, благодарит Бога, а третий служит им в чистоте помыслов, то «все трое делают одно дело» (Γερωντικός. Σ.88, κθ').

Из всех этих примеров явствует, что подвиг у всех людей общий, но способ его осуществления различен. Все должны соблюдать слово Божие – заповеди Божии, все должны заботиться о чистоте сердца, где бы они ни трудились. Тем не менее осуществить все это можно по-разному, и выбор здесь остается за духовным отцом.

Разумеется, может показаться упущением, что я, говоря о курсе лечения, не отнес к нему и святое причащение. Однако необходимо должным образом подчеркнуть, что мы считаем божественную евхаристию, причащение тела и крови Христовых необходимыми для человека. Господь лаконично указал: *«Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни»* (Ин.6:53). Однако известно, что святому причащению предшествуют очищение и подготовка. И если ему не предшествовало то лечение, о котором говорится здесь, то принятие тела и крови Христовых бывает «в суд и во осуждение». Экклезиологию и эсхатологию невозможно себе представить без курса лечения. Итак, мы не принижаем божественную евхаристию, но, напротив, превозносим этот великий дар, выделяя значение подвига и исцеления. Кроме того, цель написанного заключается главным образом в том, чтобы указать верный путь, оканчивающийся у святого престола, так что святое причащение становится светом и жизнью.

Мне кажется, из немногих сказанных слов с полной очевидностью явствует, что христианство представляет собою медицинскую науку. Оно лечит больного человека, причем болезнь этого человека коренится в уме. Церковь с помощью своего учения, богослужения, аскезы, таинств освобождает ум, делая его храмом Духа Святого. Это лечение, испытанное и подтвержденное всеми святыми, есть единственный путь, ведущий к Богу. Мне представляется, что утрата предания

проявляется главным образом в утрате методов врачевания и подлинных врачевателей. Возвращение к православному преданию – это, по существу, возвращение к двум указанным основам.

Православный врачеватель

До сих пор мы излагали ту истину, что христианство является, по существу, медицинской, врачебной наукой, которая занимается духовным врачеванием человека. Но для правильного применения медицинской науки требуется хороший врач, то же самое относится и к духовной медицине. Необходим хороший врач. Это епископ и священник.

Как мы уже заметили, сейчас люди видят в священнике некоего чиновника, благодаря которому могут причаститься непорочных тайн, и воспринимают его как уполномоченного Бога, которому можно исповедовать грехи, чтобы получить духовное облегчение, или же – как Его служителя, который призван молиться Богу, чтобы их труды получили благословение, и так далее. Разумеется, невозможно отрицать, что священник занимается и этим. Но часто отмечается, что народ смотрит на священника скорее как на... мага (да простится мне это выражение!). Дело в том, что богослужбная жизнь, если наблюдать ее в отрыве от лечения, скорее напоминает магию.

Однако мы снова повторяем, что священник в первую очередь является духовным врачом, лечащим человеческие немощи. Богослужение же и таинства должны быть включены в процесс лечения.

Уже в роли принимающего исповедь священник является главным образом врачевателем. Таинство исповеди не сводится к обычному отпущению грехов по западному образцу, как если бы Бог был разгневан и требовал умиловивления. Это нечто большее, и оно включается в процесс лечения. Существует немало христиан, которые исповедуются много лет, однако не исцеляются от своих духовных недугов. К этому приводит невежество, присущее как народу, так и пастырям.

Епископ или священник, принимающие исповедь, суть начальники народа, которые выводят его из Египта в землю обетованную, подобно Моисею. Такое руководство требует труда и пота, лишений и волнения. Это, по существу,

медицинская служба, и святые отцы очень настаивают на этой истине. В качестве примера можно сослаться на преподобного Иоанна Лествичника, который советует: «Когда хотим выйти из Египта и бежать от фараона, то... имеем необходимую нужду в... ходатае к Богу и по Боге, который, стоя посреди деяния и видения, воздевал бы за нас руки к Богу, чтобы наставляемые им перешли море грехов и победили Амалика страстей». Далее богоносный святой отмечает, что «прельстились те, которые, возложив упование на самих себя, сочли, что не имеют нужды ни в каком путеводителе» (Леств.1:7). Между тем мы знаем из ветхозаветного повествования, что пришлось вынести Моисею и как наставлял он жестоковыйный народ.

Этот духовный Моисей является врачом, мы же все – больные, имеющие нужду в исцелении и враче.

Преподобный Симеон Новый Богослов, обращаясь к монахам, ясно показывает эту истину. Как нам известно из православного предания, монастыри являются по преимуществу лечебницами. Еще лучше было бы назвать их медицинскими школами. В них мы лечимся, будучи больными, а в дальнейшем изучаем образ и приемы лечения. Вот почему из этих монастырей, служащих медицинскими школами, древняя Церковь брала священников, которых можно было назначить на пост епископа.

Итак, обращаясь к монахам, преподобный не останавливается перед тем, чтобы сказать: «Все мы являемся нищими и нуждающимися...». В дальнейшем он говорит, что все находящиеся в келлиях суть увечные и одержимые различными болезнями и поэтому они заняты только одним: день и ночь взывают к Целителю душ и телес, чтобы Он исцелил их раненные сердца и дал душевное здоровье. Святой пишет: «Будучи не только нищими и нагими, но и увечными, мы, жалко лежащие, а иные и ходящие в своих келлиях, словно в различных приютах и богадельнях, вопием, плачем, рыдаем и призываем Целителя душ и телес. Таковы, конечно, те из нас, кто ощутил боль увечий или страстей, ибо есть и некоторые как бы безумные, ничего не знающие ни о своей болезни, ни о том, что одержимы какой-либо страстью. Мы призываем Целителя,

чтобы Он, придя, исцелил изувеченные сердца и дал здоровье нашим душам, лежащим на ложе греха и смерти, поскольку все мы, по слову божественного апостола, согрешили и все нуждаемся в Его милости и благодати» (SC. Vol.129. P.174).

Мы поместили здесь весь этот текст, поскольку в нем хорошо видна миссия монашества и Церкви, равно как и задача пастырей. Это преимущественно труд целителя. Все мы больные, лежащие на одре греха и смерти. Те же, кто не чувствует этой истины, суть «безумные». Итак, безумны те христиане, которые не приходят в церковь, чтобы исцелиться, или вообще считают себя здоровыми.

Согласно словам Симеона Нового Богослова, священник – это врач. Человек приходит «к духовному врачу больным, снедаемым страстью, со смущением во всем своем уме...» (там же, р.14) «Ученый лекарь», «человеколюбивый и сострадательный врач, понимает немощь брата, воспаление страсти и ее бремя, видит, что больной всецело становится добычею смерти». В дальнейшем преподобный описывает, каким путем приходит недугующий и каким образом лечит его духовный и ученый врач (SC. Vol.129. P.140).

Выше мы использовали два основных образа, характеризующих труд пастыря: это Моисей, руководствующий своих духовных чад и в то же время ученый и сострадательный врач. Эти два качества преподобный Симеон описывает в одном стихотворении, рассказывая о том, как духовный отец, его «личный» Моисей, лечил его самого. Свою жизнь автор сравнивает с путем израильского народа под руководством Моисея. Он пишет: Меня, бездомного раба, он увидал, спустившись,

И говорит: «Ко мне, дитя! Со мной пойдешь ты к Богу!»

Автор потребовал от своего Моисея «доказательств», что тот действительно способен привести его к Богу.

Ко мне он ближе подошел, и заключил в объятья,
И вновь меня поцеловал святым своим лобзаньем;
А сам притом благоухал дыханьем жизни вечной.
И я поверил, полюбил, идти за ним решился
И пожелал служить ему, и никому иному.

Меня он за руку держал, сам шел передо мною,
И так мы двинулись вперед, отправились в дорогу.

После долгого пути, на протяжении которого преподобному Симеону удалось по молитвам своего духовного отца противостоять рабству страстей и избавиться от него, он просит своего старца:

Пойдем со мною, господин, тебя я не оставлю
И твой завет не преступлю, но выполню всецело^{*}

Но, чтобы стать православным врачом и лечить духовные немощи своих духовных чад, необходимо предварительно исцелиться самому, насколько это возможно, необходимо «стоять между деланием и созерцанием». Как может лечить тот, кто прежде не исцелился сам и даже не вкусил начатков лечения? Поэтому преподобный Симеон обвиняет тех, которые считают себя духовниками, не приняв вначале Святого Духа, или тех, кто рвется принимать «чужие помыслы», дерзая брать в свои руки игуменскую власть и «множеством способов бесстыдно стремясь к митрополиям и епископиям, чтобы пасти народ Господень», при этом не успев узреть Жениха «внутри чертога брачного» и сделаться «сынами света и сынами дня» (SC. Vol.129. P.116–118).

Святителю Григорию Богослову принадлежат следующие классические слова: «Надобно прежде самому очиститься, потом уже очищать; умудриться, потом умудрять; стать светом, потом просвещать; приблизиться к Богу, потом приводить к Нему других; освятиться, потом освящать» (Свт. Григорий Богослов. Т.1. С.50).

В своих знаменитых словах о священстве Иоанн Златоуст, прозванный ученым во священстве, оправдывая свой отказ сделаться епископом, пишет: «Я знаю свою душу немощную и слабую; знаю важность этого служения и великую трудность этого дела» (Твор. св. Иоанна Златоуста. СПб., 1898. Т.1. Ч.2. С.429).

В беседе с Василием автор убеждает того не сомневаться в своих словах, то есть в том, что он, любя Христа, боится оскорбить Его принятием духовного служения, поскольку «душевная немощь делает меня непригодным для этого

служения» (там же, с.418). Обладая великой чистотою помыслов и ощущений, он чувствовал, что душевная немощь делает его непригодным для этого служения. Ведь и в самом деле, как будет показано ниже, неизлеченные страсти не позволяют священнику помочь в исцелении его духовных чад.

Если же целитель прежде не исцелился сам, то он «ничтожен». Люди мирские «берут ничтожных людей и поставляют их над теми делами...» (там же, с.438)

Все, что было сказано, служит подтверждением той великой истины, что священники, желающие лечить недуги людей, должны прежде сами исцелиться от этих недугов или по меньшей мере начать такое лечение и успеть уже почувствовать его ценность и силу.

В этих рамках следует разместить все, что будет сказано далее. Необходимо сразу заметить, что мы не собираемся специально рассматривать вопрос о священстве и священниках. Цель наша заключается не в том, чтобы рассказать о значимости и величии священства, но в том, чтобы рассмотреть это великое и ответственное звание с определенной точки зрения, а именно как медицинскую науку, которая занимается главным образом лечением человеческих немощей. И если в некоторых местах может создаться впечатление, что мы стараемся подчеркнуть ценность священства, то делается это исключительно для того, чтобы взглянуть на него с той стороны, которая нас по преимуществу интересует.

1. Условия избрания для служения священников-врачевателей

Исцеление болящих христиан совершается Духом Святым и вообще благодатию Троидного Бога. Священник – служитель этого исцеления. Вся церковная организация является богочеловеческой. Ведь благодать Божия таинственно действует через священника, и сам он по опыту знает это таинственное действие Божией благодати.

Достоинство священства

Достоинство священства велико. Святитель Иоанн Златоуст пишет, что «священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному... потому что ни человек, ни ангел, ни архангел и ни другая какая-либо сотворенная сила, но сам Утешитель учредил» его (там же, 424–425).

«Служение честного священства... превосходит всякое псалмопение и молитву» и настолько же отличается от всех прочих служений, насколько солнце разнится от звезд. И это потому, что в таинстве божественной евхаристии мы приносим в жертву Самого Единородного, закланного за наши прегрешения (Добр. Т.3. С.397). Когда кто-либо достойно совершает «божественное, всечестное и страшное священнодействие», то получает пользу «паче всякого другого делания и созерцания» (там же).

Достоинство священства, имеющего власть приносить в жертву «теляца упитанного», связано с тем, что оно оказывает человеку главную помощь в его пути от образа к подобию Божью, препровождая его к обожению. В сущности, это и есть исцеление человека или, лучше сказать, свидетельство его исцеления.

Отцы, сравнивая священство со множеством других дел, ставят его выше них, ибо иные человеческие власти помогают человеку разобраться с земными делами, священство же направляет его к обожению. Вот почему «священство выше

самого царства», ибо оно «устраивает божественные дела, царство же – земные»²¹.

Конечно, священство пастырей – это, как мы уже подчеркнули, главным образом священство Христово. На священниках лежит эта благодать, и именно потому они имеют силу отпускать грехи и исцелять человеческие души.

Это немного следовало сказать о достоинстве священства, поскольку в данной главе мы не ставили себе цели специально останавливаться на важности этого служения.

Призвание и рукоположение апостолов

Господь призывает людей, пригодных для этого дела, и дает им Свое священство. Таким образом, первыми епископами были апостолы. Господь призвал их к апостольскому званию, находился вместе с ними целых три года, в дальнейшем же дал им Святого Духа, чтобы они могли прощать грехи, и послал их проповедовать «всем народам» и наставлять людей. Он сделал их евангельскими рыбаками и проповедниками. Именно это избрание и миссия сделали их апостолами. В Священном Писании нет свидетельств о том, чтобы Господь воспользовался специальным обрядом для передачи апостолам священнического служения. Однако мы можем заметить, что «Господь, Сам будучи основателем таинств, не был связан ими, но мог осуществить ту цель, ради которой они существуют, простым изъявлением Своей воли»²². Во всяком случае, несомненно то, что призвание двенадцати апостолов Христом, явление Его им по воскресении, дар прощать грехи и нисхождение Утешителя в день Пятидесятницы сделали их пастырями народа Божия.

Тем не менее у нас есть и случай апостола Павла, который не был учеником Христа при Его земной жизни. Однако и он был призван в апостольское звание. Сам он считает себя апостолом Иисуса Христа: *«Павел, апостол Иисуса Христа по повелению Бога, Спасителя нашего, и Господа Иисуса Христа...»* (1Тим.1:1). Более того, он пишет также: *«Но я думаю, что у меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов»* (2Кор.11:5). В другом месте тот же апостол пишет: *«Благодарю*

давшего мне силу Христа Иисуса, Господа нашего, что Он признал меня верным, определив на служение...» (1Тим.1:12). Апостол уверен, что является свидетелем воскресения Христова, поскольку видел Христа, направляясь в Дамаск. Поэтому, описывая явления воскресшего Христа, он осмеливается утверждать: *«...а после всех явился и мне, как некоему извергу» (1Кор.15:8),* причисляя себя к свидетелям воскресения.

Явление апостолу Павлу Христа и призвание его в апостольское звание стало апостольским рукоположением. И ему Христос также дал Свое священство.

Профессор Иоанн Романидис пишет: *«У апостола Павла приходские пророки (1Кор.14:29) вместе с апостолами (1Кор.15:5–8) являются людьми, достигшими обожения, то есть лицезрения Христа в славе Святой Троицы. Павел ясно выделяет это, когда пишет о тайне Христовой, что она не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым (Еф.3:5).* В этом контексте надлежит объяснять высказывание *«славится ли один член, с ним радуются все члены» (1Кор.12:26),* которым вводится перечисление членов тела Христова. Ведь прославленным членом является обоженный, достигший обожения, которого Бог сделал пророком. Поэтому, перечисляя члены тела Христова, Павел начинает с апостолов и пророков во главе и завершает имеющими разные языки (1Кор.12:28), что было одним из видов богослужения (Еф.5:19–20). Согласно апостолу Павлу, пророчествующий должен заниматься толкованием Ветхого Завета (Новый считался не требующим толкования) на основе опыта умной молитвы, которая зовется «разными языками», в то время как пророк – это достигший обожения. Это в точности соответствует позднему различию, которое святые отцы проводили между богословствующим и богословом. Все, от апостола до пророчествующего и толкующего, имели в сердце разные языки, то есть различные виды умного служения Святого Духа, будучи поэтому богоизбранными членами тела Христова и храмами Духа Святого. В качестве богоизбранных они отделяются от

простолюдинов (1Кор.14:16), не принявших еще дара посещения Святого Духа, который бы совершал в их сердцах непрестанную молитву, и, следовательно, не сделавшихся Его храмами. По-видимому, это были люди, крещенные водою во оставление грехов, но не крещенные Духом, то есть не помазанные. Вероятно, таинство миропомазания совершалось как подтверждение нашествия на молящегося Святого Духа, почему оно и называется по-латыни *confir-matio*.

Во всяком случае, обоженные апостолы и пророки и просвещенные учителя, имевшие *силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки* (1Кор.12:28), по-видимому, составляли помазанный клир и царственное священство, как это явствует из последования святого мира. Простолюдинами, по свидетельству отцов, являются миряне. Слова *«иных Бог поставил в Церкви»* (1Кор.12:28) ясно указывают на то, что посещение Святого Духа происходило через обожение апостолов и пророков и просвещение прочих, а не через специальный обряд»²³.

Главное условие рукоположения

Несомненно, что апостолы передали священство Христово через определенное таинство, именуемое таинством священства, Церковь же установила и канонические условия, необходимые для того, чтобы человек принял эту великую благодать и исполнял это высочайшее служение.

Одним из рукоположений такого рода является рукоположение диаконов в первой Иерусалимской Церкви. После избрания семи диаконов, повествует книга Деяний, *их поставили перед апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки* (Деян.6:6). Здесь налицо возложение рук и молитва. Иоанн Златоуст, разбирая этот отрывок, пишет, что апостол «не объясняет, каким образом, но просто говорит, что они были рукоположены молитвою, потому что так совершается рукоположение. Возлагается рука на человека, но все совершает Бог» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ.соч. Т.9. Кн.1. С.138).

В данном случае необходимо отметить, что эти люди, избранные из множества христиан первой Церкви, обладали

несколькими качествами, главным из которых было наличие Духа Святого. В связи с избранием Стефана Деяния апостолов говорят, что *избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святого* (Деян.6:5). Таким образом, он не принял Святого Духа лишь в момент рукоположения, но уже имел Его благодать.

Объясняя это место, Иоанн Златоуст замечает, что Стефан имел благодать Святого Духа «с купели», с момента святого крещения. Однако «не довольно одной благодати, но нужно еще рукоположение, которое умножало (дары) Духа» (там же, с.143). Кроме того, он отмечает, что Стефан принял бóльшую благодать, нежели остальные дьяконы: «Хотя рукоположение было общее, но он, однако, получил бóльшую благодать» (там же). Это принятие большей благодати связано с величайшей чистотой Стефана и с тем, что Святой Дух уже пребывал в нем.

Отсюда, несомненно, явствует, что кандидаты на принятие великого священнического служения не просто ожидали дня рукоположения, чтобы принять Святого Духа, но должны были иметь его ранее.

Церковь придает этому большое значение, что видно и из так называемых пастырских посланий апостола Павла. Великий апостол пишет Тимофею: «...приводя на память нелицемерную веру твою, которая прежде обитала в бабке твоей Лоиде и матери твоей Евнике; уверен, что она и в тебе» (2Тим.1:5). Между тем мы Хорошо знаем, что вера – это не отвлеченное учение, но «сознание и видение сердца», жизнь Духа Святого в нашей душе.

Апостол пишет своему ученику Тимофею, которого сам поставил епископом: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим.4:14). И в другом месте: «Преподаю тебе, сын мой Тимофей, согласно с бывшими о тебе пророчествами, такое завещание» (1Тим.1:18). Святой Феофилакт объясняет: «Звание учительское и священническое, будучи великим, нуждается в указании Божиим, чтобы принять это звание достойному. Поэтому в древности по пророчеству избирались священники, то есть по внушению Святого Духа»

(Блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского, толков. на послан. св. ап. Павла. М., 1993 С.489).

Для выдвижения кандидатов на великое звание священников и епископов требуется большая подготовка и соблюдение многих условий. Апостол Павел настаивает, чтобы, если кто непорочен (Тит.1:6), такого призывали стать пресвитером или епископом. Потому он и советует: *«Не из новообращенных»* (1Тим.3:6). Не из новообращенных, потому что, как мы увидим ниже, необходимо прежде приобрести духовный опыт, подтвердить царственное достоинство святым крещением, очиститься и потом уже приступить к рукоположению.

Святитель Иоанн Златоуст пишет, что такой человек должен обладать особым вниманием и духовной силой и происходить из пустынников. Ведь если даже пустынники, «чуждые городу, рынку и их делам», не всегда обладают безусловным дерзновением, то сколь большей силой и способностями должен обладать священник, чтобы суметь «освободить душу от всякой скверны и в целостности соблюсти духовную красоту». Поэтому он и уверяет, что от священнослужителей, живущих в миру, требуется бóльшая чистота, нежели от монахов²⁴.

О том, сколь необходимо сохранить чистоту священства, мы поговорим в другом разделе. Здесь же для меня гораздо важнее обратить внимание на те качества, которыми должен обладать православный христианин, чтобы стать священником. Ведь как он сможет исцелять немощных и духовно больных, если прежде не исцелился сам?

Подготовка к принятию священства занимает одно из господствующих мест в творениях преподобного Симеона Нового Богослова. Тот, кто не покинул мир и не удостоился принять Духа Святого, как приняли его божественные апостолы, кто еще не испытал очищения и озарения и не удостоился «созерцания неприступного света», «священство и о душах попечение принять или поднять да не осмелится!» (SC. Vol.196. Col.294–296)

С таким же учением мы встречаемся и в трудах преподобного Феоноста. Обращаясь к священнику, он говорит:

«...если не имеешь извещения от Духа Святого, что ты благоприятный посредник между Богом и человеками... то на пагубу себе не дерзай на всесвятое и страшное священнодействие божественных тайн» (Добр. Т.3. С.380), то есть божественную евхаристию.

Отцы бежали от предстоявшего им рукоположения в горы, примером чему служит жизнь и учение святителя Григория Богослова. Объясняя свои поступки в слове, оправдывающем его удаление в Понт, он говорит, что человек не может взять на себя попечение над словесным стадом, если прежде «не соделался храмом Бога Живаго, живым жилищем Христовым в духе», если «опытно и умозрительно не исследовал всех наименований и сил Христовых», «не учился уразумевать премудрость Божию, тайную, сокровенную» (1Кор.2:7), если он «еще младенец, питается млеком» (Свт. Григорий Богослов. Т.1. С.58–59).

Разумеется, святые отцы не оставались в неведении о том, что на деле многие принимают рукоположение, не имея подлинных дарований, не успев предварительно очиститься и исцелиться. Поэтому многие рукоположения «бывают не по божественной благодати, но по старанию людей» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. Т.1. Ч.2. С.449). И, конечно, хорошо известно высказывание Иоанна Златоуста, что «не всех Бог рукополагает, но действует через всех» (PG. Т.62. Col.610).

Три степени священства

Изучение источников, главным образом святоотеческих творений, ясно показывает, что три степени священства (диакон, пресвитер, епископ) теснейшим образом связаны с тремя основными ступенями духовной жизни. Это значит, что люди восходят по лестнице священнической благодати и благословения по мере своего излечения. Во всяком случае, именно так учат отцы. Об этом принципиальном предмете следует сказать особенно подробно, имея в виду целительную благодать священства.

В предыдущей главе мы подчеркнули, что духовная жизнь подразделяется на три стадии: очищение, просвещение и

обожение. Это разделение мы встречаем у многих отцов, хотя названия у них могут быть использованы разные. Так, преподобный Никита Стифат пишет, что существуют три чина людей, преуспевающих в восхождении к совершенству: «очистительный, просветительный и таинственный, он же совершительный». При этом к очистительному чину принадлежат новоначальные, к просветительному – находящиеся посредине и к совершительному – совершенные. Проходя через эти три чина, христианин возрастает во Христе. Очистительное действие – это ослабление плоти, бегство от всякого возбуждающего страсть греха, покаяние, слезы и так далее. Просветительное действие – это самое первоначальное бесстрастие, признаком которого является ведение сущего, «созерцание логосов твари», «соприсутствие Святого Духа». Его целью является «очищение ума... умное откровение сердечных очей... откровение тайн Царствия Небесного». Наконец, «таинственный и совершительный чин» таинственно вводит человека в «сокровенные тайны Божий», исполняет его «соприсутствием Духа», превращая в «мудрого богослова посреди великой Церкви» (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ335–337), и так далее.

Человек, живущий в лоне Церкви, с помощью божественной благодати очищает страстную часть души; в дальнейшем же ум просвещается и восходит к таинственному богословию, блаженному обожению.

В богословии преподобного Максима эти три стадии представлены как деятельное любомудрие (отрицательное и положительное очищение), естественное созерцание (просвещение ума) и мистическое богословие (обожение). Святые отцы Церкви, отправляясь от творения, восходят к созерцанию Бога; созерцание же достигает своей вершины «в богословской науке», «богословском тайноводстве», или «таинственном богословии», которое зовется «незабвенным знанием»²⁵.

Таким образом, святые отцы, живущие в созерцании (боговидении), являются истинными богословами или даже

истинным богословием, поскольку богословие заполняет всю их жизнь.

Богословом был великий Моисей, который, согласно преподобному Максиму Исповеднику, поставив свою скинию за оградой, «тем самым начинает поклоняться Богу, воздвигнув мысль и ум за пределами зримого». Богословами оказались и трое избранных учеников Христовых, которые удостоились созерцать свет трисолнечного божества на горе Фавор. Богословом был и великий Павел, восхищенный даже до *третьего неба* (2Кор.12:2). В этой связи преподобный Максим опять-таки разъясняет, что три неба соответствуют трем степеням мистического восхождения человека, то есть деятельному любомудрию, естественному созерцанию и богословскому тайноводству²⁶.

Это изложение отеческого учения понадобилось нам для того, чтобы перейти к его взаимосвязи с предметом, занимающим нас в данной главе. Тот же отец Церкви (преподобный Максим) связывает три этапа духовной жизни с тремя степенями священства. Он пишет: «Дело диакона исправляет тот, кто намащает ум на священные подвиги и отгоняет от него страстные помыслы; дело пресвитера – кто просвещает ум познанием сущего и уничтожает лжеименное знание; дело епископа – кто завершает усовершенствование его святым помазанием ведения поклоняемой Святой Троицы» (Добр. Т.3. С.181).

В качестве объяснения мы хотели бы предложить толкование преподобного Никодима Святогорца. Ведь Церковь основывается именно на том, что один святой объясняет слова другого святого, а через святых выражает свой опыт сама Церковь. Преподобный Никодим пишет: «Богоносный Максим хочет сказать, что диакону свойственно очищать ум от страстей и дурных помыслов через нравственное наставление; священнику – просвещать других словами естественного созерцания сущего, епископу же – совершенствовать других богословскими словами... так что архиерей должен обладать не только нравственным и естественным, то есть созерцательным,

любомудрием, но и быть богословом, превосходя диакона и пресвитера»²⁷.

Необходимо заметить, что соединение трех степеней священства с тремя этапами духовной жизни восходит к творениям святителя Дионисия Ареопагита, в которых прослеживается церковное предание. И если считать, что в этих творениях отображено состояние Церкви в ее первые века, то становится ясным, что три этапа духовной жизни соотносятся с тремя степенями священства. Я хотел бы специально остановиться на этом предмете, чтобы данное соотнесение стало более понятным.

Известно, что в сочинении святителя Дионисия «О церковной иерархии» описываются три этапа духовной жизни, именуемые очищением, просвещением, совершением. Совершение равнозначно обожению. Таким образом, «чин иерархов» называется «совершительным и тайносовершительным, священников – просветительным и световодственным, служителей же (диаконов) – очистительным и различительным» (PG. T.3. Col.506–508 – гл.6,7). Труд клириков является тайносовершительным, но вместе с тем и освятительным, и совершительным, поскольку через таинства осуществляется духовное развитие человека. Это значит, что священные обряды не просто совершаются, но очищают, просвещают и совершают (обожают) человека.

Итак, труд диаконов, пресвитеров и иерархов связан с духовным возмужанием христиан. Вот конкретный пример: в Последовании святого крещения, как его излагает святитель Дионисий Ареопагит и как оно, по нашему убеждению, совершалось в первые века существования Церкви, диаконы снимают одежду с готовящегося к таинству, и это означает, что их роль в Церкви является очистительной. Священники помазуют все тело человека, и это указывает их место в Церкви, которое является просветительным. Епископы же делают людей совершенными посредством крещения, и это свидетельствует о их совершительном месте в Церкви (PG.T.3. Col.396 – гл.6,7). Чин святителей, делающий христиан совершенными, совершает «преимущественно иерархическое

служение», посвящает «в знание о священном, как глашатай священного» и учит «приличным для себя и священным состояниям и силам». Чин пресвитеров приводит «к священному созерцанию совершения таинств», однако «стремящихся к познанию богооткровенных священнодействий» отсылает к епископу. Это значит, что пресвитер просвещает христиан по благословию епископа, но отсылает к святителю желающих совершенства, поскольку тот лучше подходит для этого дела. Чин же служителей, то есть диаконов, «очищает приходящих, освобождая их от враждебных примесей и делая привычными к созерцанию священнодействия», после чего препровождает к священникам (PG. T.3. Col.505–508 – гл.6,7).

Очень важно то, что святители, согласно святителю Дионисию Ареопагиту, не только совершенствуют, но и просвещают и очищают народ. Священники не только просвещают, но умеют и могут и очищать, в то время как диаконы способны только к очищению. Низшие не в состоянии перейти к более высоким делам. «Ибо худшие не могут перейти к лучшему» (PG. T.4. Col.508 – гл.7). Следовательно, занятие каждого из чинов в рамках Церкви строго определено. Каждый чин обладает собственным знанием и ведением духовной жизни. Думаю, что здесь следует привести характерное место из сочинения святителя, где он кратко суммирует все учение о занятиях трех чинов: «Украшение священнодействующих в первой их силе очищает несовершенных посредством обрядов; в средней – препровождает к свету очищенных; в крайней же и предельной из их сил совершенствует сознательным совершением тех, кто с помощью божественного света приобщился к богооткровенным озарениям» (PG. T.3. Col.504 – гл.3).

Исследуя все учение святителя Дионисия, можно прийти к выводу, что каждый чин священства ведет соответствующую ему духовную жизнь. Очищение, просвещение и совершение (обожение) теснейшим образом связаны с тремя степенями священства, то есть соотносимы со званиями диакона, иерея и епископа. Таким образом, для рукоположения в диаконы, чье дело заключается в очищении народа Божия от страстей,

необходимым условием является пребывание в состоянии очищения, то есть жизнь в деятельном любомудрии. Чтобы быть рукоположенным во пресвитера, чье дело состоит в просвещении других, необходимо, согласно отеческому учению, находиться на этапе просвещения ума, то есть на ступени созерцания. Это значит, что необходимо непрестанное памятование о Боге в молитве, знание умного делания и созерцание причин сущего во всем творении и в Священном Писании. Епископ же, поскольку его главная задача состоит в том, чтобы совершенствовать народ богословскими наставлениями, должен пребывать в мистическом богословии, жить в общении с Богом, находиться в лице пророков, которые, имея тесную связь с Богом, посвящают людей в божественные дела и совершают тайноводство слова истины к народу.

Способ рукоположения диакона, священника и епископа указывает и духовное состояние того, кто берет на себя обязанности и дело каждого чина. Люди не рукополагаются вне зависимости от своего духовного состояния, ибо как они могли бы помочь народу, не зная на собственном опыте дела, к которому призваны? (PG. T.3. Col.509–516. См. также: Col.504,505 – гл.4)

В частности, епископ, который передает благодать христианам, чтобы они могли соделаться истинными диаконами и пресвитерами, «движим Богом ко всем священнодейственным таинствам» (PG. T.3. Col.512 – гл.5). И, конечно, Моисей не возвел бы своего брата Аарона «в совершение священства», «если бы, подвигнутый тайносовершителем Богом, не осуществил бы его как святитель» (там же).

Поэтому, согласно святителю Дионисию Ареопагиту, выражающему церковное предание, епископ является прежде всего осведомленным в духовной жизни, боговидцем, имеющим опыт своего собственного обожения. Поэтому «божественный чин архиереев есть первый из боговидческих чинов; и он же является предельным и крайним» (PG. T.3. Col.505 – гл.5). Святитель – это плод обожения, ибо он испытал это обожение сам и помогает христианину в его пути к обожению по благодати. «От святителя же его сущность, подобие и чин

требуют, чтобы сам он совершенствовался в божественном, испытывал обожение и передавал нижестоящим, сообразно достоинству каждого, частицы собственного священного обожения» (PG. Г.3. Col.372 – гл.2). Называющий кого-либо святителем имеет в виду, что тот является «боговдохновенным и божественным человеком, обладающим всем священным знанием, в котором и в точности по образцу которого совершается и познается вся иерархия» (PG. Т.3. Col.375 – гл.3). Святитель со всеми своими достоинствами и недостатками «удерживает неизменной умную часть боговидного состояния» (PG. Т.3. Col.401 – гл.5). Таким образом, святитель, плод очищения и просвещения, – это боговдохновенный муж, достигший совершенства (обожения) и, следовательно, направляемый непосредственно Богом. Это «уста истины», человек, сидящий «во образ и на месте Христа».

Мы не можем удержаться от искушения привести характерное высказывание святителя Дионисия Ареопагита, согласно которому боготворящие лучи достигают наиболее подобных Богу людей, которые, будучи как бы прозрачными, способны быть причастниками света и передавать его. А те, кто видит Бога, должны показать священникам «щедро, но соразмерно способностям каждого... открытые им священные и божественные образы». Кроме того, посвящать в святительские дела – это занятие людей, «как следует посвященных совершительным знанием во все божественные дела своей иерархии», удел тех, кто приобрел «совершительную способность посвящения» (PG. Т.3. Col.504–505 – гл.4). Это значит, что достичь более высокого положения можно, только достигнув личного совершенства, и, наоборот, более высокое положение занимает боговдохновенный, на опыте познавший Бога человек.

Вот каковы были подлинные качества христиан, возвысившихся в звание священства. Им следовало пройти три названных этапа, чтобы удостовериться в том, действительно ли они исцелены и могут ли лечить народ Божий. Из этого ясно видно, что епископ, пресвитер и диакон не просто участники богослужения, долженствующие совершать таинства, но

духовные врачи, помогающие народу очиститься, принять освящение и перейти к общению с Богом. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет, что человек может приступить к служению «чистой, святой и непорочной Троице в чистоте совести сердца», если он познал Христа, принял Духа «и приведен ко Отцу Сими Двумя» (SC. Т.174. Р.98–100).

Таким образом, вступление в священство может осуществляться только по Божью призванию. И призвание это заключается не в одном только отвлеченном ощущении, что Господь призывает избранника служить народу Божию, но в уверенности его, через свое собственное преображение, что он может кормить народ. Кормление же народа заключается прежде всего в его лечении. Ведь без исцеления человек не может достичь Бога и увидеть Его так, чтобы это лицезрение стало для него светом просвещающим, а не пожигающим огнем. «И если, быв призван, вступил ты в благодатный премирный чин божественного священства...» (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.391) Если же человек не чувствует этого призыва свыше, то есть еще не исцелен, то «бремя это будет очень тяжело, как носимое не по достоинству и свыше сил» (Добр. Т.3. С.391).

Часто говорят об апостольском предании и апостольском преемстве, имея в виду последовательность рукоположений. Конечно, нельзя отрицать, что существует и такое преемство. Но в то же время нельзя сомневаться и в том, что апостольское преемство – это не просто череда рукоположений, но предание всей жизни Церкви. Апостолы, а впоследствии отцы передавали не просто благодать священства, но Самого Христа и всю жизнь во Христе. Они рождали. Поэтому епископ обладал и обладает даром истины. Профессор Иоанн Романидис замечает: «Основанием апостольского предания и преемства было не самое возложение рук, но сопутствовавшая ему передача из поколения в поколение целительного предания просвещения и обожения. Поместный и епархиальный собор составлялись благодаря единству истинных целителей, исключению из клира лжеученых и лжепророков, делавших вид, что обладают дарами, и сохранению паствы от шарлатанов-еретиков.

Важнейшей частью рукоположения было избрание и испытание кандидата»²⁸.

На этом зиждилась Церковь. В частности, относительно избрания епископов существовало принципиальное правило избирать их из монашеского чина, поскольку монашество – это медицинская школа, откуда могли выходить знающие врачи, способные лечить людские немощи.

Епископ Диоклийский Каллист Вэар пишет, что «один только из двадцати «главных» монастырей (вероятно, имеется в виду Великая Лавра на Афоне) дал миру 26 патриархов и 144 епископа. Это позволяет судить о значении Афона для Православной Церкви»²⁹.

Преподобный Никодим Святогорец, описывая этот святой церковный обычай в предисловии к своему «Назидательному руководству», пишет: «О, сколь счастливыми и золотыми веками были те, когда в Святой Церкви Христовой жил исключительно прекрасный обычай избирать из честного монашеского строя всех тех (за исключением некоторых, которые по избытку своей добродетели возвысились над народом непосредственно из мирян), кому предстояло взойти на высшие престолы священства и принять в свои руки заботу о душах. Ведь именно о таком обычае сообщают деяния собора в Святой Софии; Кесарийский же и Халкидонский соборы ответили местоблюстителю папы Иоанна так: *На Востоке не становится ни епископом, ни патриархом тот, кто не из монашествующих*»³⁰.

Конечно, не вся история Церкви предстает в столь розовом свете. Были случаи, когда об этой истине забывали, и тогда народ находился во тьме невежества. Люди не знали ни о существовании лечения, ни о том, как оно совершается, поскольку некому было научить их этому. Уже в IV веке Исидор Пелусиот говорил об отличии пастырей прошлого от современных ему. «Тогда, – пишет он, – пастыри умирали за овец, теперь же они сами режут их». После этого он пишет следующее: «Прежде в священство вступали любители добродетели, ныне же – сребролюбцы; прежде – те, кто избегал этой власти из-за ее величия, ныне же – прибегающие к ней с

наслаждением; прежде – те, кто украшался добровольным нестяжанием, ныне – отличающиеся таким же любостяжанием; прежде – имевшие перед глазами божественное судилище, ныне же – вовсе не принимающие его во внимание; прежде – готовые терпеть удары, ныне же – их наносить. Но что говорить много? Итак, звание, как кажется, превратилось из священства в тиранию, из смирения в гордость, из поста в роскошь, из управления в господство: ибо они считают достойным не распоряжаться имением, как управители, но присваивать его, как владыки...»³¹.

Профессор отец Иоанн Романидис, автор исследования на данную тему, пишет об утрате этого православного предания: «Однако с течением времени не удавалось повсюду находить обоженных или хотя бы просвещенных людей для рукоположения во епископов и пресвитеров. Если же они и были, их не всегда желали избиратели. Многократно предпочтение оказывалось просто хорошим и нравственным людям, которые, однако, не знали традиционного лечения через просвещение и обожение. Следовательно, появляются епископы, которые в прошлом остались бы простыми мирянами, поскольку не имели Святого Духа, Который непрестанно молился бы в их сердцах. Так объясняет это Симеон Новый Богослов.

Преподобный Симеон призывал восстать против описанного им состояния, чтобы на центральное место в Православии вернулась целительная миссия Церкви, а иерархией вновь овладел отеческий исихазм (ἡσυχασμός), как предусмотрено у Дионисия Ареопагита. Руководствуясь отеческим исихазмом, Церковь и народ продолжали жить и после распада империи, поскольку отеческое лечение, описанное нами, давало им силу сопротивления в нелегкие времена арабского, латинского и турецкого владычества...

Пророки, будучи людьми обоженными и целителями, были подобны врачам из больницы, среди которых кто-то один избирался председателем, однако это не означало какого бы то ни было неравенства. То же самое произошло с апостолами, среди которых первым был Петр, хотя на собраниях апостолов

в Иерусалиме и председательствовал Иаков, как епископ местной Церкви.

Когда умножилось число приходов, не имевших обоженных людей или хотя бы одного такого человека, то есть тех, кого апостол Павел называет пророками, Церковь встала перед проблемой, можно ли рукополагать во епископов тех, кто еще не испытал обожения, но, по крайней мере, находится в состоянии просвещения. Вместо того чтобы допустить это, Церковь предпочла рукополагать пресвитеров в качестве предстоятелей приходских собраний. Таким образом, епископы приобрели обязанность надзирать за такими предстоятелями-пресвитерами, как врачи за медпунктами, во главе которых стоят санитары. Это значит, что церковный собор, не найдя достаточного количества врачей, чтобы сделать их епископами, назначил санитаров-пресвитеров. Назвать же санитаря врачом, то есть необоженного человека епископом, было невозможно, поскольку это привело бы к развалу целительного труда Церкви.

Со временем, однако, появляются епископы и пресвитеры, которые не были даже просвещенными. Этим были вызваны возмущения Симеона Нового Богослова и приход в иерархию исихастов, получивший размах со времени святителя Григория Паламы.

Сохранение апостольского врачевания и в послеапостольское время, вплоть до появления латинства, а также русского и новогреческого Православия, связано со сосредоточением этого апостольского предания в монашестве. Это значит, что лечение просвещением и обожением было перенесено из мирского прихода, где оно иссякло, в приход монастырский. Одновременно митрополии и епископии сделались монастырями. Вот почему в народной традиции Великим Монастырем называется даже константинопольский храм Святой Софии. Монашество сделалось своего рода медицинской школой, где будущие епископы изучали апостольское лечение. В то же время задачей каждого мирского прихода стало посильное подражание приходу монастырскому, и это потому, что просвещение и обожение необходимы для лечения всех людей, поскольку каждому свойственно

помрачение ума. С догматической точки зрения в том, что касается совершения таинств и потребности исцеления, нет никакой разницы между мирским и монашеским приходами. Разница заключается в количестве и качестве случаев успешного лечения»³².

2. «Возгревать дар»

Только что мы показали, что священство – это великий дар, который дается тем, кто исцелился от страстей и поставляется на место врача, чтобы исцелять страсти людей.

Однако врачу необходимо постоянно обновлять свои познания, иначе он не сможет использовать новые методы для лечения людских болезней. То же самое в какой-то степени относится и к священникам: они не могут постоянно удерживать дар священства без неусыпного внимания и великого борения. Священник несет в себе священство Христово, которое должен хранить от осквернения. В этом заключен глубокий смысл.

Есть священники, которые не очистились сами. Тем не менее они могут служить литургию и совершать таинства при содействии Божией благодати. Внешне их священство ничем не повреждено, коль скоро они не осуждены Церковью. Однако такое священство не имеет силы, поскольку они оскверняют его своей жизнью. Как говорит Николай Кавасила, они могут освящать святые дары, но не могут сами освятиться от них.

В чем же проявляется их духовное бессилие? Прежде всего в том, что они не могут и не умеют лечить. Ведь возможность совершать таинства зависит от благодати Божией, которая дается в таинстве священства. Дар же лечить людские немощи есть та благодать, которая дается человеку, достойно сохранившему благодать крещения, этот царский дар. Вот почему многие священники не умеют и не могут лечить людские страсти, не зная методов, которые им следует применять. Они не имеют представления о том, что такое сердце и ум, каким образом ум может быть пленен, а сердце умерщвлено. Зачастую они считают, что учения об этом имеют отношение только к монахам. Таким образом, они разделяют Христово и отеческое учение на монашеское и мирское. Однако такого разделения не существует в учении нашей Православной Церкви.

В дальнейшем мы попытаемся изложить по творениям апостолов и святых отцов учение Церкви о том, что священник

должен быть достоин дара священства и возгревать дар, полученный им в таинстве рукоположения. Ведь иначе он не сможет исцелять духовные недуги людей.

Основные требования к врачевателям-священникам

Апостол Павел призывает своего ученика Тимофея: *«Не неради о пребывающем в тебе даровании»* (1Тим.4:14). Это обращение аналогично обращению к христианам: *«Мы же, как споспешники, умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами»* (2Кор.6:1) и уверению самого апостола: *«...и благодать Его во мне не была тщетна»* (1Кор.15:10). Кроме того, он дает заповедь апостолу Тимофею: *«По сей причине напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение»* (2Тим.1:6).

В своих так называемых пастырских посланиях апостол Павел часто обращается к этому предмету. Епископ, и вообще священнослужитель, должен вести борьбу, чтобы сохранить в себе дар священства, чтобы достойно служить Богу и людям, охраняя вверенное ему.

Из многих высказываний на эту тему мы хотели бы привести некоторые наиболее характерные: *«...упражняй себя в благочестии»* (1Тим.4:7); *«...будешь добрый служитель Иисуса Христа, питаемый словами веры и добрым учением, которому ты последовал»* (1Тим.4:6); *«будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте»* (1Тим.4:12). Апостол просит Тимофея *соблюсти заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа* (1Тим.6:14) и убеждает его сохранять предание: *«Храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас»* (2Тим.1:14). Это хранение предания должно осуществляться Духом Святым, живущим в Тимофее. Апостол требует от него проявлять трезвение, внимание, неусыпную заботу о том, чтобы отвечать великому призванию Божию: *«Но ты будь бдителен во всем, переноси скорби, совершай дело благовестника, исполняй служение твое»* (2Тим.4:5).

В отеческом учении упомянуты все основные достоинства, которые должны украшать священника, чтобы он мог отвечать своей великой задаче и высокому призванию. В дальнейшем мы попытаемся сделать небольшую подборку цитат из святоотеческих сочинений, прежде всего святителя Иоанна Златоуста и преподобного Феогноста. Учение этих двух отцов является выражением всего учения святой Православной Церкви.

По словам преподобного Феогноста, священник должен не удовлетворяться одними человеческими преданиями, но иметь внутри себя таинственную и сокровенную благодать Божию: «Но смотри, в совершении божественных тайн не удовлетворяйся человеческими только преданиями, но да будет с тобою и благодать, сокровенно и таинственно дающая тебе уразумевать при сем и высшее» (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.381–382). Достоинство и облачение души будет блистательным, если священник «имеет при сем внутри и душу, блестящую чистотою» (Добр. Т.3. С.392). Потому священник должен хранить этот божественный дар, «яко зеницу ока», и блюсти честь незапятнанной (Там же. С.390).

Из этого ясно, что от священника требуется великое трезвение, которое, в свою очередь, дается большими усилиями. Божественная литургия должна совершаться священником «трезвенно и болезненно, во-первых, о себе самом» (Добр. Т.3. 393).

Святитель Иоанн Златоуст также настаивает на необходимости этого постоянного внимания ради сохранения священнической благодати. Он говорит, что священник «должен быть бодрствующим и осмотрительным и иметь множество глаз со всех сторон» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. Т.1. Ч.2. С.432). Он должен уподобиться многоочитым херувимам, чтобы в чистоте служить Господу сил, и «со всех сторон оградить себя... тщательною бдительностью и постоянным бодрствованием над своею жизнью», чтобы не потерпеть ущерба (там же, с.435). Согласно Иоанну Златоусту, как огонь нуждается в дереве, так и благодать «нуждается в нашем произволении, чтобы кипеть постоянно». От нас зависит, угаснет ли или возгорится сей дар.

Дар «церковного предстательства» гаснет «из-за уныния и лени», пробуждается же «трезвением и вниманием» (РГ. Т.62. Col.603).

Трезвение необходимо, чтобы сохранить себя в чистоте и тем самым удержать священническую благодать и благословение. Согласно преподобному Феогносту, пречестное священство требует «ангельского устройства» и чистоты, «а по принятии его – еще большей, чем прежде, твердости и целомудрия» (Добр. Т.3. С.390). Согласно Иоанну Златоусту, священнослужителю должно быть столь чистым, как будто он пребывает среди сил небесных (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. Соч. Т.1. Ч.2. С.425). По словам того же отца, «священник должен иметь душу чище самых лучей солнечных, чтобы никогда не оставлял его без Себя Дух Святой» (там же, с.468).

Покаяние – это еще одно качество, необходимое для священника. Пусть он убеляется паче снега «потоками слез» и затем с чистой совестью касается «святых тайн как святой» (Преп. Феогност Добр. Т.3 С.381).

Чистота священника должна сиять сама и освещать своими лучами христиан. Священнослужитель должен очищаться от страстей, «особенно же от блуда и злопамятства, о коих даже легких помышлений иметь не следует» (Добр. Т.3. С.381). Многие отцы подчеркивают, что эти две страсти (блуд и злопамятство) должны находиться далеко от священника, поскольку в противном случае благодать Божия не может участвовать в лечении его недугующих духовных чад. В этом случае священство, как мы отметили, страдает. Самого себя нужно «иметь принесенным в жертву умерщвлением страстей и сластей плотских» (там же, с.380). Впрочем, по словам аввы Дорофея, «жертвенным называется все, освященное на жертву Богу, как, например, овца, вол и тому подобное» (Авва Дорофей С.197–198). Священник должен быть всецело посвящен Богу.

Евангельские слова, описывающие путь подвижащегося христианина к общению с Богом, относятся в первую очередь к Его служителю, то есть священнику. Аскетика Церкви, которой посвящена эта книга, должна быть известна ее пастырям. И когда мы говорим «известна», то имеем в виду не теоретическое

знание, почерпнутое из книг, но знание на жизненном опыте. Ведь все, что исходит из сердца, должно помогать верным христианам. Человек жертвует свою кровь, чтобы напитать другого, он режет себя на куски и кормит людей.

Однако наряду с очищением и покаянием, трезвением и бдением священнослужитель должен быть исполнен всех даров Духа, всех добродетелей. Главная же добродетель – это святое смирение, которое, согласно преподобному Исааку Сирину, является одеянием божества, ибо Христос, чтобы спасти человека, *смирил Себя* (Флп.2:8), по словам апостола. Кроме того, сама божественная евхаристия, которую совершает священник, показывает нам это смирение Христово. Евхаристия дает нам возможность вступить в область святого смирения и приобрести жертвенный нрав. Ведь мы совершаем божественную литургию не просто для того, чтобы хлеб и вино преложились в тело и кровь Христову, но чтобы приобрести нрав Христов. А это и есть смирение. Мы стремимся погрузиться в дух божественной евхаристии, который заключается в унижении себя.

В этой связи преподобный Феогност призывает: «Смирят себя, как овца заклания, почитая всех воистину превосходящими тебя» (Добр. Т.3. С.397). Тому же святому отцу принадлежит следующее характерное требование: «почитая себя землею, пеплом и сором, плач всегда...» (там же, с.381) Священническое служение надлежит исполнять «со страхом и трепетом» и таким образом право править слово истины, совершая дело своего спасения (там же, с.391). Однако святые отцы знают и реальную действительность. Они не отрицают существования многих недостойных священников, которые, не располагая необходимыми качествами, дерзают совершать святые таинства. Согласно святителю Иоанну Златоусту, священство не покрывает страсти человека, но, напротив, открывает их, делает более явными. «Как огонь испытывает металлические вещества, так и клир испытывает человеческие души и распознает, гневлив ли кто, или малодушен, или честолюбив, или горд, или имеет какой-либо другой порок, открывает и скоро обнаруживает все слабости, и не только

обнаруживает, но и делает их тягчайшими и упорнейшими» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. Т.1. Ч.2. С.475).

Преподобный Иоанн Синайский сообщает, что видел «престарелых священников, поруганных бесами» (Леств.14:11).

Святые отцы не останавливаются и перед тем, чтобы сделать явным и наказание, которое понесут недостойные священники, принимающие великое служение без должного испытания, подготовки и жизни. И это потому, что те соблазняют души пасомых, вместо того чтобы лечить их.

Исидор Пелусиот пишет: «Не будем предавать божественное поруганию»³³.

Святитель Иоанн Златоуст говорит, что само священство осудит нас, если мы не будем исполнять свое служение как должно: «Так само священство осудит нас, распоряжающихся им неправильно» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. Т.1. Ч.2. С.430).

Согласно преподобному Феогносту, неисправимый священник, который не воздерживается добровольно от священнодействия, впадает «в руки Бога Живого, Который не пощадит тебя человеколюбиво» (Добр. Т.3. С.392). Он приводит сведения о том, что «многие из недостойно священнодействующих восхищены быв отселе внезапную смертью, пересланы прямо в тамошние мучилища» (там же, с.382).

Преподобный приводит два примера недостойных священников, имевших разную судьбу. Один, «по внешней видимости почитаемый досточестным, внутри же открыто сластолюбствовавший и осквернявшийся», в момент Херувимской песни начал читать молитву «Никтоже достоин...» и «внезапно оказался мертвым» (там же). Другой священник впал в блудную страсть и потому, заболев неизлечимой болезнью, оказался при смерти. Когда же он осознал свое недостойнство и дал обет, что больше не будет священнодействовать, «за словом сим тотчас последовало и уврачевание болезни, так что и следа ее никакого не осталось» (там же, с.392).

Мы так долго говорили об этом предмете, казалось бы, далеко от занимающего нас вопроса, главным образом потому, что хотели подчеркнуть значение священства как пастырского служения народу. Священнику и епископу принадлежит эта великая честь – служить народу. Служение же народу – это главным образом и в первую очередь врачевание. В самом деле, Церковь существует не для того, чтобы попросту служить обществу и обслуживать социальные нужды людей, но чтобы направлять их к спасению, то есть к исцелению души. Это занятие требует от человека многих достоинств. В священнослужителе должна пребывать благодать Божия, и ему надлежит не просто совершать таинства, но и освящаться ими, чтобы его личность, освящаясь, сообщала святость и другим людям. Это высочайший труд, и потому Иоанн Златоуст выражает такое мнение: «Я думаю, что среди священников не много спасающихся, но гораздо более погибающих. Причина же в том, что дело это требует величия души» (РГ. Т.60. Col.39).

3. Духовное священство

Мы уже изложили ту точку зрения, что священник выполняет двойной труд. Это, во-первых, совершение святых таинств и, во-вторых, лечение верующих, чтобы они могли достойно приходить и причащаться пречистых тайн. Мы уже подчеркнули, что есть много священников, чье священство внешне не повреждено, наделе же осквернено ими, и явствует это из того факта, что они неспособны исцелять. Хотя они и совершают таинства, освящая святые дары, однако не могут ни лечить людей, ни спасти свою собственную душу.

С другой стороны, существуют миряне и монахи, не получившие священство через таинство, но обладающие духовным священством, которое позволяет им лечить людей. Именно на этом нам хотелось бы ненадолго остановиться.

Все мы, христиане, стремящиеся соблюдать заповеди Христовы, облакаемся во Христа в святом крещении и таким образом становимся причастниками Его царственного, пророческого и архиерейского званий.

Учение об этом присутствует в новозаветных текстах. Евангелист Иоанн пишет в своем Откровении: *«Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему»* (Откр.1:5–6). Апостол Петр говорит: *«Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел»* (1Пет.2:9). И апостол Павел пишет христианам Рима: *«Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего»* (Рим.12:1).

Это учение, согласно которому каждый человек является священником Христовым, – в том смысле, какой мы определили ранее и подробнее объясним в дальнейшем, – встречается у многих отцов. Святитель Иоанн Златоуст, говоря об Аврааме, изображает его как священника. Ведь там, где есть огонь, жертвенник и нож, «как можно сомневаться относительно

священства»? Авраамово жертвоприношение было двойным. Он принес в жертву и своего единокровного сына, и овцу, «вернее же, принес свой разум за всех». Кровью овцы он освятил свою правую руку, закланием же ребенка, которое был готов совершить, освятил свою душу. «Так он был рукоположен во священника: кровью единокровного, жертвоприношением агнца». Сразу же после этого Иоанн Златоуст призывает своих слушателей: «Так и ты стань в купели царем, священником и пророком: царем – низвергнув все лукавые деяния и заклав свои прегрешения; священником же – принеся себя Богу, пожертвовав тело и заклав себя самого» (PG. T.61. Col.417).

Все верующие, крещенные во имя Святой Троицы и живущие по воле Святого Троицкого Бога, являются священниками, обладая духовным священством. Термин «духовное священство» для нас предпочтительнее всех других (например, «всеобщее», или «мирское», священство), потому что обладать таким священством могут и клирики, и миряне, а также потому, что им обладают не все крещенные, но лишь те, кто соделался обиталищем Святого Троицкого Бога. Духовным священством обладают те верующие, которым присуща умная молитва, и главным образом те, которые достигли степени благодати, позволяющей им молиться за весь мир. Такого духовного священнослужения, совершаемого ради вселенной. Молитвы таких людей, которые приносят себя в жертву, молясь за всех, удерживают вселенную и исцеляют людей. Ведь молитва делает их экзорцистами, способными изгонять бесов, которые господствуют в человеческих обществах. Это великий труд тех, кто непрестанно молится обо всем мире.

Преподобный Григорий Синаит сказал об этом духовном священстве, что оно является существенным условием и для священства таинственного. Ведь, как написано выше, тех верующих, которые исцелялись и приобретали умную молитву, некогда избирали для того, чтобы они получили и особую благодать священства. По словам преподобного Григория, умная молитва – это «тайное священнодействие ума». Характерно его высказывание: «Начало умной молитвы есть очистительное действие или сила Духа Святого и таинственное

священнодействие ума» (Добр. Т.5. С.204. Гл.111). Тот, кому достается дар умной молитвы, ощущает в своей душе действие благодати, которая бывает очистительной, просветительной и таинственной. Таково внутреннее священство и внутренняя божественная литургия.

Те, кто достиг этого состояния, являются священниками. Истинное священство – это сердце, движимое Духом и свободное от помыслов. «Истинное священство, еще прежде будущего жития, есть без помыслов сердце, воздействуемое Духом. Ибо там все совершается и говорится духовно...» (Св Григорий Синаит Добр Т.5 С.181) Это высказывание святого отца дает нам основание утверждать, что именно духовное священство перейдет в будущий век, в Царствие Небесное. Не имея намерения особо рассуждать о неизгладимом или нетаинственном священстве, подчеркнем ту истину, что таинственное священство предназначено для народа, для того чтобы обслуживать его нужды, в то время как духовное священство продолжит свое служение на небесном жертвеннике, в будущей жизни. Обладающие этим духовным священством составляют «истинное священство», которое начинается здесь, «прежде будущего жития». В это святилище могут войти люди всех категорий, в том числе, конечно, и женщины. Поэтому не имеет большого значения то обстоятельство, что женщинам, согласно православному преданию, не разрешается принимать таинственное священство. Ведь они могут сделаться «истинным священством».

В другом месте преподобный Григорий Синаит выражается не менее ясно. «Все благочестивые цари и иереи помазуются в новой благодати, как преобразовательно были помазываемы тогда и древние». Ветхозаветные священники были «прообразами для нашей истины», но, несмотря на это, наше священство и царство не является «единообразным и одинаковым» (Добр Т.5 С.215).

Когда человеческий ум делается открытым, освобожденным от своего пленения и принимает воздействие Святого Духа, он становится «священством духовным», и тогда человек

таинственно священнодействует на жертвеннике своей души, причащаясь обручения Агнца Божия. В умном жертвеннике души это духовное священство вкушает Агнца Божия, но одновременно само уподобляется Агнцу. Отсюда хорошо ясно, что, когда внутри нас действует умная молитва, там совершается некая непрестанная божественная литургия, питающая наше существование. Преподобный Григорий Синаит пишет: «Священство духовное есть – прежде будущего паче ума наслаждения – умное ума действо, таинственно на жертвеннике душевном и священнодействующего и причащающегося Агнца, в обручение Божие. Вкушать же Агнца на мысленном жертвеннике души есть не разуместь только Его или причаститься, но быть, как Агнец, по образу Его в будущем. Здесь мы имеем только словеса, а там уповаем получить самые предметы таинств» (Добр. Т.5. С.204).

Тот же святой пишет, что «Царствие Небесное подобно скинии богозданной, ибо и оно в будущем веке, подобно Моисеевой, будет иметь две завесы». И в первую скинию войдут «все освященные благодатию», во вторую же те, кто служил «в облаке богословия, как совершенный святитель», и для кого первым совершителем и святителем перед лицом Троицы является Иисус (там же, с.43).

Следовательно, те, кто приобрел дар богословствования таким путем, о котором мы говорили выше, то есть те, кто через естественное созерцание вошел в божественное облако, являются священниками Божиими, составляющими это истинное и духовное священство. Составляя духовное священство, они могут исцелять немощных.

Никита Стифат учит, что всякий священник, диакон или даже монах, ставший причастником божественной благодати и обладающий всеми качествами, которые описывают отцы, «является истинным епископом», если даже он не рукоположен людьми во епископа и иерарха. Напротив, непосвященный в эту духовную жизнь является «поистине ложным, если, даже гордясь достоинством рукоположения, будет восседать выше всех других, насмехаясь и превозносясь над ними»³⁴.

Возможно, приведенное нами выражение, согласно которому те, кто «составляет духовное священство, могут исцелять немощных», звучит не очень удачно. Однако в этом отношении очень показательное учение преподобного Симеона Нового Богослова.

Святой пишет, что право вязать и разрешать грехи принадлежало только архиереям, получившим его через апостольское преемство. Однако, когда те стали негодными, «это страшное поручение перешло к священникам, обладающим непорочным житием и удостоившимся божественной благодати». Когда же и эти священники вместе с архиереями предались духам прелести, оно «было передано, как мы сказали, избранному народу Божию, то есть монахам, не как отнятое у священников или архиереев, но потому, что те сами сделались чуждыми ему»³⁵.

По словам святого отца, право вязать и разрешать грехи не было дано «просто так и через одно только рукоположение». В рукоположении митрополиты и епископы получили право «только священнодействовать». Власть отпускать грехи была дана «только тем из священников, архиереев и монахов, кого можно причислить к лику учеников Христовых за чистоту»³⁶.

Мы уверены, что преподобный Симеон развил это учение, во-первых, для того, чтобы подчеркнуть, что если человек не обладает внутренним духовным священством, то таинство священства не может магическим путем сообщить ему власть отпускать людские грехи; во-вторых, чтобы обрисовать жалкое состояние, в котором духовенство пребывало в его время; в-третьих, чтобы обратить внимание на значимость духовного священства, то есть умной молитвы и созерцания Бога, которым, к сожалению, тогда пренебрегали точно так же, как и теперь; и, в-четвертых, по той причине, что этот вопрос был ему известен на собственном опыте: ведь его старец, не получивший рукоположения от архиерея, обладал благодатью Духа Святого и силою прощать грехи.

Тем не менее его старец, то есть Симеон Благоговейный, не пренебрегал таинством священства. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет, что благодать вязать и разрешать грехи

дается «ставшим подлинными Его сынами и святыми рабами. И сам я учился у такого отца, который не имел рукоположения от людей, однако избрал меня для учения рукою Божией, то есть Духа Святого, и, как было описано, убедил благоразумно принять такое рукоположение, в то время как я, движимый Святым Духом, давно имел к этому горячее желание... Он, услышав заповеди Христовы, сделался причастником благодати и даров Его и, воспламененный Духом Святым, от Него принял и власть вязать и разрешать грехи» (Архиеп. Василий Кривошеин. *Op cit.* Σ.180–181).

Когда мы говорим об отпущении грехов, следует подразумевать главным образом лечение страстей. Отсюда хорошо видно, что «благодатные» монахи лечат нас, не имея таинственного священства. Будучи прозорливыми, они умеют противостоять мучающим нас проблемам, назначая лекарства и курс лечения, так что мы исцеляемся от того, что беспокоило нас изнутри. Существование такого рода святых людей – это утешение для народа.

4. Поиски врачей

Наконец мы дошли до четвертого раздела этой главы, где пойдет речь о поиске врачей. Осознав свою духовную немощь, равно как и потребность в священниках-врачах, нам необходимо приступить к поискам такого врача, чтобы избавиться от ран, гнетущих наши души. И действительно, требуется большой подвиг, чтобы обрести таких руководителей народа, целителей душ и телес (ведь, конечно, многие болезни тела вызваны немощами духовными).

Святитель Григорий Палама в своей гомилии на Евангелие Новой Недели советует: пусть каждый христианин, посетив в воскресный день церковь, «со тщанием ищет» того, кто, подражая апостолам, находившимся в горнице после распятия Христова, «как бы замкнувшись вполне, пребывает ждущим Господа – через молитву в тишине, и псалмопение, и через иной, соответствующий сему, образ жизни. Пусть и он присоединится к такому человеку и с верою войдет в его келлию, как бы в некое небесное место, имеющее внутри освящающую силу Духа; и пусть сядет рядом с обитателем и пребывает с ним насколько возможно долго; и да беседует с ним о Боге и о божественных вещах, вопрошая, и со смирением поучаясь, и молитвенно призывая себе помощь». Тогда, говорит святитель, как мне хорошо известно, «невидимо придет Христос, и внутренний мир подаст размышляющему таким образом, и приложит к вере, и придаст непоколебимость, и в свое время сочетает со избранными во Царствии Небесном» (Свт. Григорий Палама Беседы. М., 1994. Т.1. С.186).

Необходимо искать такого духовного отца. В этой связи достойны внимания слова преподобного Симеона Нового Богослова. Проси, говорит он, Бога, чтобы Он показал тебе человека, «способного как должно упасти тебя», которому ты должен будешь следовать с послушанием. Мы должны проявлять послушание перед тем, кого явил нам Бог, – тайно или явно, через Своего раба, – и почитать его, «как Самого Христа» (SC. Vol.104. P.334).

К духовному отцу, бесстрастному человеку, явленному нам Богом, следует относиться с такими же чувствами доверия и любви, какие испытывает к своему врачу больной, ожидающий от него лечения и исцеления. Или, вернее, мы должны питать еще большее доверие и любовь, памятуя о различии между телом и душой. В духовнике пребывает Сам Иисус Христос. Духовник – это «уста Божий».

Далее преподобный Симеон уподобляет отношение апостолов ко Христу тому отношению, которое должно существовать у нас к духовному отцу. Ведь только так может совершиться исцеление нашей души. Как апостолы следовали за Христом, так должны поступать и мы. Когда же духовник подвергается оскорблениям и пренебрежению, нам не следует покидать его. И как Петр взял меч и отсекал ухо, «возьми меч и, протянув руку, отсеки не только ухо, но и язык у того, кто пытается осуждать твоего отца или притронуться к нему». Если же ты отречешься от него, то плачь, как Петр. Если, говорит преподобный, ты увидишь, как его распинают, то, если можешь, умри вместе с ним. Если же это невозможно, то хотя бы не присоединяйся к предателям и злодеям. «Если он освободится от уз, то вновь приди к нему и почти его, как мученика; если же умрет вместе с искушениями, то дерзновенно ищи тело; почти его более, нежели когда стоял перед ним, одушевленным, и, помазав многоценным миром, погреби» (SC.Vol.104. P.340–342).

Очень характерно, что святой ставит духовного отца, целителя, на место Христа.

У преподобного Симеона есть и особая молитва, которую следует молиться об обретении подходящего духовного руководителя, который дал бы нам духовное исцеление.

«Господи, не хотящий смерти грешника, но желающий, чтобы он обратился и был жив, сошедший ради этого на землю, чтобы восставить лежащих и умерщвленных грехом и чтобы они увидели Тебя, Истинный Свет, насколько возможно человеку видеть Тебя, смилуйся и пошли мне человека, знающего Тебя, чтобы и я, грешный, работая ему, как Тебе, подчинившись ему всеми силами и исполнив Твою волю в его воле, угодил Тебе,

единому Богу, и удостоился Царствия Небесного» (SC. Vol.129. P.186–188).

Если христианин молится таким образом, то Бог явит ему подходящего духовного отца, который сможет позаботиться о его немощах и душевных ранах.

Разумеется, нельзя забывать о том, что такие целители сегодня встречаются столь же редко, как и во времена преподобного Симеона. «Ибо люди, хорошо знающие, как пасти и врачевать разумные души, поистине редки, тем более теперь» (там же, Vol.104. P.346).

В заключение остается повторить, что для духовного исцеления нам необходимо искать и находить таких знающих целителей, врачей или хотя бы санитаров. Другого способа лечения не существует. Нашим подлинным целителем является Бог, но также и друзья Христовы, святые, в которых обитает Само Троиединое Божество.

Православная психотерапия

Рассматривая предмет православной психотерапии, в этой главе необходимо, во-первых, сказать о том, что такое душа и как она исцеляется, во-вторых, объяснить, какова связь между образом Божиим, душою, умом, сердцем и мыслью, а в-третьих, показать, как исцеляется ум, сердце и мысль (помыслы). Убежден, что эти вопросы являются наиболее важными и необходимыми не только для понимания внутреннего очищения и лечения души, но и для достижения успеха в этом священном труде.

1. Душа

Что такое душа

Слово «душа» (η ψυχή) «принадлежит к числу наиболее сложных как в Библии, так и в христианской литературе»³⁷. Оно имеет много значений в Священном Писании и в сочинениях святых отцов. Как замечает профессор Христос Яннарас, «семьдесят толковников Ветхого Завета использовали слово ψυλή для перевода еврейского термина *perphesch*, имеющего много значений. Этим словом именуется все живое, всякое животное, хотя в Писании оно обычно употребляется применительно к человеку и обозначает способ проявления в нем жизни. Оно относится не к одной лишь духовной составляющей человеческого существа, в противоположность материальной, но обозначает человека как целое, как уникальную живую ипостась. Душа не просто обитает в теле, но выражает себя через тело, ибо оно, так же как и плоть или сердце, соотносится с нашим «я», с образом нашего бытия. Душа – то же, что и «человек», «некто»...»³⁸. Душа – не причина жизни, но скорее ее носитель³⁹.

Душа – это жизнь, присутствующая в каждом создании, например в растениях и животных; душа – это и жизнь, которая присутствует в человеке. Это и каждый человек, обладающий жизнью, и та жизнь, которая выражается через духовную часть нашей личности. Это и сама духовная составляющая нашей личности. Многозначность термина «душа» приводит к неясности во многих вопросах.

Ниже мы постараемся объяснить некоторые значения этого термина на основании новозаветных текстов и сочинений отцов Церкви.

Господь и святые апостолы употребляют слово «душа» в значении «жизнь». Ангел Господень сказал Иосифу, обручнику Пресвятой Богородицы: *«Встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души Младенца»* (Мф.2:20). Господь, описывая Самого Себя как доброго пастыря, говорит: *«Я есм пастырь добрый: пастырь*

добрый полагает жизнь (την ψυλήν) свою за овец...» (Ин.10:11). Кроме того, апостол Павел пишет о Прискилле и Акиле: «...которые голову свою полагали за мою душу» (Рим.16:4). Во всех этих трех случаях термин «душа» означает «жизнь».

Как мы уже сказали, это слово используется и для обозначения духовной части нашей личности. В подтверждение этой точки зрения приведем несколько мест из Священного Писания. Господь сказал Своим ученикам: *«...не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф.10:28)* (в Синодальном переводе с большой буквы: «Того, Кто...», однако из дальнейшего видно, что автор толкует эти слова как относящиеся не к Богу, а к диаволу. – *Прим. пер.*). Люди не могут убить душу, в то время как диавол в состоянии сделать это. Здесь имеется в виду, что мертвой является душа, не имеющая Святого Духа. Диавол – это мертвый дух, поскольку он не является причастником Бога. Он передает свое омертвление и тем, кто сочетается с ним. Хотя диавол и является живым существом, однако не существует в Боге. А в притче о безумном богаче Господь говорит этому последнему: *«Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?»» (Лк.12:20).*

Различие между душою как духовной составляющей человеческой личности, которая по природе является смертной, но по благодати – бессмертной, и жизнью ясна и из другого поучения Христа: *«...ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф.16:25).* В первом случае Господь использует термин «душа» для обозначения духовной составляющей нашей личности, а во втором – имеет в виду жизнь. Апостол Павел желает Фессалоникийцам: *«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 пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес.5:23).* Речь здесь идет не о так называемой трисоставности человека: под термином «душа» апостол подразумевает благодать Божию – дар, который получает душа. Но как бы то ни было, сейчас для нас

существенно то, что существует различие между душой и телом. А евангелист Иоанн пишет в Апокалипсисе: «...я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Откр.6:9). Тело убито, но душа пребывает рядом с Богом и даже беседует с Ним, как сообщает далее евангелист.

Кроме того, слово «душа» используется для обозначения всего человека. Апостол Павел советует: «Всякая душа да будет покорна высшим властям...» (Рим.13:1).

Полагаю, что из этого небольшого анализа становится ясной многозначность термина «душа» в Священном Писании. Ведь под ним может подразумеваться и весь человек, и духовная составляющая его личности, и жизнь, пребывающая в человеке, растениях и животных, во всем, что причащается животворящей энергии (ἐνέργειας) Божией. Святитель Григорий Палама, говоря о нетварном свете, который дается богоносной душе «живущим в ней Богом», указывает, что это именно энергия, а не сущность Бога, и что энергия Его зовется светом так же, как и сущность. То же самое относится и к душе. Душой называется и духовная, и биологическая жизнь: «Как от души рождается жизнь в одушевленном теле и мы называем эту жизнь тоже душой, хотя знаем, что живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела, так в богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.84). Мы поместили здесь это высказывание святителя, чтобы стало ясным: отцы хорошо знают, что термин «душа» применяется не только к духовной составляющей нашей личности, но и к самой этой жизни, а также и то, что между первым и вторым значениями существует большая разница. Однако это мы яснее увидим ниже, когда разберем вопрос о различии между душой человека и животных.

Пытаясь дать некое определение души в духовном смысле, как духовной части человеческой личности, мы можем сослаться на преподобного Иоанна Дамаскина, который говорит: «Итак, душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз,

бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому телу жизнь и приращение... независимая и одаренная способностью желанья, также и способностью действованья, изменчивая, то есть обладающая слишком изменчивой волею, потому что она – и сотворенна, получившая все это естественно от благодати Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, что была таковою по природе» (Св. Иоанн Дамаскин, Точн. излож. прав. веры. М., Р.-Д., 1992. Репр.воспр.изд.1894г. С.81–153).

Душа наша проста и блага, «ибо такую создана от благаго Владыки своего» (Исихий Пресвитер. Добр. Т.2. С.167).

Почти такое же, как у Иоанна Дамаскина, определение дает и святитель Григорий Нисский, писавший, разумеется, ранее первого: «Душа есть сущность рожденная, сущность живая, обладающая умом; через нее органическое и чувственное тело получает способность жить и воспринимать чувственные вещи, доколе существует естество, способное к такому восприятию» (PG. T.46. Col.29).

Святитель Григорий Палама, объясняя слова апостола Павла «первый человек Адам стал душою живущею» (1Кор.15:45), говорит, что слово «живая» в применении к душе означает «вечно живая, бессмертная, или, что то же самое, разумная, – ибо все бессмертное разумно, – и не только это, но и наделенная божественной благодатью. Ибо такова поистине живая душа»⁴⁰.

Говорят, что душа является бессмертной. Нам хорошо известно, что по своему происхождению это представление о бессмертии не является христианским, однако христиане приняли его с некоторыми ограничениями и некоторыми непременными условиями. Характерны слова профессора Иоанна Зизиуласа: «Идея бессмертия души, не будучи по происхождению христианской, вошла в церковное предание, став источником образов даже для нашей типографии. Никто не сможет отрицать ее, оставаясь на почве Церкви с ее богослужением... Церковь приняла платоновскую идею не без некоторых ограничений и условий. К этим условиям в числе

прочего относятся три принципиально важных обстоятельства. Одно из них заключается в том, что души не существуют от века, но являются созданными. Второе – что душу ни в коем случае не следует отождествлять с человеком. Душа человека – это не сам человек; одно дело – душа, и совсем другое – человек, духовно-телесное существо. И третье, самое существенное, состоит в том, что бессмертие человека зиждется не на бессмертии души, но на воскресении Христовом и будущем воскресении тел» (Σύναξη. Τευχ. 6. Σ.81–82.).

Выше мы обратили внимание на то, что человеческая душа бессмертна по благодати, а не по природе. Кроме того, следует подчеркнуть, что бессмертие человека в отеческом православном предании – это не загробная жизнь души, но преодоление смерти с помощью благодати Христовой. Именно жизнь во Христе делает человека бессмертным, поскольку без нее нам грозит омертвление, в то время как благодать Христова дает жизнь душе.

Указав некоторые элементы, составляющие определение души, нам следует на некоторое время перейти к теме ее **создания**. Душа является тварной, поскольку она была создана Богом. Главным источником наших сведений об этом служит откровение, данное Моисею: *«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»* (Быт.2:7). Здесь для нас описывается создание души человека. Объясняя это место, святитель Иоанн Златоуст говорит, что его необходимо рассматривать «очами веры», ибо так сказано «по великому снисхождению к нашей немощи». «Самое выражение «создал Бог человека и вдунул» недостойно Бога, но божественное Писание так повествует об этом ради нас и нашей немощи, снисходя к нам, чтобы мы, удостоившись такого снисхождения, могли взойти на высоту (истинного понятия)» (Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. Т.4. Ч.1. С.98–99). Способ, которым Бог создал человеческое тело и сделал его *душою живою*, так описывается в божественном Писании по снисхождению, ради нашей собственной немощи.

Преподобный Иоанн Дамаскин говорит, что «то, что сказано о Боге телесным образом, сказано символически и имеет очень

возвышенный смысл, ибо божество – просто и не имеет формы». Поскольку же Писание говорит, что Бог *вдунул в лице* человека, давайте посмотрим, какое толкование дает Иоанн Дамаскин относительно уст Божиих: «Уста же и речь – то, что изъясняет Его волю, вследствие того что у нас заключающиеся в сердце помышления показываются через посредство уст и речи» (Св. Иоанн Дамаскин. Указ соч. С.30–31102–103). *Разумеется, одно дело – уста, и другое – дуновение, однако я привожу это место как свидетельство, поскольку между ними существует связь и взаимная зависимость. Вообще, как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, «все то, что телесным образом сказано о Боге, имеет некоторый сокровенный смысл, посредством того, что бывает с нами, научающий тому, что выше нас, если не сказано чего-либо о телесном пришествии Бога Слова» (там же, с.31–32103–104).*

Итак, душа, как и тело, есть творение Божие (Исихий Пресвитер. Добр. Т.2. С.200).

Святитель Иоанн Златоуст, объясняя это дуновение Божие, говорит, что предположение, будто дуновение Бога было душою, душа же была передана от сущности Божией через рот Адама, «исполнено не только невежества, но и бессмыслицы». Ведь если бы это было правдой, то душа не была бы в одном человеке мудрой, а в другом – глупой и неразумной; в одном – праведной, а в другом – неправедной. Сущность Бога «не разделяется и не изменяется, но пребывает неизменной». Следовательно, дуновение Бога было «действием Святого Духа». Как Христос сказал «*примите Духа Святаго*» (Ин.20:22), так и божественное дуновение, «называемое так по-человечески, есть поклоняемый и Святой Дух». Согласно словам святителя, душа – это не частица Бога, но действие Пресвятого Духа, Который сотворил и создал душу, однако сам не стал ею. «Изойдя, этот Дух не сделался душою, но сотворил душу; не сам преложился в душу, но создал ее. Ибо Дух Святой соиздатель, и он принимает участие и в создании тела, и в создании души. Ведь Отец, Сын и Дух Святой божественной силою творят создание»⁴¹.

Другое важное обстоятельство, выделяемое святыми отцами, заключается в том, что тело не может существовать без души, равно как и душа без тела. Создавая тело, Бог тотчас же создает и душу. Преподобный Анастасий Синаит пишет: «Ибо не было ни тела прежде души, ни души прежде тела» (PG. T.89. Col.724). А преподобный Иоанн Дамаскин, возражая Оригену, афористично подчеркивает, что «тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословит Ориген, что одна прежде, а другое после» (Св. Иоанн Дамаскин Указ. соч. С.79–80^{151–152}).

Душа не существовала прежде создания тела, но создается вместе с ним: «Ибо Он не ставит душу до или после тела, но вместе с его возникновением создается и она»⁴².

Человек создан по образу Божию. Конечно, этот образ относится не к телу, но прежде всего и главным образом к душе. В человеке образ Божий сильнее, нежели у ангелов, поскольку, как мы увидим, человеческая душа оживотворяет соединенное с нею тело. Вообще можно сказать, что душа – это **образ** Божий. И подобно тому как Бог триедин: Ум, Разум (Логос) и Дух, так и человеческая душа обладает тремя силами: умом, разумом и духом⁴³. Во всей природе существуют «образные отражения» Святой Троицы⁴⁴, однако наиболее очевидны они в человеке. Святитель Григорий Палама, говоря о крещении Христа в реке Иордан и объясняя, по какой причине «при творении и при воссоздании человека является тайна Святой Троицы», отвечает на этот вопрос так: «Не только потому, что он единственный на земле является таинником и поклонником Ее, но и по той причине, что он единственный – по образу Ее. Потому что чувственные и бессловесные твари животного мира имеют в себе только дух жизни, да и тот сам по себе не в силах существовать, совершенно же лишены они ума и разума». Ангелы же и архангелы, будучи духовными и разумными, обладают умом и разумом, «но не имеют в себе животворящего духа, а поэтому и телом не обладают, которое получает жизнь от сего животворящего духа». Итак, поскольку у человека есть ум, разум и животворящий дух, дающий жизнь сопряженному с ним телу, человек – «единственный, созданный по образу

Триипостасного Естества» (Свт. Григорий Палама. Беседы Т.3. С.201).

То же самое учение святитель Григорий Палама излагает в своих «Естественных и богословских главах». Человек подобен Триединому Богу, Который есть Ум, Разум и Дух. Дух, оживотворяющий тело, – это «умное рачение (любовь – *ред.*) людей», «происходящее от ума и принадлежащее разуму; оно пребывает в разуме и уме, а разум и ум – в нем» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.147, λ). Духовное же и разумное ангельское естество, хотя оно и обладает умом, разумом и духом, однако «не имеет и этого животворящего духа» (там же, Σ.146, λ). Как мы заметили выше, слова «по образу» относятся в первую очередь к душе. Но, поскольку тело приобретает жизнь благодаря духу, образ этот в человеке сильнее, нежели в ангелах.

Святитель Григорий находит между образом Божиим в человеке и в ангелах и другое различие. Известно его учение о том, что в Боге следует различать сущность и энергию, которые соединены, будучи отдельными, и разделяются, будучи соединенными. Такова тайна нераздельного разделения сущности и энергии. Человек не может быть причастником сущности Божией, но может причаститься Его энергий. Поскольку же человек создан по образу Божию, святитель перенес учение о сущности и энергии и на человека. Таким образом, душа нераздельно разделяется на сущность и энергию.

Сравнивая душу животных с человеческой душой, святитель говорит, что животные имеют душу как энергию, но не как сущность. Душа каждого бессловесного животного – это жизнь «его одушевленного тела, и они (бессловесные – *ред.*) обладают этой жизнью не как сущностью, но как энергией, поскольку она (эта жизнь – *ред.*) пребывает в ином (т.е. теле. – *Ред.*), а не в ней (душе – *ред.*). Именно поэтому душа животных, обладающая только энергией, умирает вместе с телом. Напротив, человеческая душа – это не только энергия, но и сущность: «Но он обладает жизнью не только как энергией, но и как сущностью, поскольку она (жизнь – *ред.*) живет в ней (в душе – *ред.*)». Поэтому, когда тело гибнет, она не распадается

вместе с ним, но пребывает бессмертной. Разумная и умная душа является сложной, но, «сама пребывая в ином (т.е. теле – ред.), не может вносить [в него] сложность» (Свт. Григорий Палама. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.143–144, λ–λγ').

Преподобный Максим Исповедник в своем учении указывает, что душа обладает тремя силами: 1) питательной; 2) воображательной и побудительной; 3) разумной и умной. «Одной первой причастны растения; второй вместе с первой – бессловесные животные, третьей же вместе с двумя первыми – люди» (Добр. Т.3. С.201). Это свидетельствует о том, что человек в сравнении с бессловесными животными обладает великим достоинством. Кроме того, все сказанное делает понятной и разницу между человеком и ангелами. Поэтому Христос, вочеловечившись, принял тело человека, а не ангела; Он не Богоангел, а Богочеловек.

Сказанное дает нам возможность рассмотреть и **состав** души. Мы не собираемся говорить об этом предмете подробно, но изложим те необходимые сведения, которые связаны с основной темой нашего исследования.

Преподобный Иоанн Дамаскин говорит, что душа разумна и духовна. Бог дал «душу... одаренную разумом и умом (λογικήν καὶ νοεράν)... посредством Своего дуновения» (Св. Иоанн Дамаскин. Указ соч С.79151). *Основополагающее учение святых отцов заключается в том, что ум и разум (λογική) – это два параллельных вида деятельности души.* Святитель Григорий Палама, указывая, что душа создана по образу Божию, а Святая Троица есть Ум, Разум и Дух, говорит, что душа, создаваемая Богом по Его образу, «умна, разумна и духовна». Поэтому ей надлежит сохранять свой чин: всецело возноситься к Богу и видеть только Бога, украшая себя непрестанной памятью, созерцанием и самой горячей и пламенной любовью к Нему (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ147, μ').

Душу раздирают страсти и грехи, поэтому ее необходимо сделать единой, принося Богу. Соединение сил души достигается многими способами, и главным образом исполнением слова Христа. Феолит, митрополит Филадельфийский, подчеркивает прежде всего значение

молитвы. «И чистая молитва, соединив в себе ум, разум и дух, разумом имя Божие призывает, умом воззревает без парения к призываемому Богу, духом являет сокрушение, смирение, любовь – и таким образом преклоняет к себе безначальную Троицу, Отца и Сына и Святого Духа, Единого Бога» (Добр. Т.5. С.171–172). Разумом мы непрерывно повторяем имя Христово, умом без парения устремляемся к Богу и благодаря духу испытываем сокрушение, смирение и любовь.

Таким образом, три силы души соединяются и приносятся Святой Троице. Так достигается исцеление души, о котором мы поговорим подробнее в другой связи. Разрыв душевных сил способствует развитию болезни, объединение же – исцелению.

Никита Стифат подразделяет душу на три части, но останавливается главным образом на двух: разумной (τό λογικόν) и страстной. Разумное незримо и «неопределимо чувствами, яко вне и внутрь их бывающее». Говоря «разумное», преподобный, как мне кажется, подразумевает ум человека. Ниже мы проведем различие между разумным началом (τοу λογικού) и умом, однако здесь следует подчеркнуть, что ум связан с Богом и принимает энергии Бога; в нем открывается Бог; разум же, как действие, – это та способность, которая формулирует и выражает опыт ума. Страстная часть души распадается на ощущения и страсти. Она называется страстной, «как в страстях и страданиях проявляющаяся» (Никита Стифат. Добр. Т.5. С.147).

Преподобный Григорий Синаит, анализируя силы души и описывая, что именно господствует в каждой из них, говорит, что в разумной части (λογική) действуют помыслы, «в раздражительной – зверские страсти, в вожделевательной – скотские похоти, в уме – мечтательные воображения, в рассудке (διανοητικόν) – мысли» (Добр. Т.5. С.190).

Тот же святой указывает, что «когда душа чрез дуновение создана была разумною и умною (λογική καὶ νοερά), тогда вместе с нею Бог не создал ярости и похоти скотской, но одну силу желательную вложил в нее и мужество к исполнению желаний» (Добр. Т.5. С.194–195). Душа «не получила вместе с

бытием похоти и гнева» (там же, с.194) Все это пришло как результат греха.

Мы не говорим о составных частях души подробнее, поскольку соответствующие вопросы разбираются в четвертой главе, где идет речь о страстях. Здесь же следовало сказать лишь немного, поскольку речь идет собственно о душе.

Конечно, существует некая связь и сопряженность души с телом. Но что это за связь и какова ее степень? Об этом предмете нам надлежит сказать здесь.

Человек состоит из тела и души, причем каждый из этих элементов сам по себе не составляет человека. Святой Иустин, философ и мученик, говорит, что душа сама по себе не есть человек, но зовется «человеческой душой». Точно так же и тело называется не человеком, но «человеческим телом». «Итак, если ни то, ни другое из двух само по себе не является человеком, человеком же называется то, что составляется из них обоих, а Бог призвал к жизни и воскресению человека, то не часть его призвал, но всего целиком, то есть и душу, и тело»⁴⁵.

Душа, как мы отметили, создана вместе с телом. Эмбрион «приобретает душу при зачатии». Душа создается в момент зачатия, и «после того душа действует столько же, сколько и плоть; ибо вместе с ростом тела и она проявляет свою деятельность» (Κλίμαξ. Σ.136. Σημ.2.) .

Между душой и телом существует четкое различие, поскольку «душа будет не телом, но бестелесною» (Свт. Григорий Богослов. PG. T.10. Col.1141). Тем не менее совершенно невозможно, чтобы душа или тело оказались существующими или были так названы вне всякой связи и зависимости друг от друга. «Ибо связь неразрывна»⁴⁶.

Древние философы считали, что душа находится в какой-то определенной части тела, тело является темницей души, и ее спасение заключается в освобождении от тела. Святые отцы учат, что душа разлита по всему телу. Святитель Григорий Палама говорит, что ангелы и душа, будучи бестелесными существами, «не находятся в определенном месте, но не находятся и повсюду». Душа, которой принадлежит тело, созданное вместе с нею, «находится по всему телу, а не в

одном месте, и не она содержится в нем, но сама владеет им, содержит в себе и оживляет его, имея и его по образу Божию» (Φιλοκαλία Τ.Δ'. Σ156, ξα')

Тот же святой, зная о том, что одни богословы (эллинствующие) размещают душу в мозгу, как в некоем акрополе, другие же (иудействующие) «отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа», говорит, что, как нам точно известно, разумная сила (то λογιστικόν) находится в сердце, но не как в сосуде, поскольку она бестелесна, и не за его пределами, поскольку она соединена с ним. По словам святителя Григория, сердце – это владычественный орган, престол благодати. Там пребывает ум и все помыслы души. Святитель утверждает, что это учение мы приняли от Самого Христа, Создателя человека. Он напоминает слово Христа: *«Не то, что входит в уста, оскверняет человека, по то, что выходит из уст, оскверняет человека»* (Мф.15:11), равно как и другое речение: *«Ибо из сердца исходят злые помыслы»* (Мф.15:19). Святитель приводит также и высказывание святого Макария: «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы души – в сердце». Поэтому главная цель лечения заключается, по словам святителя, в том, чтобы вернуть «рассеянный по внешним ощущениям ум» из внешнего мира в сердце, эту «сокровищницу помыслов» и «первый телесный разумный орган» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.43).

Мы вернемся к этому вопросу в дальнейшем, но здесь хотели бы подчеркнуть главным образом то, что душа, согласно учению святых отцов, распоряжается телом и использует в качестве своего органа сердце. Она составляет единое целое с телом, не будучи для него чем-то чуждым. Немесий Эмесский учит, что душа, «будучи бестелесной и не ограниченная местом, проходит вся через все и проникает своим светом все тело; нет освещенной части, в которой она не присутствовала бы целиком». Несмотря на это, «душа, соединившись с телом, остается совершенно неслитной» (Эмесский Немесий. О

природе человека. Б.м., 1996. [Учители неразделенной Церкви] С.66).

Душа приводит в движение тело и распоряжается им и всеми его членами. Согласно учению Православной Церкви, Бог управляет миром лично, без тварных посредников, но с помощью Своей нетварной энергии. Таким образом, как Бог управляет природой, точно так же и «душа движет члены тела и направляет каждый из них к свойственному ему действию» (Св. Григорий Синаит. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ42, πα'). Следовательно, «как дело Божие – управлять миром, так дело души – править телом» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.292).

Святитель Григорий Палама, подробно рассматривавший связь между душой и телом, говорит, что к душе относится то же, что и к Богу. В душе неизменно содержатся «все промыслительные силы тела». И даже если некоторые члены тела терпят ущерб, «если будут вынуты глаза и оглохнут уши», число промыслительных сил тела не становится меньше. Душа не сводится к этим промыслительным силам, но обладает ими. Несмотря на присутствие в ней промыслительных сил, душа «едина, проста и несложна», а не «множественна и сложна» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.323–324).

Очень характерно, что здесь святитель сопоставляет душу в ее отношении к телу и Бога в его отношении ко всей твари. Бог управляет миром при помощи Своих промыслительных сил. Бог обладал промыслительными силами еще до того, как был создан мир. Кроме того, Он многосилен и всемогущ, но единство и простота Божии не нарушаются из-за наличия у Него сил (там же). Отсюда ясно видно, что душа создана «по образу Божию». Все, что относится к Богу, по аналогии может быть отнесено и к человеческой душе.

Святитель Григорий Нисский говорит, что душа бесплотна и бестелесна, она «действует и двигается по своей природе и проявляет свои движения через телесные органы» (PG. T.46. Col.29). Тот же святой в афористичной форме учит, что не тело обладает душой, но она сама обладает телом. Она не пребывает в теле как в сосуде или мешке, но, скорее, тело

пребывает в ней, и «нет части, освещенной ею, в которой она не присутствовала бы целиком» (PG.T.45. Col.217).

Основной вывод относительно связи души с телом заключается в том, что душа находится во всем теле, и нет такой части человеческого тела, в которой не присутствовала бы душа; сердце – это главная разумная сокровищница души, там находится ее центр, но не как в сосуде, а как в некоем органе, который управляет всем телом; хотя душа и отлична от тела, но все же теснейшим образом связана с ним.

Все сказанное имеет самое непосредственное отношение к предмету данного исследования. Ибо мы не поймем, в чем состоит падение и немощь души, если не будем точно знать, что такое душа и каким образом она соединена с телом.

Болезнь и омертвление души

Церковь часто говорит о падении человека и о смерти, появившейся в результате этого падения. Телесная смерть последовала за духовной. Душа утратила нетварную благодать Божию, ум же потерял связь с Богом и подвергся помрачению. Это помрачение и омертвление он передал и телу. По словам преподобного Григория Синаита, тело «создано нетленным, каковым и воскреснет», душа же – бесстрастною. Поскольку же между телом и душою из-за их сочетания и взаимного влияния существовала теснейшая связь, то оба они растлились, причем «душа окачествовалась страстями, паче же бесами, а тело уподобилось скотам несмысленным и погрузилось в тление». Когда же душа и тело были развращены, то «составили единое скотоподобное существо, несмысленное и неразумное, гневу и похоти работное. Вот как человек приложися скотом несмысленным и уподобися им всячески, как говорит Писание (Пс.48:13)» (Добр. Т.5. С.195). В результате падения душа исполнилась страстей, тело же уподобилось скотам. Человек облекся в «кожаные ризы» тления и смертности, уподобившись бессловесным животным.

Эта немощь, пленение, нечистота и омертвление души превосходно описаны в святоотеческих сочинениях. Каждый грех является повторением Адамова греха, и каждым грехом мы

подтверждаем помрачение и омертвление падшей души. Давайте же рассмотрим эти состояния души после ее падения несколько подробнее.

Когда человек предоставляет свободу чувствам и через чувства ум рассеивается из сердца, наступает пленение души. «Разрешение чувств налагает узы на душу», и эти узы равносильны помрачению. «Заход солнца производит ночь; уходит Христос из души – и мрак страстей объемлет ее, и мысленные звери разрывают ее на части» (Св. Феолит, митрополит Филадельфийский. Добр. Т.5. С.166). Душа впадает в непроходимый мрак, и бесы действуют в ней. Человека объемлет безлунная ночь.

Это вызывает и душевную немощь. Преподобный Фалассий говорит, что «болезнь души есть злая склонность; смерть же ее есть грех, делом совершенный» (Добр. Т.3. С.302). Заболевшая душа мало-помалу приближается к смерти.

Болезнь души в действительности заключается в ее нечистоте. «Нечистота души состоит в том, что она не действует по естеству; ибо от сего рождаются в уме страстные помыслы» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.202). Нечистая же душа – это, согласно преподобному Максиму, «душа, наполненная помыслами похотными и ненавистными» (Добр. Т.3. С.164).

Исихий Пресвитер описывает, каким образом душа заболевает и в конце концов погибает. Поскольку душа создана Богом простою и благою, она «услаждается мечтательными прилогами диавола и, обольщаясь ими, подбегает к нему, злокозненному, будто к доброму... и смешивает таким образом свои помыслы с мечтанием бесовского прилога». В дальнейшем, сложившись с помыслом, она пытается посредством тела осуществить «вообразившееся ей в мысли беззаконие, на осуждение себя» (Добр. Т.2. С.167).

Святитель Григорий Палама, приводя ряд мест из Писания, в частности, слова апостола Павла: «...нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» (Еф.2:5), евангелиста Иоанна: «Есть грех к смерти» (1Ин.5:16) и обращение Христа к Своему ученику: «...предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф.8:22), говорит, что душа,

хотя она и бессмертна по благодати, «растекаясь, сластолюбиво стремясь к наслаждениям, заживо умирает». Так он объясняет слова апостола Павла, что *сластолюбивая (вдова) заживо умерла (1Тим.5:6)*. Хотя душа и живет, но она мертва, поскольку не имеет подлинной жизни – благодати Божией (Φιλοκαλία Т.5. Σ150, με'). Праотцы, отступив от памятования и созерцания Бога, преступив заповедь и сделавшись союзниками мертвого духа сатаны, лишились, «мертвые, высшего сияния светлых и животворящих облачений и сами, увы, духом уподобились сатане» (там же). Так происходит всегда. Когда человек соединяется с сатаной и исполняет его волю, то душа его становится мертвой, поскольку сатана не только сам является мертвым духом, но умерщвляет и тех, кто приближается к нему (там же).

Душа мертва, если она не действует по естеству. «...Когда в душе нет ничего здорового, она, хотя и кажется живою, мертва... И если она не заботится о добродетели, но грабит и творит беззакония, то как я могу сказать, что у тебя живая душа? Потому что ты ходишь? Ходят и бессловесные твари. Потому что ешь и пьешь? Это делают и звери. Может быть, потому, что ты прямо стоишь на двух ногах? Отсюда всего яснее, что ты – человекообразный зверь» (Свт. Иоанн Златоуст. PG. Т.61. Col.439).

В учении апостола Павла мертвый человек зовется «плотским» или «душевым». В своем послании к Коринфянам апостол пишет, что *душевной человек не принимает того, что от Духа Божия (1Кор.2:14)*, а так же: *Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы ? и не по человеческому ли обычаю поступаете? (1Кор.3:3)*. По словам профессора отца Иоанна Романидиса, выражения «душевной», «плотской» и «поступаете по человеческому обычаю» имеют одинаковое значение⁴⁷. В других местах своего исследования этот автор пишет, что «плотским и душевным человеком называется весь человек, состоящий из души и тела, если ему недостает действия Святого Духа, делающего нетленным»⁴⁸. «Когда человек не следует Духу, он лишается животворящей энергии Божией и становится душевным»⁴⁹.

Лечение души

Все предание Православной Церкви состоит в лечении и оживлении мертвой от греха души. Все таинства и вся аскетическая жизнь Церкви служат этому лечению. Тот, кто не осознает этого, не может почувствовать атмосферу православного предания. В дальнейшем мы увидим, что такое здоровье и оживление души, а также рассмотрим некоторые способы достижения того и другого, равно как и то, каким образом функционирует здоровая и живая душа.

«Здравие душ – бесстрастие и ведение» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.296). Душа «совершенная та, которая в добродетелях утвердилась» (Добр. Т.3. С.300). «Совершенная душа есть та, коей вожделевательная сила вся совершенно устремилась к Богу» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.212). «Душа чистая та, которая любит Бога» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.301). «Чиста душа, освободившаяся от страстей и непрестанно возвеселяемая божественною любовью» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.167).

Святые отцы описывают и некоторые способы, с помощью которых душа воскресает, животворится и исцеляется. Печаль по Боге, то есть покаяние, отнимает похоть, «похоти же отъятие есть воскресение души» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.292). Преподобный Антоний, великий раб Божий, говорил, что нам необходимо очищать ум (διδάσκων): «Ибо я верую, что он, будучи всесторонне очищен и пришедши в естественное свое состояние, может сделаться прозорливым и видеть более и далее демонов, имея в себе дающего откровения Господа» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.197). Это значит, что святой советует нам очищать мысль. Замечено, что, когда человек удерживает свой ум в чистоте от помыслов и различных образов, он может сохранить в чистоте и свою душу.

Феолипт, митрополит Филадельфийский, учит: «Когда, прекратив внешние развлечения, ты укротишь и внутренние помыслы, тогда ум начнет воздвигаться к делам и словам духовным». Стремление удержать свой ум в чистоте и освободиться от внешних развлечений приведет к тому, что в

результате в нас обнаружится ум, который незадолго до этого был мертвым и как бы незаметным. Вот почему тот же Феодит призывает: «Итак, прекрати беседы внешние и со внешними, пока обрешь место чистой молитвы и дом, в котором обитает Христос» (Добр. Т.5. С.166). Сердце, как нам придется заметить в другом месте, – это дом, где обитает Христос, и мы сможем открыть его, только когда будем подвизаться ради безмолвной жизни и бороться против господствующих в нас помыслов. Чистота ума имеет большое значение. Этот путь прост, но всеобъемлющ, и он приносит душе человека великую пользу, делая ее храмом Святого Духа.

Душа исцеляется, когда отвращается низких предметов и прилепляется к лучшему посредством любви (Свт. Григорий Палама. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.147, λθ').

Святитель Григорий Палама, объясняя все предание Православной Церкви, говорит, что в результате преступления и греха мы утратили подобие Божие, «но образа не погубили». Именно потому, что этот образ не потерял, мы можем воскресить душу. Отказавшись от низких предметов, прилепившись любовью к лучшему и подчинившись ему, душа с помощью добрых дел и нравов «просвещается им и становится лучше, повинаясь его советам и увещаниям, благодаря которым вкушает и поистине вечной жизни» (там же). Проявляя послушание закону Божию, душа мало-помалу выздоравливает, просвещается и вкушает вечной жизни.

Никита Стифат приводит не только деятельный, но и иной, созерцательный, способ, служащий исцелению души. «Где любовь Божия, делание мысленных дел и причастие неприступного света, там мир душевных сил, очищение ума и вселение Святой Троицы» (Добр. Т.5. С.111). Вот почему, помимо стараний соблюсти ум в чистоте, необходимо приучить его к умному деланию и умной молитве, чтобы он приобрел любовь и рачение к Богу. Ведь, где обитает любовь, там достигается мирное состояние душевных сил и очищение ума.

В другой главе этого исследования мы подробнее скажем о том, что душа исцеляется, действуя по естеству, и объясним, каково именно естественное движение каждой из частей души.

Здесь же, поскольку речь идет об исцелении души, необходимо лишь кратко выделить несколько фактов.

Святитель Григорий Палама пишет, что мы подвигаемся, чтобы изгнать из тела закон греха (Рим.8:2) и, подчинив это тело надзору ума, в дальнейшем установить для каждой способности души и каждого члена тела подобающие им законы. Ощущения мы обязываем к воздержанию, страстную часть души – к любви, разумную же улучшаем, устраняя с ее пути все, что препятствует мысли в ее восхождении к Богу, и называем это трезвением. Когда человек очистит тело воздержанием, укротит гнев и похоть божественной любовью и принесет Богу свой ум, очищенный с помощью молитвы, тогда он «получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.42).

Преподобный Максим, стоя на почве православного предания, призывает: «Раздражительную силу души обуздывай любовью; вождевательную умерщвляй воздержанием; мыслительную воскрыляй молитвою; и свет ума никогда не помрачится в тебе» (Добр. Т.3 С.225).

Исцеление немощной души, оживление мертвого ума, очищение нечистого сердца достигаются не с помощью советов или лекарств, но через аскетические предписания Церкви: воздержание, любовь, молитву и хранение ума от сатанинских прилогов, приходящих через помыслы. Поэтому мы убеждены, что православное предание имеет огромное значение для нашего времени. Только оно в состоянии освободить человека и исцелить его от угнетенности и беспокойства, этих последствий душевной смерти.

2. Связь между душой, умом, сердцем и мыслью (разумом)

В Священном Писании и святоотеческих текстах встречается как смешение, так и разграничение терминов «душа» (ψυλή) "ум" (νοῦς), "сердце" (καρδία) и «мысль, мышление» (διάνοια). Всякий человек, с увлечением изучающий творения святых отцов и Новый Завет, прежде всего сталкивается с проблемой смешения этих терминов и понятий. Термины эти взаимозаменяемы. Данный вопрос занимал меня в течение многих лет, и я пытался найти какое-либо решение. Ознакомившись с соответствующей литературой, я убедился, что толкователи, за немногим исключением, не в состоянии определить связь и различие между этими терминами. Вот почему в этом параграфе мы попытаемся развести эти термины и установить надлежащие рамки для каждого из них.

Ранее мы развили ту мысль, что душа человека создана по образу Божию, причем этот образ в человеке сильнее, нежели в ангелах, так как душа оживотворяет и сопряженное с нею тело. Поскольку же душа находится «во всем теле», образом Божиим можно считать и всего человека, и даже само его тело. Характерен тропарь Иоанна Дамаскина из заупокойной службы: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижу во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида». Ясно, что слова «по образу Божию» в этом тропаре отнесены к телу, находящемуся в гробу.

Ум и душа

В новозаветных текстах и сочинениях святых отцов душа отождествляется с умом. Термины «ум» и «душа» могут заменять друг друга. Правда, преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что ум представляет собою чистейшую часть души, ее глаз: «...не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе» (Св. Иоанн Дамаскин.

Указ. соч. С.81153). По словам святого, как тело имеет глаза, так и ум является оком души.

Святитель Григорий Палама использует термин «ум» в двух смыслах. Ум – это вся душа, созданная по образу Божию, но это и одна из сил души, поскольку, как мы объяснили в другом параграфе, душа обладает умом, разумом и духом, подобно тому как Троиственный Бог – это Ум, Разум и Дух. Согласно святому святогорцу, ум отождествляется с душою, но в тоже время является и одной из ее сил. Мне хотелось бы привести характерную цитату, где присутствуют оба эти значения. Святитель пишет, что после создания человека ангелы смотрели своими очами на «человеческую душу, сопряженную с чувством и плотью, и видели иного бога, который не только явился на земле по божественной благодати, будучи один и тот же умом и плотью, но и по преизбытку ее и по Божией благодати был образован так, что один и тот же есть плоть, и ум, и дух и имеет совершенный образ и подобие божественное – душу, как единую в уме, разуме и духе»⁵⁰.

Из этого текста явствует следующее. В начале говорится о душе, соединенной с плотью и чувствами. Немного ниже термин «ум» занимает место термина «душа»: «будучи один и тот же умом и плотью». Далее автор различает плоть, ум и дух, подразумевая под духом благодать Духа Святого, поскольку Бог не создал человека только из души и тела, но наделил его и благодатью: «...и не сие только, но и облагодатствованную божественно. Ибо такова поистине живая душа» (там же). После этого он пишет, что душа создана по образу и подобию Божию, «как единая в уме, разуме и духе». Итак, из этого отрывка ясно, что душа создана по образу Божию, что ум иногда отождествляется с нею, а иногда рассматривается как самостоятельная сила души, око душевное, пользуясь выражением преподобного Иоанна Дамаскина.

Отождествление ума и души хорошо заметно и в другом высказывании святителя Григория Паламы. В одной из своих глав он пишет: «Ибо этим образом Божиим обладает не место тела, но, несомненно, естество ума, лучше которого по естеству нет ничего» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.142, πζ').

Душа человека, заключающая в себе образ Божий, тройственна. Она состоит из ума, разума (θυμός) и духа. Поскольку же ум в общем смысле отождествляется с душой, то, следовательно, можно сказать, что и он обладает тремя силами. Будучи одной из сил души, ум в то же время – это и вся душа. Приведем характерное высказывание святителя Григория Паламы: «Когда единство ума становится тройственным, пребывая единым, тогда он соединяется с Богоначальной Троицей Единицей... Становится же единство ума тройственным, пребывая единым, при обращении на себя и восхождении чрез себя к Богу» (Ένθ. ανωτ. Σ.132). Таким образом, душа «есть единая многосильная вещь» (Ένθ. ανωτ. Σ.133), одной из сил которой является ум, но, несмотря на это, и вся душа со своими тремя силами является и зовется умом.

Ранее мы убедились, что отцы относят слова «по образу Божию» к душе. Однако в то же время считается, что это выражение применяется и к уму: «Ибо этим образом Божиим обладает не место тела, но, несомненно, естество ума» (Свт. Григорий Палама. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.142, πζ').

Поскольку Бог обладает сущностью и энергией, то свои сущность и энергия имеются и у души, созданной по образу Божию. Однако поскольку ум, как мы видели, отождествляется с душой, так что эти термины взаимозаменяемы, то и у ума есть сущность и энергия.

Святитель Григорий Палама с присущей ему мудростью и рассудительностью рассматривает эту реальность. Сущность души – это сердце, энергия же ее «состоит в помыслах и мыслях». Следовательно, ум также обладает сущностью и энергией. Вот почему, используя термин «ум», мы в одних случаях подразумеваем сущность, а в других – энергию. «Умом называется и действие (ενέργεια) ума, состоящее в помыслах и мыслях; ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем» (Ένθ. ανωτ. Σ.133). Поскольку же современники святителя Григория порицали его за то, что он говорил об обращении ума на сердце, святитель пишет: «Ибо они не знают, как кажется, что одно есть сущность ума, а другое – энергия...» (Γρηγόριου Παλαμα έργα. Т.В'. Σ.128)

Ум и сердце

Умом зовется и сущность души, то есть сердце. Это отождествление ума и сердца встречается во многих местах Священного Писания и святоотеческих сочинений, так что термины «ум» и «сердце» заменяют друг друга. Господь называет блаженными чистых сердцем: *«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»* (Мф.5:8). Бог открывается в сердце, и там познает Его человек. Апостол Павел пишет, что в сердце совершается и просвещение от Бога: *«...озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа»* (2Кор.4:6). Тот же апостол молится, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения, к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали... (Еф.1:17–18). Таким образом, сердце принимает откровение познания Бога. В других случаях слово «сердце» заменяется словом «ум». После Своего воскресения Господь, явившись среди Своих учеников, *отверз им ум к уразумению Писаний* (Лк.24:45). Поскольку человек познает Бога через отвержение сердечных очей и очищение сердца, выражение «отверз ум» равнозначно выражению «отверз сердце». Кроме того, я уверен, что слова *«блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»* соотносятся с апостольским высказыванием: *«... преобразуйтесь обновлением ума вашего»* (Рим.12:2).

Следовательно, ум в этом смысле называется и сердцем, так что оба термина взаимозаменяемы. Преподобный Максим Исповедник говорит, что слово Христа *«Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто»* (Лк.11:41) сказано «уже не занимающимся вещами, до тела касающимися, а старающимся очистить от ненависти и невозддержания ум свой, который Господь называет сердцем. Ибо все оное, оскверняющее ум, не дает ему видеть живущего в нем Христа благодатию святого крещения» (Добр. Т.3. С.224). Итак, умом называется и сущность души, то есть сердце. В этом значении ум и сердце отождествляются, поскольку в уме обитает Христос.

Ум и мысль (διάνοια)

Однако умом зовется и энергия ума, «которая состоит в помыслах и мыслях». Апостол Павел пишет в своем Послании к Коринфянам: *«Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом»* (1Кор.14:14–15). Здесь дух – это дар языков, под умом же подразумевается мысль. Итак, ум отождествляется здесь с мыслью, разумом (λογική). Это значение встречается во многих местах Священного Писания.

Кроме того, преподобный Максим Исповедник, характеризуя разум (λογική θόγος) и сердце, то есть ум, центр нашей личности, через который мы обретаем познание Бога, показывает различие между ними и действие каждого из них. «Чистый ум правильно видит вещи; обученный же упражнением разум виденное полагает перед очами» (Φιλοκαλία Т.В'. Σ27). Именно ум (сердце) видит вещи в чистоте и потому нуждается в очищении; разум же запечатлевает и выражает увиденное. Эта цитата подводит нас к тому утверждению, что всем отцам Церкви необходимо было иметь не только чистый ум, но и обученный упражнением разум, чтобы уметь выразить, насколько это возможно, действительность, лежащую превыше естества.

Ум и внимание

Другие отцы определяют словом «ум» внимание (προσολή), тончайшее проявление мысли (Γρηγόριου Παλαμά έργα. Т.В'. Σ.132). Феодипт, митрополит Филадельфийский, связывает ум с вниманием, разум – с призыванием, дух – с сокрушением и любовью. Когда все силы души действуют именно таким образом, «тогда весь внутренний человек службу совершает Богу». Однако возможно и такое, что мысль произносит слова молитвы, но ум (тончайшее внимание) не сопутствует ей. «Часто мысль повторяет слова молитвы, а ум (внимание) не сопутствует ей, не устремляет ока своего к Богу, к Коему и обращается беседа в молитве, но незаметно уклоняется в

другие какие-либо помышления. И хотя мысль обычно говорит слова, но ум ускользает от ведения Бога. Тогда душа является неустроенною и как бы бессознательною, ибо ум ее блуждает в каких-либо мечтаниях и кружится или в том, к чему невольно увлекаем и чем окрадаем бывает, или в том, к чему сам произвольно отходит» (Добр. Т.3. С.169).

Итак, этому уму, который есть не только помыслы, но и тончайшее внимание, надлежит обратиться на сердце, сущность души, которая находится, как в некоем органе, в плотском сердце, поскольку этот плотской орган – «сокровищница разума и первый плотской разумный орган». Таким образом, нам надлежит сконцентрировать ум, который рассеивается через органы чувств, и вернуть его «в сие самое сердце, сокровищницу помыслов» (Γρηγόριου Παλαμά ἐργα. Т.В'. Σ.126).

Мы не исчерпали вопрос об уме. В этом параграфе нам хотелось просто провести разграничение между терминами «ум», «сердце» и «душа», указав на их взаимосвязь и различия между ними. Мы вернемся к этим понятиям, когда будем подробнее говорить об уме, сердце и помыслах.

В общем, в этом параграфе мы хотели подчеркнуть многозначность термина «ум» в библейско-святоотеческом предании. Ум отождествляется с душой, но в то же время это и некое действие (ἐνέργεια) души. Как душа, так и ум являются образом Божиим. Подобно душе, ум разделяется на сущность и энергию. В Боге сущность и энергия разделяются нераздельно, и то же самое относится к уму. Вот почему отцы в одних случаях характеризуют ум как сущность, то есть сердце, с которым он в этом случае отождествляется, в других же описывают его как энергию, то есть мысли, помыслы и тончайшее внимание, которое рассеивается через органы чувств и должно быть возвращено в сердце. В основном же святые отцы называют умом сердце и вообще душу, но, как было указано, не исключают и другого употребления этого имени.

Мы утратили свое предание, и поэтому многие из нас отождествляют ум с разумом (λογική). Мы совершенно не подозреваем, что, помимо разума, существует и другая сила, обладающая большей ценностью – ум, то есть сердце. Вся

наша культура – это культура утраты сердца. Неудивительно, что человек не может осознать того, чего не имеет сам. Сердце наше омертвело, а ум помрачен, так что мы не в состоянии ощутить их присутствия. Вот почему и было необходимо сделать это уточнение. Человеку, в котором пребывает Святой Дух, человеку, находящемуся «в откровении», не нужно много объяснений, поскольку он сам на собственном опыте познал присутствие и существование ума, то есть сердца.

3. Об уме, сердце и помыслах

Все сказанное до сих пор служит введением к анализу и истолкованию внутренней жизни души. Нemoшь и лечение души сводятся главным образом к немощи и лечению ума, сердца и помыслов. Этому предмету и будет подчинено дальнейшее изложение. Мы по отдельности рассмотрим ум, сердце и помыслы, и я полагаю, что этот анализ окажется полезным для «эндоскопии» нашего внутреннего человека.

а) Ум

Мы уже отметили, что термин «ум» имеет много значений в творениях святых отцов Церкви. Он то отождествляется с душою, то обозначает некую энергию души, ее глаз. В одних случаях термином «ум» обозначается сущность души, в других – ее энергия, в третьих – внимание, тончайшее мысли. В этом параграфе, посвященном немощи и лечению ума, мы будем рассматривать ум как глаз души, подразумевая под этим термином преимущественно одну из ее способностей⁵¹ (Γρηγορίου Παλαμα έργα. Т.В'. Σ43), а также чистейшую ее часть, именуемую глазом, согласно словам Иоанна Дамаскина: «имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе» (Св. Иоанн Дамаскин. Указ соч. С.81153). *Этот-то глаз души, который называется умом и действует через посредство чувств, будучи подверженным осквернению и болезни, нуждается в исцелении. Подобно тому как телесный глаз, если он заболит, омрачает все тело, так и немощный глаз души, то есть ум, омрачает всю человеческую душу. Именно это имел в виду Господь, говоря: «...если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф.6:23).* Покидая сердце и отступая от Бога, ум болеет и страдает, при этом мертвеет и вся душа. В дальнейшем мы подробнее рассмотрим, как это происходит.

Естественная жизнь ума

Святые отцы в своих творениях дают ясное определение естественной жизни ума. Согласно Никите Стифату, «Бог есть ум бесстрастный паче всякого ума и всякого бесстрастия, – свет и источник света благого, – премудрость, слово и ведение, и податель премудрости, слова и ведения» (Добр. Т.5. С.144). Человек, как образ Божий, обладает бесстрастным умом, когда этот ум находится в своем естественном состоянии и не выходит за пределы своего достоинства и естества: «Ум наш, будучи образом Божиим, имеет свойственное ему в себе, когда пребывает в сродной ему деятельности и не допускает в себе движений, далеких от его достоинства и природы. Почему охотно любит вращаться в том, что к Богу относится, и с Тем ищет соединиться, от Коего получил начало, Коим движется и к Коему устремляется по естественным своим свойствам, и Ему подражать желает человеколюбием и простотою». Как Ум-Отец рождает Слово, Слово же рождает и преобразовывает человека, так и душевный ум рождает свое слово, и, «как другие небеса, возустроает души единоплеменных человеков, и твердыми их терпением деятельных добродетелей соделоваает». Ум не просто преобразовывает словом души других людей, но и «животворит их духом уст своих». Таким образом, ум человека, стремящийся к Богу, преобразует другие души и, подражая Ему, «является устройтелем мысленной твари, подражая Создателю великого мира» (Добр. Т.5. С.148). Из этих слов Никиты Стифата ясно, что по естеству своему ум стремится к Богу и соединяется с Ним, сам становясь по благодати тем, чем по природе является Небесный Ум.

Единство ума с Богом есть состояние, но в то же время и движение, поскольку совершенству нет предела. Преподобный Максим говорит в своих сочинениях о непрестанно движущемся состоянии и устойчивом движении. Человек, пребывая в Боге, постоянно движется. То же самое пишет преподобный Никита об уме: «...все умы обладают в этом Первом Уме и вечным стоянием, и бесконечным движением». Это относится не к нечистому уму, но к такому, который является чистым и прозрачным. Объединяясь с Первым Умом (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ332, κη'), ум становится благим и мудрым. «Благ и мудр по естеству

один Бог; но бывает таковым по причастию и ум, если поревнует о том» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.299).

Описывая естественное состояние ума, мы должны дать четкое определение, каковы его естественное, противоестественное и вышеестественное движения. Эти три движения ума описывает преподобный Марк Подвижник. «Есть три мысленных места, в которые входит ум, изменяясь сам по себе: естественное, сверхъестественное и противоестественное. Когда вступит он и в свое естественное место, тогда находит себя виновником злых помыслов и причиною страстей и исповедует Богу грехи свои; когда же бывает в противоестественном месте, тогда забывает он о правде Божией и воюет с людьми, как с обижающими его неправо. А когда возводится в сверхъестественное место, тогда находит в себе плоды Духа Святого» (Добр. Т.1. С.546). Это значит, что, забывая о Боге и сражаясь с людьми, ум наш находится в противоестественном состоянии; когда же он познает причины страстей и обретает плоды Святого Духа, то, напротив, испытывает естественное и вышеестественное состояния. Именно жизнь Духа служит свидетельством естественного состояния ума и описанием его естественного пути. Когда человек заботится о соблюдении ума в его естественном движении, то пребывает чистым от вещества, и «украшается кротостию, смирением, любовью и милосердием, и осияниями Святого Духа просвещается» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.143).

По словам преподобного Максима Исповедника, «ум действует по естеству своему, когда содержит страсти в покорности, созерцает значение всего сущего и пребывает с Богом» (Добр. Т.3. С.220). Кроме того, святые отцы отмечают тот факт, что «ум, приемля помышления о вещах, обыкновенно соответственно каждому помышлению вновь изменяет вид свой; созерцая же оные духовно, различно преобразается соответственно каждому созерцанию. Но, быв в Боге, бывает совершенно безобразен и безвиден» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.212). Поэтому для ума очень важно научиться духовно воспринимать помышления о вещах, поскольку иначе

он не может жить в своем естественном состоянии, но изменяется. Если же изменился ум, око души, то неизбежно изменяется и вся душа. Ведь если одно из действий души подвергнется осквернению и немощи, то сами собою изменяются и заболевают и все другие силы, поскольку «все они состоят в общении с нею единою, по единству души» (Свт. Григорий Палама. Добр. Т.5. С.301)

Именно умом определяется общее состояние человека, поскольку ум доставляет пищу душе. Ум наш находится посреди двух сил: добродетели и порока, ангела и беса, причем каждая из этих сторон действует, как свойственно ей. В сочетании со свободой ум в состоянии следовать или противиться одной из них. «Ум имеет власть и силу последовать или противиться кому хочет» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.212). Именно ум овладевает душою и, пострадав первым, в дальнейшем оскверняет ее и увлекает за собою целиком: «...душа уклоняется к той вещи, к которой по какой-либо человеческой страсти приобретет склонность ум» (Св. Никита Стифат. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ330, ιζ'). Отличительная черта ума заключается в том, что он расширяется в том предмете, где задержался, и в дальнейшем обращает в ту же сторону похоть и любовь. Это могут быть вещи божественные, собственные, мысленные или же дела и страсти плоти (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.207). «Страсть любви предосудительная занимает ум предметами вещественными, а страсть любви похвальная прилепляет его к божественному» (Добр. Т.3. С.208). Поэтому православная аскетика придает большое значение направлению движения ума. Ведь если ум, обратившись к вещественным предметам, устремится к ним и будет осквернен этими помышлениями, то он заболеет и в дальнейшем заразит своей болезнью все силы души.

Вообще о движении ума можно сказать, что оно бывает естественным, вышеестественным и противоестественным. Ум, обладающий свободой, может благодаря ей двигаться по своему желанию. Сообразно выбранному направлению и тому месту, в котором он находится, ум изменяется и затем изменяет душу в положительную или отрицательную сторону. «Ум у

людей бывает обращен либо ко грехам, либо к Иисусу, либо к людям» (Авва Илия. Γερωντικός. Σ37, ε'). Впрочем, это, как нам кажется, станет яснее в дальнейшем, когда речь пойдет о немощи и лечении ума.

Святитель Григорий Нисский учит, что «ум содержится не в какой-либо части нашего тела, но равным образом находится везде и во всем...» Ум сообщается с телом через невыразимую и немыслимую связь, которая «не заключается внутри (ибо бестелесное не может содержаться в теле) и не обнимает снаружи (ибо нельзя объять бестелесное); но ум, приближаясь и прилепляясь к естеству неким необыкновенным и недомыслимым путем, считается содержащимся в нем и вокруг него, не будучи ни заключенным, ни объатым» (PG. T.44. Col. 177. BC).

Святитель Григорий Палама, сравнивая учение преподобного Макария о том, что ум и все помыслы души располагаются в сердце, как в своем органе, и учение святителя Григория Нисского, что ум, будучи бестелесным, не располагается в теле, пишет, что эти два высказывания не противоположны друг другу, но сводятся к одному и тому же. Преподобный Макарий и святитель Григорий Нисский исходят в своей антропологии из разных предпосылок, то есть преподобный Макарий, говорящий, что ум находится в теле, и святитель Григорий, утверждающий, что ум вне тела, имеют в виду разные вещи. Высказывания святых отцов об уме не противоречат друг другу, как не противоречат друг другу утверждающий, что Бог, будучи бесплотным, не находится в каком-либо определенном месте, и говорящий, что Слово Божие некогда вошло внутрь девственного и пренепорочного чрева Богородицы. Будучи бесплотным, человеческий ум находится вне тела, но одновременно и внутри тела, поскольку невыразимо использует, как первый плотской орган, сердце (Свт. Григорий Палама. Триады... С.187). Мы уже объяснили в другом параграфе, что ум обладает сущностью и энергией и сущностью своей находится в сердце, энергией же – в помыслах, с помощью которых покидает тело и приобретает представление о вещах. В естественном своем состоянии ум

входит в сердце, энергия – в сущность и таким образом восходит к Богу. Таково круговое движение ума, о котором мы скажем позднее.

Ум, как образ Божий, обладает жизнью только тогда, когда соединяется с Богом, становясь мудрым и благим. Такова жизнь ума. Апостол Павел пишет: *«Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?»* (1Кор.2:16). Естественное состояние ума заключается в соединении с умом Христовым. Тогда он озаряется и просвещается. «Настоящая жизнь и истинная энергия ума» – это когда разумная часть души размышляет о божественных глаголах, воссылает Богу славу и хвалу и прилепляется к Нему неослабной памятью (Свт. Григорий Палама. Триады... С.182). Омертвление ума есть его удаление от Бога, жизнь же ума – это общение и единство с Ним. По словам преподобного Максима, жизнь ума «есть просвещение познания». Поскольку же это просвещение рождается от любви к Богу, то «нет ничего выше божественной любви» (Св. Максим Исповедник Добр. Т.3. С.165).

Подобно тому как тело для поддержки своего существования нуждается в пище, а душа не может жить без добродетели, «так духовная молитва есть пища ума» (Св. Нил Подвижник. Добр Т.2 С.220). Молитва питает ум и животворит его. Устремляясь к Богу и соединяясь с Ним, ум бывает живым и здоровым. В этом состоянии он получает утешение от Бога. В Боге ум обретает здоровье и опытность в чувстве, благодаря которой «может нелестно вкушать и различать» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр Т.3 С.22). Для духовной жизни необходимо, чтобы ум обладал жизнью, которая позволяла бы ему отличать действия и утешения Бога от действий дьявола. Для здорового ума, всегда занятого божественными предметами, «и желательная часть души становится божественным орудием» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.299). Тогда здорова вся душа. Ум – это некая колесница, увлекающая душу либо к Богу, либо к дьяволу и делам греха. Если ум здоров, он непременно получает удостоверение от Бога. Существует ясная заповедь апостола Павла, имеющая силу для чистого и живого ума: *«Всякий поступай по удостоверению своего ума»* (Рим.14:5).

Хотя ум в том смысле, как мы его рассматриваем в данном параграфе, – это лишь одна из способностей души, он и сам обладает другими силами и действиями. Преподобный Никита Стифат учит, что существует четыре силы ума, то есть разумение (σύνεσις), сообразительность (αὐνοχσία), понимание (κατάληψις) и быстрота (ἐντρέχεια). Эти четыре силы ума должны быть соединены с четырьмя основными добродетелями души, то есть разумение ума – с целомудрием души, сообразительность – с мудростью, понимание – со справедливостью и быстрота – с мужеством. В результате образуется «огненная колесница, доставляющая на небо», противостоящая трем страстям: сребролюбию, сластолюбию и честолюбию (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ27, ιβ').

Конечно, нам трудно понять эти подразделения ума, но святые отцы, прошедшие через подвиг и обладавшие просвещением Святого Духа, разграничили и описали все перечисленные способности, поскольку в совершенстве знали внутреннее сложение души. Человек, живущий «в откровении», просвещенный действием Святого Духа, знает все глубины души и все силы ума, неизвестные и непостижимые для тех, кто далек от благодати. Впрочем, и сам человек, стоящий далеко от Бога, становится незаметным и неизвестным.

Все сказанное нами обрисовывает естественное состояние ума, как он действует в естественном человеке, человеке Божиим. «Умное дело не подчиняться помыслу того, кто тайно наговаривает на ближнего» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.312). Ум в своем естественном состоянии отвергает помыслы, происходящие от диавола, равно как и вообще всякий помысел, противный любви. Кроме того, он становится совершенным, обогащаясь ведением Бога. «Совершенен ум тот, который преисполнен ведения» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.300). Ведение это есть ведение Бога и творений, которое осуществляется неведомым образом. «Совершенный ум есть тот, который, истинною верою неведомо познав Неведомого, обозрел все вообще Его творения» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.212..

Болезнь ума

В падении ум потускнел, помрачился, сделался больным. Он утратил свое совершенство. То же самое происходит всякий раз, когда человек совершает грех.

Первая брань диавола бывает против ума. Бесы стремятся поработить его, чтобы человек в конце концов склонился ко греху. Преподобный Максим учит, что бесы, цепляясь за присутствующие в душе страсти, возбуждают страстные помыслы, с помощью которых сражаются с умом и вынуждают его к соизволению на грех. Происходит великая брань, цель которой – пленение ума и привлечение его к страстному помыслу. Когда ум побежден, они «вводят его в грех мысленный, а по совершении сего как пленника ведут его на самое дело греха». Однако зло не ограничивается этим. Опустошив сердце страстными помыслами, бесы уступают, но, несмотря на это, в душе остается идол греха. Преподобный Максим, ссылаясь на слово Господа: *«Итак, когда увидите мерзость запустения... стоящую на святом месте»* (Мф.24:15), говорит, «что место святое и храм Божий есть ум человеческий, в коем демоны, опустошив душу страстными помыслами, поставили идола греховного» (Добр. Т.3. С.183).

Такова немощь ума, который не только попадает в плен, но и заболевает, поскольку в нем остается греховный идол – незаживающая рана и причина нового греха. Мы говорим, что в этом состоянии ум пленен диаволом и страстями. «Ум, одержимый страстями, замышляет неподобающее; обнаруживаются же его мысли словами и делами» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.303). Во всем, что говорит или делает человек, обнаруживается немощь или здоровье его ума. Поэтому люди, обладающие даром рассуждения, определяют состояние ума каждого человека по его внешним движениям и словам. «Склонность ума к чувственному делает его рабом телесных страстей» (там же, с.300). В этом случае ум, вместо того чтобы обращаться к Богу и соединяться с ним, обращается и соединяется с чувственными вещами, почему и становится

рабом. В этом рабстве и пленении и заключается немощь ума, которая, естественно, доводит его до смерти.

Далее мы, опираясь на цитаты из святоотеческих сочинений, опишем некоторые **состояния** и **признаки** немощи ума.

В Священном Писании говорится о поврежденном, плотском уме. В этой связи мы хотели бы привести несколько цитат, показывающих немощь ума. «... Споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины» (1Тим.6:5). Противостоящие истине – это люди, развращенные умом (2Тим.3:8). Апостол Павел, упоминая о тогдашнем еретике, говорит, что тот безрассудно надмевается *плотским своим умом* (Кол.2:18). Отсюда ясно, что плотской человек, лишенный действия Святого Духа, как о нем говорится в богословии апостола Павла, имеет плотской ум. В другом месте ум человека, находящегося далеко от Бога, характеризуется как «превратный» (Рим.1:28). Кроме того, апостол не желает, чтобы христиане, словно язычники, поступали и ходили *по суетности ума своего* (Еф.4:17). А святые отцы, например преподобный Фалассий, говорят об уклонении ума с места ведения, когда страстная часть души удаляется от добродетелей: «Подвигается и ум с места ведения, когда желательная часть отодвигается от своих добродетелей» (там же).

Немощь ума характеризуется и словом «помрачение». Ум, как образ Божий, является светлым. Однако, удаляясь от Бога и теряя свое естественное состояние, он тускнеет, помрачается. Исихий Пресвитер учит, что восемь главных греховных помыслов, в которых заключаются и все прочие такие помыслы, приходят к дверям сердца. Если они найдут сердце лишенным охраны, то «один за другим входят в него, каждый в свое время». При этом каждый из них «вводит с собою целый рой нечистых помыслов, и, омрачив таким образом ум и сердце, раздражает тело, и влечет его к совершению срамных дел» (Добр. Т.2. С.196). Множество помыслов омрачает ум. В другой связи тот же автор учит, что человек, ведущий греховную и распутную жизнь, «омрачает ум» (там же, с.173). Поэтому отеческое учение советует опасаться помыслов, «чтобы не

омрачился ум твой и не стал превратно видеть вещи» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.295).

Таким образом, можно говорить об ослеплении ума, неспособного правильно взирать на вещи. Если же ум помрачен, то он уже не может найти чистого и открытого пути к ближнему. Все подвергается осквернению и помрачению со страшными и потрясающими последствиями для всей нашей жизни. Лукавые помыслы помрачают и низвергают ум, как облака закрывают солнце (Леств. 26:14). Ум помрачается и становится бесплодным, когда человек «или поговорит с кем о мирских вещах, или мысленно сам в себе поразглагольствует о них, или когда у него тело с умом суетно займутся чем-либо чувственным... тотчас непосредственно за тем теряет он и теплоту, сокрушение, дерзновение к Богу и ведение». Вот почему «поко-лику внимаем мы умом, потолику просвещаемся, и поколику не внимаем – омрачаемся» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.185). Помрачение называется и ослеплением, поскольку это настоящее ослепление ума. «Ум ослепляется тремя страстями: сребролюбием... тщеславием и желанием удовольствий» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.529). По словам Никиты Стифата, «неведение перстного ума, как мгла и мрак глубокий, покрывая очи душевные, отемненной и омраченной ее соделывает к уразумению божественных и человеческих вещей, не могущую устремлять взора своего к озарениям божественного света или вкушать благ оных, которых око не видало, о которых ухо не слыхало, которые и на сердце человеку не входили» (Добр. Т.5. С.138). Ум, как и душа в целом, не в состоянии устремиться к Богу за озарением, что и означает его болезнь и смерть. В этом состоянии человек не может обрести истину. Василий Великий учит, что с умом, оком души, происходит то же, что и с глазом, который, если он непрестанно бежит по сторонам и вообще часто обращается «вверх и вниз», не может ясно разглядеть предмет. «Так и ум человека, влекомый неисчислимыми мирскими заботами, явно не может устремиться к истине» (Μ. Βασίλειου ἐργα // ЕПЕ. Т.А. Σ. 60–62). Другое болезненное состояние ума – это окаменение, безболезненность и

бесчувствие. «Безболезненность сердца ослепляет ум», – говорит Лествичник (Леств.7:13). Когда бесы входят в душу и поворачивают светильник ума, то уже нет трезвения, рассуждения, сознания, стыда, но только «беспечность, бесчувствие, нерассуждение и слепота ума» (там же, 26:9). Немошный ум – это узник, пленник. «Предосудительные страсти суть узы, держащие ум в чувственности» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.305). Это значит, что предосудительные страсти привязывают ум к чувственным вещам. Преподобный Максим говорит: «Как птица, привязанная за ногу, начавши подниматься вверх, стягивается опять на землю, влекомая за вервь, так ум, не достигший еще бесстрастия, хотя и воспаряет к познанию небесных вещей, но влекомый страстями, стягивается опять на землю» (Добр. Т.3. С.175). Сколько бы ни пытался ум взлететь к познанию небесного, он не может сделать этого, если не избавился прежде от страстей. Страсти связывают его и держат пленником на земле. Ум, сделавшись дебелим от различных страстей, не в состоянии молиться, как должно (Преп. Нил Подвижник. Добр. Т.2. С.213). «Мнящийся быти мудрым ум есть облако безводное, носимое ветрами тщеславия и гордости» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.312). Ум, движимый страстью тщеславия, «покушается описать божество в каком-либо образе и зраке» (Преп. Нил Подвижник. Добр. Т.2. С.221). Исихий Пресвитер описывает и то, каким образом ум оказывается пленником. Если он неопытен и живет без трезвения, «то тотчас сцепляется пристрастно с представившимся ему прилогом, какой бы он ни был, и начинает с ним беседовать, получая неподобные вопросы и давая такие же ответы. Тогда наши помыслы смешиваются с демонскими мечтаниями». И чем более размножаются мечтания, тем сильнее страдает ум (Добр. Т.2. С.188). Помимо указанных болезненных состояний ума, существует еще и его осквернение. Апостол Павел говорит: *«Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть»* (Тит.1:15). Осквернение ума может проистекать не только из какого-либо великого греха, но и от маленького словечка, исходящего из уст: подвижник «часто произношением одного слова оскверняет ум».

Но это случается главным образом с теми, кто вкусил благодати и действия молитвы (Леств. 28:50). Иоанн Лествичник упоминает еще о набеге мысли, который «без времени, без слова и образа мгновенно представляет подвизающемуся страсть». Одним простым движением страсть «вдруг является своим присутствием в душе» (Леств. 15:74). По-видимому, ум пленяется и поработается этим движением, которому не предшествует никакой сложный помысел. Итак, из всего сказанного следует, что немощь ума – это растление, помрачение, ослепление, равнодушие и бесчувственность, узы и пленение, прелесть, осквернение и набег мысли. Все, что отвращает ум от его естественного движения, – это болезнь, последствием которой является смерть ума. В таком состоянии немощным, оскверненным и мертвым будет весь человек.

Лечение ума

Православная жизнь главным образом и в первую очередь предполагает лечение умной части души. Ведь по мере помрачения ума помрачается и оскверняется вся душа, а это значит, что следствием исцеления ума будет исцеление всей нашей личности. Именно о лечении ума сейчас и пойдет речь.

Чтобы сделать свою задачу более определенной, мы ограничимся двумя основными вопросами: как достигается исцеление ума и каковы бывают его результаты.

Прежде всего необходимо разобраться, **каким образом** достигается исцеление ума.

Основополагающее учение святых нашей Церкви заключается в том, что исцеление ума достигается его хранением, его соблюдением, которое носит имя трезвения. Соблюдение ума – это «созерцалище словес о всякой добродетели» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.174). Хранение ума было названо «светородным, молниеродным, светоиспускательным и огненосным». Оно превосходит многие добродетели. Именно хранение ума может силою Христовой превратить людей из грешных, непотребных, нечестивых, невежественных, неразумных и неправедных в праведных, благопотребных, чистых, святых, разумных. Кроме

того, хранение ума позволяет людям «созерцать таинства и богословствовать» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2 С.195). Через соблюдение ума человек очищается, освящается и становится достойным богословствовать. По словам Филофея Синайского, человеку следует строго блюсти свой ум. Заметив помысел, следует воспротивиться ему и тотчас призвать Христа. «Сладчайший же Иисус, когда ты еще будешь говорить, скажет: «Се, с тобою Я, чтобы подать тебе заступление"". Но и после этого необходимо усердно внимать уму (Добр. Т.3. С.414).

Однако хранение ума – это не только блюение помыслов, то есть противодействие их попыткам войти и поработить ум, но и сложная работа. Поскольку входящие помыслы берут начало от страстей, началом хранения ума является воздержание от яств и пития, «отвержение и отсечение всяких помыслов, а также сердечное безмолвие» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.3 С.194). Хранение ума должно сочетаться с трезвением и молитвой Иисусовой, поскольку «не преуспеет нисколько и хранение ума без трезвения со смирением и молитвой Иисус-Христовою» (там же). Это значит, что без стараний избавиться от страстей и приобрести добродетели соблюдение ума не может быть доведено до конца.

Кроме того, омертвевший ум лечат мужеством. Святые отцы подчеркивают большое значение мужества для духовной жизни. Мужественный подвижник не устает, не отчаивается даже в том случае, если ему довелось поклониться диаволу, но продолжает уповать на Бога. «Мужественная душа воскрешает и умерший ум» (Леств.13:10). «Добрый конь чем долее бежит, тем более разгорячается и ускоряет бег свой. Под бегом разумею псалмопение, а конь – это мужественный ум» (Леств.28:47). Только мужество воодушевляет человека, воскрешая мертвый от греха ум.

Однако необходимо, чтобы и ум человека предавался различным трудам. Это значит, что для оживления ему необходимо соблюдение заповедей Христовых. Ведь если смерть приходит через отвержение заповедей, то через их

соблюдение должно прийти воскресение и оживление умерщвленного ума. Для этого необходимо иметь любовь к Богу, память Божию, память Царствия Небесного, память ревности святых мучеников, память присутствия Самого Бога, память святых бесплотных сил, память об исходе из этой жизни, память об истязании, мучении и вечном осуждении (Леств. 6:15). «Безмолвное уединение, молитва, любовь и воздержание – се четвероконная колесница, возводящая ум на небеса» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.291). Ум просвещается, если человек не пренебрегает деятельной жизнью (там же, с.293).

Никита Стифат, ученик преподобного Симеона Нового Богослова и продолжатель той же традиции, утверждает, что «краткий путь к стяжанию добродетели для начинающих есть молчание уст, смежение очей и ушей до глухоты заткнутие. Ибо ум, вследствие сего пользуясь бездействием сих чувств и заключив входы к себе совне, начинает всматриваться в себя самого и в свои движения... Таким образом он, как бы некий самодержавный владыка, стоя посреди помышлений, обсуждает их и разделяет худшие помыслы от лучших, и одни из них влагает в мысленную житницу свою... коими питаюсь, возмощает и светом наполняется, а другие отсылает в глубину забвения, стрясая с себя горечь их» (Добр. Т.5. С.88–89).

Это место достойно всякого внимания. Из него хорошо видно, что ум, освобождаясь от порабощения чувствами через молчание уст и лишение внешних раздражителей, упорядочивает душу. Он не позволяет дурным и сатанинским помыслам проникнуть в так называемое подсознание, в глубину души. Туда входят лишь добрые помыслы, питающие и животворящие человека. Тогда все мысли и дела человека, чьим самодержавным повелителем является ум, чисты.

Преподобный Максим Исповедник предписывает еще, чтобы подвижник обуздывал любовью раздражительную часть души, умерщвлял воздержанием вождевательную, воскрылял молитвою мыслительную. «И свет ума никогда не помрачится в тебе» (Добр. Т.3. С.225). Основопологающее требование отцов заключается в том, что в начале внутреннего умного делания, имеющего целью исцеление ума, его необходимо хранить в

чистоте. Конечно, об этом необходимо заботиться и позднее. Преподобный Иоанн Синайский призывает: «Держи неудержимый ум в теле, находящемся в молве... На душевном кресте утверди ум, как утверждают наковальню в дереве... Любопытство ума обуздывай попечением о самом себе» (Леств.4:36). Однако это делание должно сочетаться со стараниями человека соблюсти заповеди Божии в жизни своей. Нужно подчеркнуть, что люди деятельные и люди созерцательные по-разному подчиняют свой ум. Сообразно духовному возрасту, в котором находится человек, существует свое хранение ума. Деятельному легко подчинить свой ум молитве, созерцательному же – подчинить молитву уму (Св. Илия Пресвитер. Φιλοκαλία Т.В'. Σ299, θ').

Благодаря этой деятельности достигается исцеление ума, которое на языке отцов зовется очищением. Ум, оскверненный воздействием страстей, должен быть очищен, и это дело очищения совершается действием Всесвятого Духа. «Очистить ум только Духа Святого есть дело». Поэтому требуется, кроме всего прочего, чтобы на нас почил Дух Святой, чтобы мы могли «иметь в себе светильник разума всегда светящим». «Ибо если не придет Крепльший Сей, не поймает и не свяжет хищника оногo, то похищенное им никак не может быть высвобождено» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.21).

Преподобный Никита Стифат описывает способ очищения ума. У нас есть пять подвигов, соответствующих пяти чувствам: бдение, богомыслие (μελέτη), молитва, воздержание и безмолвие (ησυχία). Необходимо сочетать зрение с бдением, слух с богомыслием, обоняние с молитвою, вкус с воздержанием, осязание с безмолвием. Таким образом человек «скорее очистит ум свой и, утончив его ими, соделает его бесстрастным и зрительным» (Добр. Т.5. С.107–108).

Исихий Пресвитер уделяет огромное внимание молитве Иисусовой, поскольку она очищает ум от вредных помыслов. Когда человек страдает от вредоносной пищи, он принимает рвотное средство и извергает ее. Такое же значение имеет молитва для оскверненного ума. «Так и ум... поглотив принятые им порочные помыслы и почувствовав душевредную горечь их,

поспешит молитвою Иисусовою, из глубин сердца возглашаемою, извергнуть их вон и далеко отбросить их от себя» (Добр. Т.2. С.199).

Следовательно, задача очищения ума заключается не просто в нахождении проникших в него помыслов, но в их отвержении, которого можно добиться не логическими рассуждениями и анализом, но только молитвою Иисусовой. Когда мы говорим «молитва», то имеем в виду действие Святого Духа, приходящего в сердце при поминании имени Христова. Не случайно святитель Григорий Палама подчеркивает, что деятельность ума, состоящая в помыслах, легко очищается «у упражняющихся в молитве, в особенности однословной». Когда человек предается молитвенному деланию, деятельность ума исцеляется. Помыслы прекращаются, но это не означает чистоты всей души. Сила, рождающая эту деятельность, не может очиститься, пока не очистятся «и все другие силы души». Эти силы надлежит очищать воздержанием, любовью и так далее. Иначе человек, поверивший, что уже очистился, впадает в прелесть (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.133. Ср. Добр. Т.5. С.301). Такому очищению очень способствует воздержание от сна, то есть бдение: «Бодрственное око очищает ум» (Леств.24:4).

Если невежество ума, этот глубокий мрак, застилающий зрение души, сделает ее темной и слишком мрачной для разумения божественных и человеческих дел, то ее исцеляет покаяние. Отсюда ясна и великая ценность покаяния. Вот почему преподобный Никита Стифат, описывающий помрачение ума, показывает нам и способ лечения души покаянием. «Но, открывая очи свои покаянием, она все сие видит чисто, слышит внятно и понимает разумно». Вместе с тем она приобретает ведение Бога и в дальнейшем «поведает всем о дивных благах оных» (Добр. Т.5. С.138). Именно покаяние, которое достигает своей полноты в глубоком плаче и сочетается с откровением помыслов, открывает душевные очи, делая их способными видеть величие Божие.

В сочинениях святых отцов много говорится об обращении ума на сердце, энергии – к сущности. Хорошо известно

высказывание Василия Великого, содержащееся в письме к его другу Григорию: «Ибо ум, который не рассеивается по внешним вещам и не растекается по миру через органы чувств, обращается на себя, а через себя восходит к мысли о Боге. Озаряемый и осияваемый тою красотой, он забывает и о самом естестве и не отвлекает душу ни к заботе о пище, ни к помышлению о внешнем, но, отдыхая от земных забот, отдает все свое усердие приобретению вечных благ» (Μ. Βασιλείου ἔργα // ЕПЕ. Т.А. Σ.64). Я привел это место целиком, поскольку оно весьма выразительно и потому что его использовал Григорий Палама в своем споре с Варлаамом.

Обращение на сердце ума, прежде рассеянного, то есть обращение энергии к сущности, – это исцеление ума, ибо именно там он обретает свое подлинное место. В ходе этого обращения ум сначала находит плотское сердце, а затем – вышеестественное, духовное. «Сходя умом в сердце свое, сначала вот это – плотяное сердце, он начинает проникать в те глубины его, которые не суть уже плоть. Он находит свое глубокое сердце, духовное, метафизическое, и в нем видит, что бытие всего человечества не есть для него нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием» (Старец Силуан. М., 1994 С.47). Это обращение ума на сердце есть не что иное, как его объединение, то есть союз ума и сердца. Свидетельством такого союза служат слезы умиления и сладкое чувство божественной любви. «Плач умиления при молитве есть верный показатель того, что ум соединился с сердцем и что настоящая молитва нашла свое первое место, первую степень восхождения к Богу; вот почему он так ценится всеми подвижниками» (там же, с.124). Погружаясь в сердце, ум «совлекается всякого образа, не только видимого, но мысленного» (там же, с.140). Двери сердца затворяются для всего чуждого, «и тогда душа входит во «мрак» совершенно особого порядка и затем удостоивается неизреченного предстояния Богу чистым умом» (там же, с.134).

Говоря об обращении ума на сердце, то есть его энергии к сущности, необходимо упомянуть о трех движениях ума, как их описывает святитель Дионисий Ареопагит. По словам святителя

Дионисия, существуют три движения души и ума. Первое из них – круговое, «вхождение в себя извне и единообразное собирание умных сил». В этом движении душа сперва обращается на себя, собирает все свои силы и таким образом восходит к безначальному и бесконечному Богу, стоящему превыше всего сущего. Этот путь безопасен, он не дает уму возможности впасть в прелесть и, таким образом, является целенаправленным восхождением к Богу. Ум, избавившись от всего тварного, отвергает всякую мысль о твари, всякое мечтание и через покаяние соединяется с сердцем, где ему открывается Бог, так что происходит соединение ума с Богом. Это движение свойственно так называемому апофатическому богословию. Второе движение – прямолинейное, при котором душа «исходит к окружающим ее предметам и от внешних предметов восходит как бы от неких разнообразных и многочисленных символов к простым и цельным созерцаниям». Это так называемое естественное созерцание, или катафатическое богословие, которое созерцает Бога в природе. Через созерцание природы душа восходит к Богу. Этот метод подвержен прелести, поскольку многие люди, привыкнув таким образом непосредственно наблюдать творения Божий, прельщаются и начинают поклоняться твари более, нежели Творцу и Создателю. Третье движение, так называемое спиралеобразное, представляющее собою сочетание первых двух. Святые отцы отдают предпочтение первому движению, которое зовется круговым, поскольку образует некий круг. Ум обращается на сердце и через сердце восходит к созерцанию Бога. Таким образом можно избежать прелести (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. PG.T.3. Col.704–705). Это круговое движение достигается через умную молитву, с помощью которой подвижник старается «собрать ум в себе, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неложным движением» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.49).

Итак, обращение ума достигается с помощью молитвы, и главным образом так называемой умной молитвы, когда ум, чистый от всякого помысла и представления, не отвлекаясь, молится Богу. Поэтому Нил Подвижник убажует ум, молящийся

невещественно и без рассеяния: «Блажен ум, который во время молитвы хранит совершенное безмолвие. Блажен ум, который, молясь без развлечения, восприимлет все большее и большее вожделение Бога. Блажен ум, который во время молитвы бывает невещественен и нестяжателен. Блажен ум, который во время молитвы держит совершенное ко всему нечувствие». (Добр. Т.2. С.221–222)

Рассмотрев, какими способами достигается исцеление ума, обратим теперь внимание на **результаты** лечения. Опираясь на творения святых отцов, посмотрим, во что превращается ум после исцеления или в ходе лечения.

Одним из первых плодов является бесстрастие. «Ум, обуздавший свои страсти и ставший выше печали и радости, бесстрастен». Находясь в этом состоянии, он радуется, когда приходят скорби, и воздерживается в радостях, так что никогда не нарушает меры (Добр. Т.2. С.221–222). Это бесстрастие и есть «животворящая мертвость Господа», которая возникает благодаря действию Всесвятого Духа (там же, с.117). Освобождаясь от внешних воздействий и очищаясь от скверны греха, ум яснее видит вещи. Он видит все ухищрения лукавого и даже самый момент, когда тот готовится к брани. «Когда ум освободится от попечения о телесном, то соразмерно с тем видит он ухищрения врагов» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.534). Бесстрастный ум «видит тонкие помышления и когда бодрствует тело, и когда в сон погружается» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.54). Если совесть чиста, то страстные помыслы не беспокоят ее во время сна, когда бездействует мысль.

С бесстрастием теснейшим образом связано очищение. «Чист есть ум, вышедший из неведения и просвещаемый божественным светом» (Св. Максим Исповедник Добр. Т.3. С.167). Очищение ума имеет важное значение, поскольку через него человек приобретает ведение Бога. «Чистый ум иногда Сам Бог учит... иногда же внушают ему доброе святые силы, а иногда созерцаемое им естество вещей» (там же, с.212). По словам преподобного Максима, «чистый ум пребывает или в простых помышлениях о вещах человеческих, или в естественном созерцании видимого, или в созерцании невидимого, или в

свете Святой Троицы» (Добр. Т.3. С.17). Он постигает смысл Писания: *тогда отверз им ум к уразумению Писаний* (Лк.24:45).

Как утверждает преподобный Максим, существует некое влечение ума к знанию. «Познание Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум» (там же, с.167). «Дух Святой, находя ум обнаженным от страстей, сообразно с тем тайно вводит его в познание уповаемого» (Преп. Фалассий Добр. Т.3. С.315). Через это человек становится богословом, ибо способность богословствовать доставляется не человеческим знанием и усердием, но действием Святого Духа, Который почивает в чистом сердце. «Ум, очищенный от всякой нечистоты, по блестящим и светлым разумениям бывает для души звездным небом, имея в себе Солнце правды сияющим и светлые лучи богословия испускающим» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.132). Вот почему авва Сисой отвечал на вопрос аввы Аммона, следует ли совершенствовать речь чтением Писания, чтобы быть готовым к возможным вопросам: «Не нужно, но лучше чистотою ума приобрести себе и беспопечительность, и дар слова» (Γερωντικός. Σ112, ιζ').

Истинное богословие – это не плод концентрации мысли человека, но проявление Святого Духа. Очистившись, ум человека озаряется, и тогда человек, если он располагает необходимой способностью ума, то есть мудростью, может богословствовать. Поэтому можно сказать, что вся жизнь и само тело человека является богословием. Очищенный человек всецело обращается в некое богословие. Конечно, святые отцы иной раз использовали опыт отцов-предшественников, но не потому, что сами не обладали опытом, а потому, что хотели подтвердить его. Это было особенно необходимо во времена, когда существовали люди, отрицавшие такой опыт.

Через очищение ума достигается и подлинное познание себя. Философ Варлаам утверждал, что святость и совершенство невозможно обрести «без различений, умозаключений и расчленений», и потому считал необходимым изучение соответствующих приемов для всех, желающих приобрести совершенство и святость. Однако святитель Григорий Палама возражает против этого взгляда – «ереси

стоиков и пифагорейцев». Мы, христиане, учит святитель Григорий, считаем истинным не такое знание, которое можно найти при помощи слов и умозаключений, но «знание, являемое делами и жизнью, которое не только истинно, но прочно и непоколебимо». Далее он говорит, что методами различения, умозаключения и расчленения никто не может познать даже себя самого, если «многотрудным покаянием и напряженным подвигом» не изгонит прежде из собственного ума гордость и лукавство. Тот же, кто не сделает свой ум таким, то есть не очистит его, не в состоянии приобрести познание своей нищеты, которое является началом познания самого себя» (Свт. Григорий Палама. Триады .. С.73).

Это место имеет огромное значение, поскольку сегодня многие учат, что человек может достичь самопознания при помощи самоанализа и психоанализа. Но это – прелесть, способная довести человека до ужасных последствий. Занимаясь самоанализом, он, скорее всего, дойдет до шизофрении. Путь же подвижничества прост. Используя описанные выше приемы, то есть хранение ума, его очищение и обращение на сердце при помощи покаяния и умной молитвы, а также соблюдение заповедей Христовых, мы стараемся освободить ум от внешних образов и порабощения чувственными вещами и, обратив его таким образом на сердце, заставить увидеть свое внутреннее запустение. Познание самого себя при этом достигается действием Святого Духа. Только тогда, когда благодать Божия при содействии нашего собственного делания просветит душу, мы сможем познать свое бытие до мельчайших подробностей. Вот почему лечение ума делает явным для нас существование страстей, когда мы, просвещаемые и укрепляемые Святым Духом, уже можем вести брань против них.

После исцеления ум пребывает немечтательным и бессластным, то есть чистым и свободным от мечтаний, и стоит превыше всякой плотской похоти (Св. Диадок Фотикийский. Добр. Т.3. С.33).

Другой плод исцеления ума – это свобода. Прежде ум был пленником, теперь же освобождается и «радостными стопами

направляется к небесному, как к собственному» (Св. Илия Пресвитер. Φιλοκαλία Т.В'. Σ10, ριγ'). Освободившись от страстей, он, что бы ни сделал, приносит это как чистый дар Богу (Св. Илия Пресвитер. Св. Илия Пресвитер. Φιλοκαλία Т.В'. Σ300, ι').

Избавившись от страстей, способствующих его омертвлению, ум воскресает. Вот почему можно говорить и о его воскресении. Преподобный Никита Стифат соотносит чудо воскрешения Лазаря с воскресением мертвого ума. Как Лазарь умер, так и ум умирает от греха и подвергается погребению. Как Христос приходит в Вифанию, чтобы воскресить Лазаря, так же входит Он и в мертвый ум, чтобы воскресить его от тления страстей. Как сестры Лазаря, Марфа и Мария, встретили Его со слезами и плачем, так и «мудрость и правда, погруженные в печаль об умертвии ума, в слезах сретают Его». Правда – это злострадание и духовное делание, мудрость же – умное делание и созерцание (Добр Т.5 С.142–143).

Эта связь между двумя чудесами, то есть воскрешением Лазаря и воскресением омертвевшего ума, проводится и во многих памятниках православной гимнографии. Из их числа я хотел бы привести два тропаря:

«Видение и делание, яко сопрягше, на Христову мольбу послати потщимся, умерший нам ум, якоже инаго Лазаря, яко да оживит своим предстанием страшным, ветви правды Тому принести, и звати: благословен грядый во имя Господне» (Триодь Постная. М., 1992. Ч.1. Л.359, четверток Ваий. Утро). Из этого тропаря ясно, что Марфа – это делание, а Мария – созерцание, которые вместе просят Христа воскресить омертвевший ум.

«Марфу и Марию вернии подражающе, ко Господу послем божественная деяния, яко молитвы, яко да пришед наш ум воскресит, мертв лежащий люте во гробе лености нечувственной, страха божественного никакоже ощущающий, и действ животных ныне не имущий, зовуще: виждь Господи, и якоже друга Твоего Лазаря древле, Щедре, предстанием воздвигл еси страшным, сие всех оживи, подали велию милость» (там же, л.357 об.; среда Ваий, вечер). Ум, будучи

мертвым, находится в гробу и не имеет жизненной силы, почему нам и предлагается послать ко Христу Марфу и Марию, то есть деяния, чтобы воздвигнуть его. Ум воздержного (воскресший ум) «храм есть Святого Духа» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.306).

В этом состоянии чистый ум озаряется (Св. Никита Стифат. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ330, ιη') и подвергается восхищению. Он услаждается созерцанием Бога и беседует с Господом. Разумеется, святые отцы, говорящие о восхищении и исступлении ума, имеют в виду не то, что ум покидает тело, как это происходило с Пифией (жрица храма языч. бога Аполлона в Дельфах, дававшая ответы просившим прорицания – *Ред.*), но что он освобождается от мирского и плотского мудрования и приносится Богу, не теряя при этом связи с миром. Человек, обладающий непрестанной молитвой, испытывает исступление ума. Это исступление называется восхищением и является одним из видов созерцания Бога.

Чистый ум озаряется, просвещается. В этой связи мы считаем необходимым сказать несколько слов об этом свете, в особенности свете ума, поскольку о нем идет речь в святоотеческих творениях.

Об этом свете ума говорит блаженный Диадокх Фотикийский. Будучи знатоком всего мистического богословия, он указывает в одной из своих глав, что «ум наш, когда начнет в нем ощутительно действовать божественный свет, соделывается весь светлым, так что сам богато видит сей, сущий в нем, свет; в этом не должно сомневаться». Однако он замечает, что человек видит в уме свет только при воздействии божественного света и только избавившись от страстей, «коль скоро душа сильно возгосподствует над страстями» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.28). Кроме того, в другом месте он говорит, что те, которые «сие святое и преславное имя непрестанно содержат мысленно во глубине сердца своего, те могут видеть и свет ума своего» (Добр. Т.3. С.38).

Учение блаженного Диадокха полностью разделяют Каллист и Игнатий Ксанфопулы (Добр. Т.5. С.418–419).

Преподобный же Нил Постник учит, что «ангел Божий, представ, одним словом прекращает в нас вражеское действие

и подвигает свет ума действовать непрелестно» (Добр. Т.2. С.216).

Ум создан по образу Божию. Поскольку Бог есть свет, то и ум обладает светом. В этом смысле святые и говорят, что человек может увидеть свет своего ума. Однако это относится к естественному человеку, в то время как в падшем ум тускнеет, помрачается и заслоняется страстями. Но, освободившись от страстей и получив просвещение от Бога, человек может увидеть свет своего ума в час молитвы.

Святитель Григорий Палама затрагивает эту тему во многих местах своего труда «Триады в защиту священнобезмолвствующих». Приводя различные высказывания святых, он заканчивает следующими словами: «Ты понял, брат, что избавившийся от страстей ум видит при молитве сам себя как свет и Божиим светом озаряется?» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.67) Конечно, «ум, видящий сам себя, видит как свет» (там же, с.68), но святитель далее говорит, что «такова всякая очистившаяся умная природа, не носящая на себе покрывала греха». Если ум не имеет такого покрывала, то «сам видится как умный свет» (там же). Этот свет ума бывает видимым благодаря действию Всесвятого Духа. «Очистившийся, просвещенный и явно приобщившийся божественной благодати ум» причащается и иных таинственных созерцаний, «и даже видя самого себя, он видит себя как другое, хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе...» (там же, с.199).

Святые видят этот образ, преображаясь от славы к славе, «то есть, надо понимать, благодаря изобилию сияния в нас, все ярче изливаемого божественным светом» (там же, с.66). Подобно тому как чувственное зрение не могло бы действовать без светящего ему извне света, ум не мог бы ничего видеть своим невещественным зрением, если бы его не озарял божественный свет (там же, с.68).

Короче говоря, согласно учению святителя Григория Паламы, ум, будучи созданным по образу Божию, является светом, однако страсти помрачают его. Только тогда, когда

воссияет божественный свет и ум очистится, он сможет увидеть не просто свой собственный свет, но сияние, запечатленное благодатью Божией в его образе. Чувственное зрение само по себе ничем не может помочь человеку при отсутствии чувственного света. То же самое относится и к созерцанию божественного света в уме человека. Все это учение святитель развил, возражая Варлааму, утверждавшему, что узреть Бога и приобрести ведение Бога можно посредством человеческого знания, развивая человеческую мысль. Конечно, это совершенно неправильно.

Вот что пишет об этом естественном свете ума архимандрит Софроний в своей книге «Старец Силуан»: «Достигая этих *границ света со тьмою* (Иов.26:10), человек созерцает свою умную красоту, которую многие приняли за божество. Созерцаемый ими свет есть свет, но не тот Свет истинный, в Котором нет ни единой тьмы, а **естественный** свет ума по образу Божию созданного человека.

Этот свет ума, превышающий по своему достоинству свет всякого эмпирического знания, с таким же основанием может быть назван мраком, ибо он есть мрак совлечения или отвлечения, и Бога в нем нет; и, быть может, в этом случае больше, чем во всяком другом, должно вспомнить слова Господа: «*Смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?*» (Лк.11:35). Ведь первая космическая доисторическая катастрофа, то есть падение Денницы-Люцифера, ставшего мраком, явилась следствием самовлюбленного созерцания своей красоты; созерцания, кончившегося самообожением» (Старец Силуан. С.151–152). В другом месте тот же автор пишет об этом естественном свете, то есть мраке совлечения, так: «Если искать определения духовного «места» этого мрака, то возможно сказать, что он стоит на грани явления несозданного света; но когда делание умной молитвы совершается без должного покаяния и молитвенного к Богу устремления, то обнаженная от всех представлений душа может пребыть некоторые моменты времени в этом мраке совлечения, не узрев Бога, ибо в нем, то есть мраке этом, самом по себе – Бога еще нет.

Пребывая во мраке совлечения, ум испытывает своеобразное наслаждение и покой, и если при этом он как-то обратится на самого себя, то может ощутить некое подобие света, который, однако, не есть еще несозданный свет божества, а естественное свойство ума, созданного по образу Божию. Как исход за грани временного, это созерцание приближает ум к познанию непреходящего и тем делает человека обладателем нового познания, однако, еще отвлеченного познания, и горе тому, кто мудрость сию принимает как познание истинного Бога и созерцание сие как приобщение божественному бытию. Горе потому, что в таком случае мрак совлечения, стоящий на грани истинного боговидения, становится непроницаемым закровом божества и крепкою стеною, отделяющею от Бога более, чем мрак восстания грубых страстей, мрак явных демонических наваждений или мрак потери благодати и богооставленности. Горе потому, что это было бы заблуждением, «прелестью», ибо Бога во мраке совлечения еще нет. Бог является во свете и как свет... и Своим явлением вводит человека во свет вечного божественного бытия» (Старец Силуан. С.175–176).

Для нас нелегко сопоставить суждения святителя Григория Паламы и архимандрита Софрония о свете ума, поскольку мы не обладаем соответствующим опытом. Хотя на первый взгляд создается впечатление, что между ними существует различие, я полагаю, что различие это скорее внешнее. Я твердо убежден, что оба отца, знакомые с такими состояниями на собственном опыте, описывают различные грани этого опыта. Мне представляется, хотя я и не уверен вполне, что архимандрит Софроний говорит преимущественно о рассудке (λογική), который человек обожает и любит в себе самом. Поэтому он метко говорит, что этот мрак совлечения представляет собою «непроницаемый закров божества и крепкую стену», которая отделяет человека от Бога сильнее, нежели страсти, помрачение от бесовских прилогов и забвение Бога. В действительности этот свет есть облако и мрак. Здесь архимандрит Софроний вполне согласен с Григорием Паламой. Точно так же с учением святителя Григория вполне согласно то,

что созерцание Бога есть не что иное, как воздействие Бога на человека: «...созерцание нетварного божественного света невозможно, если только человек не находится по благодати в состоянии просвещения, состоянии, благодаря которому практика созерцания сама по себе прежде всего иного есть общение с Богом Живым, причастие божественной жизни»⁵². Лично я не могу найти несогласия между двумя свидетелями-очевидцами. Они просто выражаются по-разному, имея в виду различные мнения, которым хотят противостоять.

Во всяком случае, несомненно, что ум человека образует единый дух с Господом и «ясно видит благодаря этому духовные вещи» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.77). Бесстрастие ума приводит его к созерцанию сущего (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.311). «Ум, освободившийся от страстей, делается световидным, будучи непрестанно осияваем созерцаниями всего сущего» (Добр. Т.3. С.293).

Исцелившись, ум удостаивается и созерцания Бога. Разумеется, он видит не сущность Бога, но Его энергию. Святые видят свет, когда «получают боготворящее причастие Духа», то есть, соединяясь с Богом, всякий раз видят одежды своего обожения, потому что «благодать Слова наполняет их ум славой и прекраснейшим сиянием» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.63). Так бывает прославлен ум.

Тогда в уме возрастает духовное наслаждение, поскольку «ум, устремляясь к созерцанию духовных предметов, имеет от того неотступную сладость» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.299. Гл.46). Соединяясь с Богом, ум «бывает мудр, благ, силен, человеколюбив, милостив, великодушен и, просто сказать, почти все божественные свойства в себе носит. А удаляющийся от Него и с вещественными предметами сдружающийся, предавшись сластолюбию, бывает или скотен, или зверек, воюя с людьми из-за этого» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.197).

В результате исцеления ума исцеляется и тело. Конечно, мы не хотим сказать, что оно избавляется от болезней, хотя иной раз случается и это. Мы говорим «иной раз», поскольку многие болезни, главным образом возникающие на нервной почве,

связаны с омертвлением ума. Но главное здесь то, что тело избавляется от своих страстей. Преподобный Максим говорит: «Когда видишь, что ум твой благочестиво и праведно вращается в помышлениях мирских, то ведай, что и тело твое пребывает чисто и безгрешно» (Добр. Т.3. С.204). Ум, погруженный в божественное, соблюдает и тело в чистоте от так называемых телесных страстей. Сперва ум приобретает способность принять залог будущих благ, а затем устремляется к Первому Уму, так что, освящаясь, «он сам, а через него и связанное с ним тело претворяются к божественному состоянию». Это значит, что ум преображает и сопряженное с ним тело, так что и оно предваряет «поглощение плоти духом в будущем веке». Поскольку и тело вкусит вечных благ, ему также необходимо подготовиться к этому в сей жизни (Свт. Григорий Палама. Триады... С.96).

Все святые, ведущие такую жизнь, следуют тому же методу лечения и очищения ума, обретая тем самым одинаковое учение. Мы убеждены, что у святых не может быть особых точек зрения или различных позиций по догматическим вопросам. Имея единый опыт, они придерживаются одного и того же учения. Если же в каких-то вопросах мы замечаем расхождения между ними, то это потому, что пытаемся толковать их учение, исходя из ложных предпосылок. Но если мы попытаемся понять особенности выражения мысли каждого святого (ведь, несмотря на общее для всех ведение Бога, в этом отношении мудрость их не одинакова), попытаемся раскрыть истинное значение каждого слова, то не обнаружим разницы в учении. В действительности мы видим противоречия между святыми отцами лишь из-за поверхностности нашего собственного знания и неопытности в духовных вопросах, вызванной отрывом от живого церковного предания.

Апостол Павел пишет: *«Умоляю вас... чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях»* (1Кор.1:10). Святые мудрствуют одинаково, и святитель Григорий Палама подчеркивает, что «общим для всех верующих во Христа является это превосходящее мысль знание (ὑπερ ἑννοίαν νοῶσις)» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.252).

Из сказанного ясно, что ум, принявший действие страстей, заболевает, недугует, мертваеет, теряет свое естественное состояние и нуждается в лечении. Правила православного подвижничества описывают путь исцеления ума. Это лечение необходимо, ибо с его помощью ум очищается, познает Бога, приобретает ведение Бога, составляющее спасение человека.

в) Сердце

Одно из основных прошений, с которыми мы обращаемся к Богу, это обретение спасения: «О свышнем мире и о спасении душ наших Господу помолимся». Кроме того, очень многие тропари заканчиваются словами «моли спастися душам нашим».

Спасение души – это не снятие с себя какой-то вещи, но облечение во Христа. Это не отрицательное, но положительное состояние и, главным образом, общение и соединение со Христом. Это общение совершается прежде всего в сердце. Поэтому обретение спасения есть прежде всего обретение сердца. После того как Бог удостоит нас обрести сердце, мы сможем идти путем спасения. Характерны слова аввы Памво: «Если имеешь сердце, можешь спастись» (Гѣровтѣков. Σ102, ι'). «Иметь сердце» значит найти свое сердце, через которое Бог сможет направлять человека.

Объясняя слова Господа «*Царствие Божие внутри вас есть*» (Лк.17:21), преподобный Марк Подвижник говорит, что «прежде должно возыметь в сердце действительную благодать Святого Духа и потом соответственно сему войти в Царствие Небесное» (Добр. Т.1.С.552). Поэтому многие отцы считают необходимым обрести место сердца, где действует нетварная благодать Божия, поскольку тогда наставником христианина становится Бог, а путь его безопасно направляется Святым Духом.

Что такое сердце

Когда Священное Писание и святые отцы говорят о сердце, они имеют в виду как вышеестественное (духовное), так и

плотское сердце. Ведь сердце – это, с одной стороны, плотской орган, с другой же – центр нашей личности, в котором совершается наше общение и соединение с Богом. В некотором отношении эти два значения слова «сердце» совпадают, но в то же время между ними проводится и различие. В дальнейшем мы рассмотрим этот предмет подробнее.

Прежде всего давайте рассмотрим вопрос о вышеестественном (духовном) сердце. Этому духовному сердцу довольно сложно дать определение, поскольку «сердце – поистине непостижимая бездна» (Св. Макарий. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ205, Σт.1–2). Ведение этого духовного сердца тем более невозможно для плотского человека, подчиненного владычеству рассудка (την λογικής) и подверженного помрачению своей жизни после падения. Поэтому нельзя найти определения, которым бы описывалось состояние, переживаемое духовным человеком. Можно охарактеризовать лишь его признаки и образы.

Духовный человек, живущий молитвою, «познает, что сердце его не есть только физический орган или орган психической жизни, но нечто не поддающееся определению, способное соприкасаться с Богом, источником всякого бытия» (Старец Силуан. С.227). Сердце – это то место, где происходит развитие всей духовной жизни, где действует нетварная энергия Божия. Как правило, это «глубокое сердце» неведомо не только окружающим, но и самому человеку. Ведь благодать Божия таинственно совершает спасение человека в его сердце. Характерны слова архимандрита Софрония: «Поле духовной борьбы для всякого человека прежде всего является его собственное сердце; и тот, кто любит входить в свое сердце, оценит выражение пророка Давида: *приступит человек, и сердце глубоко* (Пс.63:7). Истинная христианская жизнь течет там, в глубоком сердце, сокрытом не только от посторонних взоров, но в полноте и от самого носителя этого сердца. Кто входил в этот таинственный чертог, тот, несомненно, испытал невыявляемое изумление перед тайной бытия. Кто чистым умом погружался в напряженное созерцание своего внутреннего человека, тот понимает невозможность проследить в полноте

течение своей жизни даже за короткий отрезок времени, тот сознает невозможность уловить процессы духовной жизни сердца, которое своей глубиной касается того бытия, где уже нет процессов» (там же, с.14).

Апостол Петр называет сердце сокровенным человеком: *сокровенный сердца человек* (1Пет.3:4). Это действительно то место, где святится Бог: *Господа Бога святите в сердцах ваших* (1Пет.3:15). В сердце восходит благодать Божия: *...доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших* (2Пет.1:19). Хотя человек и соединяется в сердце с Богом, сердце остается меньшим, а Бог – большим: *Бог больше сердца нашего* (1Ин.3:20).

Мы привели эти цитаты не для того, чтобы показать, как характеризуют сердце Священное Писание и святые отцы (это мы сделаем в другом параграфе), но чтобы стало понятным, что в Новом Завете и у святых отцов многократно говорится о сердце.

В другом месте мы отметили тот факт, что ум является прежде всего глазом души. Кроме того, мы указали, что святые отцы во многих случаях ум связывают с сердцем. Действительно, сердце может отождествляться с умом. Характерны слова Максима Исповедника о старающихся «очистить от ненависти и невоздержания ум свой, который Господь называет сердцем» (Добр. Т.3. С.224). Ум – это глаз души, а сердце – центр человеческой личности и духовного мира, однако ясно, что ум и сердце связаны между собою. Очень важно отметить, что святитель Григорий Палама, сказав о чистоте сердца, в дальнейшем разбирает вопрос об уме и его чистоте (Добр. Т.5. С.300–302).

Конечно, здесь следует напомнить и о том, что было доказано в предыдущем параграфе: отцы называют умом и сущность души, находящуюся в сердце, и ее энергию, состоящую в помыслах. «Умом называется и деятельность (ἐνέργεια) ума, состоящая в мыслях и разумениях; ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем» (там же, с.301). Никифор Уединенник, рассматривая и описывая внимание, говорит, что «внимание некоторые из святых

называли блюдением ума, иные – хранением сердца, иные – трезвением, иные – мысленным безмолвием, а иные – еще иначе как. Но все сии наименования одно и то же означают; как о хлебе говорят – укрух, ломоть, кусок, так и о сем разумей» (там же, с.248). Следовательно, согласно Никифору Уединеннику, хранение ума и хранение сердца – это одно и то же. Это и значит, что в святоотеческом богословии ум связывается и отождествляется с сердцем. Поэтому все, что мы написали в предыдущем параграфе об уме, можно отнести и к сердцу. Здесь, однако, речь пойдет в основном о сердце.

О соединении ума с сердцем говорится и у блаженного Диадокха Фотикийского. Блаженный учит, что благодать Божия с момента крещения «сокровенно начинает пребывать в самой глубине ума, утаивая присутствие свое от самого чувства его. Когда же начнет кто любить Бога от всего произволения своего», тогда она передает душе часть своих благ через чувство ума. Когда же кто-либо раздаст свое материальное богатство, «тогда обретает в себе то место, в коем укрылась благодать Божия» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.51). В другой главе блаженный говорит, что в святом крещении благодать вселяется в глубину души, то есть в ум. Когда же мы «тепле вспоминаем о Боге, то чувствуем, что божественная любовь как бы потоком исторгается из самой глубины сердца нашего» (Добр. Т.3. С.52). В этих цитатах налицо соединение ума, души и сердца.

Поскольку во времена блаженного Диадокха было распространено еретическое представление мессалиан, согласно которому в душе одновременно пребывают благодать Божия и сатана, блаженный проводит разграничение, исходя из знания Священного Писания и из самого чувства ума. Он подчеркивает, что «прежде крещения благодать совне направляет душу на добро, а сатана гнездится в самых глубинах ее, покушаясь преграждать уму все правые исходы; с того же часа, как возрождаемся в крещении, бес бывает вне, а благодать внутри» (там же, с.50–51). После крещения сатана покидает душу, а благодать входит в нее. Таким образом, благодать и сатана не находятся одновременно в одном и том же месте. «Благодать чрез чувство ума и самое тело обвеселяет

радованием неизреченным»; бесы же насильственно пленяют душу через телесные чувства, особенно если найдут человека нерадивым к духовным подвигам (там же, с.53).

Когда мы поступаем по плотской похоти, благодать Божия, находящаяся после крещения в глубине духовного сердца, заслоняется страстями. Поэтому задача человека заключается в том, чтобы раскрыть эту благодать при помощи подвижнической жизни во благодати, то есть прогнать облако, покрывающее сердце. Поскольку же диавол, по словам блаженного Диадоба, в святом крещении изгоняется из сердца, то «как же может, после такого посрамления, этот изверженный опять войти внутрь и пребывать там вместе с истинным Домовладыкою, в Своем доме упокоевающимся, как Ему благоугодно?» (там же, с.58)

Это учение блаженного Диадоба изложено здесь для того, чтобы стало ясным, что при святом крещении благодать Божия входит в «глубокое сердце», то есть в глубину духовного сердца. Когда же это сердце сокрыто страстями, мы ведем великую борьбу, чтобы открыть его.

Феолипт, митрополит Филадельфийский, учит, что сердце, то есть ум, раскрывается, когда человек живет как безмолвник. «Когда, прекратив внешние развлечения, ты укротишь и внутренние помыслы, тогда ум начнет воздвигаться к делам и словам духовным» (Добр. Т.5. С.166). Святой призывает отказаться от общения и бороться против внешних помыслов, пока мы не обречем место чистой молитвы – дом, где обитает Христос. «Итак, прекрати беседы внешние и со внешними, пока обрешь место чистой молитвы и дом, в коем обитает Христос» (там же, с.166).

Отсюда явствует, что сердце – это то место, которое можно открыть благодатным подвигом и в котором является Христос. Это известно человеку, очищающему себя от страстей и всех дел греха. У падшего же человека, живущего далеко от Бога, сердце закрывается и становится совершенно неведомым. Человек не знает, существует ли оно. Но человеку, живущему по Богу, сердце известно. Для него оно является реальностью.

Это учение подводит нас к той точке зрения, что откровение сердца есть, по существу, откровение личности. Человек,

который с помощью благодатного подвига откроет сердце, где скрывается и царствует Христос, становится личностью. Ведь личность – это главным образом «подобие Божие». Итак, откровение сердца – это откровение личности.

Мы не намереваемся излагать в этой связи онтологию личности, как она представлена в учении святых отцов Церкви. Согласно учению отцов, мы верим, что образ есть потенциальное подобие, а подобие есть образ в действии. Точно так же человек, создаваемый Богом и воссоздаваемый Святым Духом, есть потенциальная личность. Поэтому мы утверждаем, что с онтологической точки зрения личностями являются все люди и даже сам диавол. Однако с сотериологической точки зрения не все мы личности, поскольку не все достигли подобия Божия. Не занимаясь специально онтологией личности, здесь мы обращаем внимание именно на аскетику личности, которую обыкновенно пренебрегают современные богословы.

В этой связи характерны слова архимандрита Софрония: «В божественном бытии ипостась образует его самое глубинное начало. Подобным образом и в человеческом бытии ипостась является самым существенным и основным элементом. Личность – это *сокровенный сердца человек в нетленной красоте... что драгоценно пред Богом (1Пет.3:4)*, наиболее ценное ядро всего человеческого существа, проявляющееся в способности человека познавать себя и распоряжаться собою в том, что он обладает созидательной энергией и может познавать не только видимый мир, но и Самого Бога. Сжигаемый любовью, человек чувствует, как соединяется с Богом, Которого возлюбил. В этом единстве он познает Бога, так что любовь и ведение сливаются в некое единое действие» (Archimandrite Sophrony. His life is mine. London, P.44).

Личность – это *сокровенный сердца человек*, и для нее подходит только такое определение. Личность – это таинственное общение и единение со Христом, поэтому ее невозможно определить при помощи научных терминов. Церкви нельзя дать другое определение, кроме того, что она есть тело Христово, и то же самое относится к человеческой личности,

сердцу, где совершается таинственное общение Бога и человека. «Научное и философское знание может давать свои формулировки, но личность превыше всякого определения, и, следовательно, ее нельзя познать извне, если только она не откроется сама. Как Бог есть таинственный Бог, так и у человека имеются таинственные глубины. Это не начало и не конец существования, ибо Бог, а не человек, есть Альфа и Омега. Боговидное качество человека заключено в образе его существования. Подобие же существования – это то подобие, о котором говорят Писания» (там же, р.43). Итак, если нельзя дать определения личности, то нельзя определить и сердце, которое есть личность.

Личность – это некая реальность, порождаемая благодатию Божией. «...Личность рождается свыше и не подчиняется законам природы. Личность превосходит земные пределы и устремляется в иные сферы. Ее нельзя истолковать. Она единственна и уникальна» (там же). Поскольку личность – это сердце, то можно сказать, что и сердце рождается свыше. Оно не является естественным состоянием. «Сердечное место» можно различить только при содействии благодати Божией.

Это рождение личности в действительности есть откровение. «Личность – это порождение свыше. В нас вырастает изумительный цветок: ипостась-личность. Как и Царствие Божие, личность не приходит *приметным образом* (Лк.17:20). Процесс вхождения человеческого духа в область божественной вечности различен для каждого из нас» (Archimandrite Sophrony. His life is mine. London, p.42). Таким образом, личность, как и сердце, порождается свыше.

Сердце – это то место, где Бог открывается как любовь и свет. «Бог открывается как любовь и свет главным образом через сердце. В этом свете человек созерцает евангельские заповеди как отражение небесной вечности и славу Христа как едиnorodного Сына Своего Отца – ту славу, которую видели ученики на горе Фавор. Личностное откровение делает общее откровение Нового Завета духовной собственностью человека» (там же, р.44).

Все это надо было сказать для того, чтобы сделалось ясным, что человек становится личностью именно тогда, когда открывает сердце, а также и то, что сердце – это место, которое можно открыть благодатным подвигом и в котором открывается Бог. Там человек ощущает свет Божий, и оттуда наполняет его любовь Божия и любовь к Богу. Человек обретает ощущение сердца, но вся жизнь, скрытая там, остается недоступной для восприятия.

Согласно учению святых отцов, это духовное сердце находится в **плотском сердце**, как в некоем органе. Святитель Григорий Палама ссылается на речение Господа: *«Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления»* (Мф.15:19) и на слова преподобного Макария: «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами, ибо в нем заключены ум и все помыслы души». В этой связи он пишет, что «сердце наше есть сокровищница разума и первый плотской разумный орган» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.43). Тот же святой, чтобы подтвердить учение о том, что в сердце, телесном органе, находится духовное сердце, ссылается на слова апостола Павла: *«Вы – наше письмо, написанное в сердцах наших... вы показываете собою, что вы – письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на платяных скрижалях сердца»* (2Кор.3:2–3) и научение Максима Исповедника: «Посетив чистое сердце, Бог удостаивает посредством Духа начертать в нем Свои письмена, как на неких Моисеевых скрижалях» (там же, с.103–104).

Возвращаясь от своего рассеяния, ум прежде всего находит телесное сердце, а затем входит в сердце духовное, глубокое. Таков общий опыт всех делателей Иисусовой молитвы, подвизавшихся в священном делании обращения ума в сердце. «Чрез чистую умную молитву подвижник научается великим тайнам духа. Сходя умом в сердце свое, сначала вот это – плотяное сердце, он начинает проникать в те глубины его, которые не суть уже плоть. Он находит свое **глубокое** сердце,

духовное, метафизическое, и в нем видит, что бытие всего человечества не есть для него нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием» (Старец Силуан. М., 1994. С.47). Следовательно, делатель этого безмолвного подвига может ясно различить духовное сердце от плотского. Он ощущает существование и действие обоих этих сердец. Вначале ум находится в плотском сердце, а затем открывает духовное, так что может одновременно чувствовать движения их обоих.

Преподобный Никодим Святогорец, чьи творения составляют органическую часть православного предания, отмечает, что плотское сердце – это центр естественный, противоестественный и вышеестественный⁵³. Это естественный центр, поскольку сердце создается первым из всех членов человеческого тела, согласно тому, что говорит Василий Великий: «При рождении животных сердце, которое естественно образуется прежде всего, получает от природы устройство, приличное будущему животному» (Твор. иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийския. Т.1. М., 1845. С.180–181). Это противоестественный центр, поскольку из него исходят все страсти и хульные помыслы. Конечно, здесь необходимо объяснить, в соответствии со сказанным выше, что после святого крещения благодать Божия находится в центре сердца, диавол же действует снаружи. Апостол Петр сказал Анании: *«Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому?»*» (Деян.5:3). Сатана вошел в сердце Иуды: *и во время вечери... диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искаріоту предать Его* (Ин.13:2). Кроме того, известно учение Господа о том, что *из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф.15:19). Вместе с тем сердце – это центр вышеестественный, поскольку в нем действует благодать Христова. Апостол Павел говорит: *«Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!»* (Гал.4:6). В другом месте он пишет также: *«Любовь Божия излилась в сердца наши»* (Рим.5:5). Преподобный Фалассий

пишет, что «благое сердце и помышления износит благие, ибо по сокровищу его бывают и помышления у него» (Добр. Т.3. С.295).

Тот факт, что из сердца исходят и благие и дурные помыслы, не означает, что в одном и том же месте одновременно находятся благодать и сатана. «Износит сердце и само из себя помышления добрые и не добрые», но дурные мысли оно рождает не по своей природе, а потому, что помнит о прежнем зле. Большую же часть злых помыслов сердце «зачинает от злодейства демонов. Мы же все их чувствуем исходящими как бы из сердца» (Св. Диадок Фотикийский. Добр. Т.3. С.57–58). Кроме того, блаженный Диадок подчеркивает, что благодать Божия «сокрывает свое присутствие у крещаемых, ожидая произволения души». Если человек соблюдает заповеди Христовы и непрестанно поминает Его имя, то «огнь святой благодати простирается и на внешние чувства сердца, ощутительно поедая терния человеческой земли». В этом состоянии веяние Духа Святого угашает стрелы бесовские во внешнем телесном чувстве, огненные же стрелы – еще когда они несутся по воздуху (там же, с.59).

Следовательно, в сердце совершается величайшая битва. Если Христос победил, а диавол побежден, то наступает внутренний и внешний мир. Поэтому главная задача подвижника заключается в том, чтобы он, «войдя в свое сердце, воздвиг брань против сатаны и возненавидел его» (Св. Макарий Великий. Γερωντικός. Σ157, ρδ'). Будучи естественным, противоестественным и вышеестественным центром, сердце является источником плотской и духовной жизни, но может стать и источником духовной смерти.

Характеристики сердца

Из написанного нами ясно, что хотя духовному сердцу и нельзя дать совершенно точного определения, однако можно сказать, что сердце – это то место, которое раскрывается при помощи благодатного подвига и в котором открывается и обитает Сам Бог. Это место ощущает человек, по-настоящему органически находящийся в рамках православного предания.

Святые отцы, пережившие эту реальность, указали некоторые отличительные черты такой жизни и начертали ее образы. В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть эти характеристики-определения, которые яснее изображают сердце и его роль во всей духовной жизни.

Сердце – это то **место**, в котором обитает Бог: *...вселиться Христу в сердца ваши (Еф.3:17). Потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым (Рим.5:5)*. «Как уголь рождает пламень, так много паче обитающий от святого крещения в сердце нашем Бог, если находит воздух сердца нашего чистым от ветров злобы и охраняемым стражбою ума, возжжет мысленную силу нашу к созерцанию, как пламень восковую свечу» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.179). Поскольку в сердце обитает Бог, там находятся «все сокровища премудрости и ведения». «Открываются же они сердцу по мере очищения каждого заповедями» (Св. Максим Исповедник Добр. Т.3 С.224). В зеркале души «надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу, Который есть премудрость и сила Бога Отца». В сердце надлежит непрестанно искать Царствия Небесного, «и зерно, и бисер, и квас, и все другое». В сердце мы обретем божество. «Сего-то ради и Господь наш Иисус Христос сказал: *Царствие Божие внутри вас есть (Лк.17:21)*, разумея чрез то пребывающее внутри сердца божество» (Св. Филофей Синайский Добр. Т.3. С.412–413).

Пребывая в сердце, Бог **учит** догматам и Своему закону и **записывает** их там. Следовательно, сердце – это то место, где запечатлеваются заповеди Божии. Апостол Павел подтверждает: *«Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим.2:15)*. В сердце Бог «записывает Свои законы» (Св. Максим Исповедник. Φιλοκαλία Т.В'. Σ85, πα'). Там человек не только познает смысл вещей, «но, прошедши их все, зрит некако и Самого Бога» (Добр. Т.3. С.245). Бог, Который находится и почивает в таком сердце, «удостоивает Духом начертывать на нем Свои письмена» (там же, с.245). Таким образом, святые, имея в сердце Бога и удостоившись начертания закона Божия, приобретают ум Христов, согласно

слову апостола: «А мы имеем ум Христов» (1Кор.2:16). «Ум Христов, который приемлют святые... приходит не по лишению собственной нашей умной силы и не как существенно и лично переходящий в наш ум... но как своим качеством освящающий силу нашего ума и к одному с собою уносящий его действие». Это значит, что сила нашего ума не теряется, но озаряется действием Христовым. По словам преподобного Максима, ум Христов имеет тот, «кто о всем помышляет в Его духе и чрез все приводится к мысли о Нем» (Добр. Т.3 С.245). Человек мыслит согласно с волей Божией, никогда не теряя памятования о Боге. То же самое происходит и с вождевательной силой. Человек постоянно желает того, что хочет Бог, и ненасытно алчет Его. Преподобный Петр Дамаскин ссылается на высказывание Василия Великого, что Бог, найдя сердце человека чистым от мирских дел и занятий, «пишет Свои догматы, как на чистой скрижали» (Св. Петр Дамаскин. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ68, Στ. 29–33.). Таким образом, можно говорить о «догматическом сознании» человека, находящегося в подобном состоянии. Человек на собственном опыте познает церковные догматы, поскольку Бог живет в его сердце. Нам необходимо подвизаться, чтобы Христос вселился в наше сердце, поскольку тогда Сам Бог «учит нас непоколебимо соблюдать Свои законы» (Авва Филимон. Φιλοκαλία Т.В'. Σ246, Στ. 10–19.).

Сердце – это **ад**, куда нисходит Христос, освобождая душу человека. Он сошел во ад, чтобы освободить души праведников, и теперь так же сходит в тот ад, который зовется глубиною сердца. Святой Макарий учит, что, слушая о том, как Господь, сойдя во ад, освободил души, не следует думать, что все это было давно и далеко от нас. Гроб – это сердце. Господь приходит «к душам, взывающим к нему во аде», то есть в глубине сердца, и после прения со смертью, «подняв тяжкий камень, лежащий на душе, отверзает гроб, воскрешая поистине мертвого и избавляя душу от мрачной темницы» (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ219, ριот').

Сердце – это **земля**, на которой Господь **сеет** зерно горчичное. По словам преподобного Максима, «зерно горчичное

– это Господь, Который сеется в сердце принимающих Его по вере их» (Φιλοκαλία Т.В'. Σ71, ια').

Сердце – это **храм** и **жертвенник**, то священное место, где славится и святится Господь. Апостол Петр призывает: *«Господа Бога святите в сердцах ваших»* (1Пет.3:15). По словам святого Макария, все видимые предметы суть тени сокровенных. Зримый храм – это образ храма сердечного. Священник, совершающий приношение святых тайн, есть образ «истинного священника, благодати Христовой» (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ217, ριγ'). В этом подлинном духовном храме, то есть в глубине сердца возрожденного человека, совершается непрестанное богослужение: *... назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу ...* (Еф.5:19). Сердце, воздействуемое духом и не имеющее помыслов, есть «истинное священство, еще прежде будущего жития» (Св. Григорий Синайский. Добр. Т.5. С.181). Преподобный Иоанн Синайский учит, что «иное есть прилежно умом блюсти свое сердце; и иное быть епископом сердца посредством ума». В первом случае человек просто блюдет сердце, а во втором является епископом, приносящим словесные жертвы (Леств. 28:51). Сердце – это еще и святилище, в котором находится огонь Божий (Леств. 26:8). Именно это почувствовали двое учеников по пути в Эммаус, когда к ним обратился Христос, и, вспоминая об этом, сказали: *«Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?»* (Лк.24:32). Сердце – это «приемная зала Господня» (Умное делание: о молитве Иисусовой. М., 1998. С.131).

Сердце – это **сосуд** с елеем, то есть божественной благодатью. По словам Макария Египетского, «оние пять бодрствовавших дев, державшие чуждый для их естества елей, то есть благодать Духа, в сосудах сердца, смогли войти в брачный чертог вместе с Женихом»⁶. Таким образом, сердце – это сосуд, где мудрый человек сохраняет благодать Святого Духа, чтобы таким образом войти в брачный чертог и радоваться на брачном пиру Жениха.

Сердце – это **поле**, где скрыто сокровище, и человек, нашедший его, продает все, чтобы купить это поле (Мф.13:44. См. также: Добр. Т.3. С.224).

Сердце – это **образ Нового Завета** или, вернее, Новый Завет есть образ чистоты сердца, соблюдения и хранения ума (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.181). «Образ внешних, чувственно-телесных подвигов есть Ветхий Завет, а святое Евангелие, которое есть Новый Завет, есть образ внимания или чистоты сердечной» (Добр. Т.2. С.181).

Сердце – это **небо**. «Где смирение, память о Боге с трезвением и вниманием и частая против врагов устремляемая молитва – там место Божие, или сердечное небо» (Св. Филофей Синаит. Добр. Т.3. С.402).

В сердце дается **залог Духа**: Бог запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши (2Кор.1:22).

Сердце – это **скрижали**, на которых Бог пишет Свое послание: *Вы – наше письмо, написанное в сердцах наших... написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на платяных скрижалях сердца* (2Кор.3:2–3).

Сердце – то место, где сияет **свет Божий**: Бог ...озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа (2Кор.4:6).

В сердце человек убеждается в своем **усыновлении** и там ясно слышит глас Божий: «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче.!» (Гал.4:6). Поскольку Бог почивает в сердце, там Он и обращается к человеку. Там можно явственно и отчетливо слышать глас Божий.

В чистом сердце имеются и глаза, которыми оно созерцает тайны Божий: *чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости... и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его...* (Еф.1:17–18).

В сердце господствует мир Божий: «И да владычествует в сердцах ваших мир Божий» (Кол.3:15).

Сердце – это **гусли**, где струнами служат чувства, а гусяр – это мысль, которая с помощью разума непрестанно ударяет по бряцалу – памяти Божией, от чего «сладость некая неизреченная исполняет душу, и ум, чистым бывая, освещается божественными озарениями» (Бл. Каллист Патриарх. Добр. Т.5. С.425). Сердце – это **источник**, из которого во время горячей молитвы истекает вода «от животворящего Духа» (Св. Григорий Синаит. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.86–87).

Сердце – это **наш внутренний человек** (Св. Григорий Палама Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.109).

Эти и многие другие образы и характеристики святые апостолы и святые отцы используют для того, чтобы описать сердце и выразить его сущность. Вкратце мы можем сказать, что сердце – это «наш внутренний человек», это то место, которое раскрывается при помощи благодатного подвига и в котором открывается и обитает Сам Бог. Это духовный храм, где совершается непрестанная божественная литургия, приносится непрестанное славословие Богу. Это место, неизвестное для большинства, но знакомое подвижникам, делает человека живым.

Болезнь сердца

По библейско-святоотеческому преданию известно, что сердце человека, если оно прекращает отвечать воле Божией и начинает исполнять желания диавола, заболевает и мертвеет. Речь идет о болезни, окаменении, нечистоте, духовном омертвлении сердца. Некоторые признаки такого больного сердца мы и рассмотрим в этом параграфе.

Диавол входит в сердце человека и пленяет его. *И во время вечери, когда диаволу же вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его...* (Ин.13:2). Конечно, этому предшествовало многолетнее пленение ума. «Как невозможно по одному каналу вместе проходить огню и воде, так невозможно греху войти в сердце, если он не постучится прежде в дверь сердца мечтанием лукавого прилога» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр Т.2. С.168). Именно воображение (мечтание) приводит сердце к диавольскому

прилогу. После падения человека воображение, которое тоньше мысли и грубее ума, сделалось началом зла. Поэтому святые отцы советуют каждому хранить свое воображение в чистоте или, еще лучше, жить таким образом, чтобы воображение не могло действовать, а мечтательная способность была умерщвлена. Только умертвив ее великим покаянием и многим плачем, человек может богословствовать.

В творениях святых отцов говорится об утрате сердца. При этом имеется в виду, что в сердце больше не действует благодать Христова, так что оно превращается из вышеестественного центра в противоестественный. Утрата сердца – это утрата спасения.

Одна из болезней сердца – это неведение и забвение. Сердце, утратившее благодать Христову, покрыто неким облачком или покрывалом. Это замечено в отношении иудеев и еретиков, для которых Священное Писание, хотя они и читают его, остается совершенно непостижимым, поскольку сердца их покрыты. *Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их (2Кор.3:15).* Сердцем человек получает уверение от Бога, в сердце Бог открывается, говорит и толкует Свое слово. Если же сердце покрыто, то человек находится в глубокой тьме. Невежественное сердце есть ад. «Ад есть неведение; ибо тот и другое мрачны. Пагуба же есть забвение; ибо в обоих их пропадает нечто из бывшего» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.525).

Болезнью сердца является **ожесточение и окаменение**. Не принимая благодать Христову, изменяющую все, сердце пребывает в ожесточении. *«Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами!»* – обратился к иудеям первомученик Стефан (Деян.7:51). Именно это ожесточение «собирает» гнев, за который человек будет осужден. *Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога (Рим.2:5).* Люди подвергнутся осуждению за ожесточение сердца. Сердце жестокое – это «железные ворота, ведущие в город» (Деян.12:10). Закрытые врата не позволяют человеку войти во град. Но «зло-страждущему и сокрушенному они сами

о себе отверзутся, как и Петру» (Добр. Т.1. С.522). Поэтому наш долг – не создавать таких условий, чтобы сердце ожесточилось и окаменело. *Не ожесточите сердец ваших, как во время ропота* (Евр.3:8). Ожесточенное сердце зовется и окаменелым. С такими окаменелыми сердцами много раз сталкивался Господь. После чуда умножения пяти хлебов и бури *сердце их было окаменено* (Мк.6:52). В другом случае Господь сказал: *«Еще ли окаменено у вас сердце?»* (Мк.8:17). Глядя же на людей, обращавших внимание на то, исцелял ли Он в субботу, Господь, *возрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их* (Мк.3:5), исцелил имевшего сухую руку.

Болезнь сердца – это и **нечистота**. Естественно, что сердце, утратившее благодать Божию и подверженное воздействию лукавых бесов, является нечистым. По словам Никиты Стифата, нечистота души – это не только когда человек имеет нечистые помышления, но и когда он превозносится своими подвигами, бахвалится добродетелями и много думает о своей мудрости и ведении Бога, то есть, гордясь ими, осуждает братии как беспечных и нерадивых. «Это видно из притчи о мытаре и фарисее» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.94). Всякая похоть, возникающая в сердце, пусть даже она и не получает внешнего проявления, есть нечистота и блуд. Господь подтверждает, что *всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф.5:28). Но и всякая иная похоть, если даже она не является плотской в строгом смысле этого слова, однако противоречит воле Божией, есть осквернение сердца, то есть болезнь. Сердце тогда заболевает.

Кроме того, больным является **несмысленное** сердце. У идолопоклонников, служащих твари, а не Творцу, *омрачилось несмысленное их сердце* (Рим.1:21).

Болезнь сердца – это и **неимение правоты**. Это значит, что сердце, творящее волю лукавого, неправо, поскольку правота сердца достижима лишь в его естественном состоянии, то есть когда оно служит обиталищем Бога. Апостол Петр сказал в обвинение Симону Волхву, желавшему приобрести благодать

Божью за деньги: *«Сердце твое неправо пред Богом»* (Деян.8:21).

Грубость – это тоже немощ сердца. Страсти, находящиеся в сердце, делают его грубым, так что эта грубость находит и внешнее проявление. Вот почему в православном предании постоянно говорится не только о внешнем, но и о внутреннем благородстве. Сердце должно быть простым, тонким. Человек с простым сердцем обладает внутренним благородством. Следовательно, существует внешнее благородство, которое не связано с благородством сердца или даже находится в явном противоречии с грубостью сердца. Есть и иное внешнее благородство, проистекающее из внутренней мягкости и отвечающее ей. Архимандрит Софроний пишет о старце Силуане: «При общении с ним в самых разнообразных условиях человек даже самой тонкой интуиции не мог бы заметить в нем грубых движений сердца: отталкивания, неуважения, невнимания, позы и подобного. Это был воистину благородный муж, как может быть благородным только христианин» (Старец Силуан. С.53). Ведь очевидно, что притворство, лицемерие, ирония, отталкивание свидетельствуют о болезни сердца, которому присущи грубые движения.

Внутреннее **сластолюбие** – это опять-таки болезнь сердца, проявляющаяся в том, что сердечное наслаждение не обращается к любви Божией и не радуется ей, но получает удовлетворение от плотских предметов, не угодных Богу. Сластолюбивое сердце служит темницею для души, особенно в час ее исхода. Согласно преподобному Марку Подвижнику, «сластолюбивое сердце во время исхода бывает темницею и узами для души» (Добр. Т.1.С.522). Пока существует тело, страсти души получают удовлетворение. Однако, когда душа освободится от тела, они уже не могут быть удовлетворены, поскольку материальные предметы для нее больше не существуют. Поэтому страсти, главным образом сластолюбие души, не находя удовлетворения, будут утеснять ее. Это и есть те мытарства, о которых говорится в святоотеческих трудах. Поэтому сластолюбивое сердце становится темницей и цепью для души в час ее исхода.

Больная и мертвая душа передает свою болезнь и помрачение всему психосоматическому существу человека. Все, что бы ни думал и ни желал человек, является мертвым. Поэтому авва Дорофей говорит, что, пока мы остаемся страстными, нам вовсе не следует доверять сердцу. Ведь «кривое правило и прямое кривит» (Авва Дорофей. С.188). Преподобный Марк Подвижник также советует: «Прежде истребления злых, не слушай сердца своего» (Добр. Т.1.С. 535).

Больное сердце нуждается в лечении. Если же оно не исцелено, то заболевает весь человеческий организм.

Лечение сердца

Высшая цель человека – приобрести ведение Бога, поскольку в этом заключается его спасение. Конечно, когда мы говорим о ведении Бога, то подразумеваем не умозрительное знание, но «общение в бытии (ἐν υπάρξει)», то есть ведение Бога есть общение человека с Богом. Где такое общение достигается, там человек обретает спасение. Однако общение это совершается в глубине сердца. Там Бог встречается с человеком, там Он передает ему Свое ведение, там человек обретает ощущение Его бытия. Для достижения этого общения и видения Бога необходимо очищение сердца. Это подтвердил Господь: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.5:8). Больному и омертвевшему сердцу необходимо исцелиться и очиститься, чтобы оно могло принести человеку ведение Бога. Чистое сердце есть орган познания, орган православной гносеологии.

Далее речь пойдет о том, как исцеляется сердце.

В качестве первого целебного лекарства следует назвать **покаяние**. Сердце должно покаяться и вернуться к своему естественному состоянию. Если греховная жизнь привела его к противоестественному состоянию, то жизнь в покаянии вернет его к состоянию правильному, даст ему жизнь. Преподобный Иоанн Лествичник, рассуждая о покаянии, дает точные определения: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть купля смирения. Покаяние есть всегдашнее отвержение

телесного утешения. Покаяние есть помысел самоосуждения и попечение о себе, свободное от внешних попечений... Покаяние есть примирение с Господом... Покаяние есть очищение совести» (Леств.5:1). В другом месте тот же святой указывает, что осквернившим себя после крещения необходимо «очистить руки свои неослабным огнем сердечным и елеем милости Божией» (Леств.7:64). Божие благоутробие и огонь сердца исцеляют человека от его болезни.

Чем глубже покаяние, тем более возрастает сокрушение. Сердце, проходя через покаяние, сокрушается в буквальном смысле слова. Царь и пророк Давид говорит: *«Жертва Богу дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно Бог не унижит»* (Пс.50:19). В сокрушенном сердце почивает Бог. *«...Приступающие просить Небесного Царя об оставлении греховного долга должны иметь неисповедимое сокрушение»* (Леств.28:24). По словам преподобного Никиты Стифата, «не лицами, не внешним видом и не словами характеризуется истина, и не в них почивает Бог, но в сердцах сокрушенных, в духах смиренных и в душах, просвещенных боговедением» (Добр. Т.5. С.120–121).

Говоря о сокрушении сердца, необходимо объяснить, каким образом сокрушается сердце и что представляет собою само это сокрушение. Преподобный Марк Подвижник, начиная со слов о том, что *«без сокрушения сердца невозможно совершенно избавиться от зла»*, определяет, что именно может сокрушить его: *«сердце же сокрушается от тройственного воздержания, именно от сна, пищи и телесного покоя»* (Добр. Т.1. С.559). Старание человека воздерживаться от всех этих вещей помогает ему приобрести сокрушение сердца. Телесный покой способствует сладострастию, которое принимает лукавые помыслы. Точно так же сердце делают сокрушенным *«уединение разумное и молчание от всех»* (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.202). Преподобный Марк Подвижник, возвращаясь к этому предмету, подчеркивает, что *«бдение, молитва и терпение находящихся (неприятностей, бед, скорбей) суть стертие (сокрушение), не одни раны наносящее, но полезное (ανεπηρέαστοος και επωφελής) для сердца»* (Добр. Т.1.

С.521). Телесное утомление и лишение необходимых вещей создают сердечную боль, полезную и спасительную для человека. Филофей Синайский, подчеркивая, что надлежит отлагать всякое попечение, чтобы смирить возношение сердца, обращает внимание на те способы, которыми этого можно достигнуть. Сердце сокрушается и смиряется воспоминанием жизни Адама до падения и памятью о всех грехах от юности (разумеется, кроме плотских грехов, поскольку «воспоминание о них опасно»). Эта память о грехах «и слезы рождает, и ко всесердечному благодарению Бога подвигает нас, как и всегдашняя действенная (до чувства доводимая) память о смерти, которая притом рождает и плач радостный со сладостию и трезвение ума». Сверх того, истинно смиряют душу воспоминание о страстях Господа Иисуса и великие Божии благодеяния, оказанные нам (Добр. Т.2. С.406). Плотской, то есть находящийся далеко от Бога, человек отличается жестокостью и грубостью сердца. Когда же он очистится от страстей и придет в сокрушение, то становится чувствительным и смягчается.

Святые отцы описывают и вредоносное сокрушение. Согласно преподобному Марку Подвижнику, «есть стертие (сокрушение) сердца правильное и полезное – к умилению его, и есть другое, беспорядочное и вредное, – только к поражению» (Добр. Т.1.С.521). Полезное сокрушение совершается в духе умиления и в молитвенной атмосфере, то есть сердце сокрушенное непрестанно молится Богу. Оно не отчаивается, но уповает на великую любовь и человеколюбие Божие. Следовательно, признак такого сокрушения – надежда. Преподобный Симеон Новый Богослов, как опытный духовный врач, знает, что «безмерное и безвременное сокрушение сердца... омрачает и возмущает ум. Оно изгоняет из души чистую молитву и умиление, а всаждает в нее болезненное томление сердечное. Отсюда жесткость и нечувствие безмерное, а чрез это демоны обыкновенно отчаяние наводят на взявшихся жить духовно» (Добр. Т.5. С.17). Итак, сокрушение, не связанное с умилением и молитвою, лишь еще сильнее помрачает человека и создает обстановку, подходящую

для того, чтобы диавол вверг его в отчаяние и безнадежность. Подлинное же смирение, не приносящее сердцу вреда, отличается, напоминаем, присутствием молитвы, сокрушения и упования на Бога.

Сокрушение сердца совершается в молитве и приводит ко множеству результатов. Анонимный исихаст так описывает преимущества этого спасительного делания:

«Сокруши, о монах, сердце свое молитвою, чтобы сила сатанинская была совершенно сокрушена в сердце твоём...

Как человек боится взять рукою раскаленное и искрящееся железо, так и диавол боится сокрушения сердца. Ибо сокрушение сердца наголову сокрушает лукавство его.

Если на пребывающее в покое и несокрушенное сердце нападет диавольское мечтание, то образ сего мечтания тотчас же бывает принят сердцем и глубоко напечатлевается в нем; но в сокрушенном сердце нет места никакому мечтанию.

От сердечного сокрушения бежит всякое сатанинское лукавство, им сожигается всякое бесовское действо...

Сокруши сердце свое молитвою, чтобы сокрушен был грех в сердце твоём...

Диавол увидел сердце, уязвленное молитвенным сокрушением. Тотчас вспомнил он раны Христовы, понесенные за человека, и потому затрясся и убоился.

Итак, возлюбленный, сокруши диавола сокрушением сердца твоего, чтобы победоносно войти в радость Господа твоего.

Сокруши сердце свое молитвою, чтобы сокрушился на бесчисленные части сатана, прельщающий тебя»⁵⁴.

Чтобы дать некое истолкование сокрушению сердца, необходимо упомянуть о **сердечной боли**. Здесь прежде всего надо сказать, что под сердечной болью мы понимаем главным образом боль духовного сердца. Духовное сердце страдает и болит. Если причина заключается в благодати Божией, то от этого не будет вредных последствий для плотского сердца. Это значит, что когда духовное сердце, проходя через покаяние, сокрушается, скорбит, страдает от радостной печали, а сердце телесное следует этому естественному процессу, то это не

имеет для него никаких последствий. В таких случаях кардиологи обычно не находят никаких болезненных признаков, и это именно потому, что у страдающего от сердечной боли плотское сердце не становится больным.

Сердечная боль необходима, поскольку без нее будет «притворным и суетным» даже очень строгое подвижничество (Леств.7:64). И, разумеется, эта сердечная боль, столь необходимая для духовной жизни, возможна только тогда, когда человек не насыщается телесной пищей. Ведь, говорит преподобный Марк, «как с волком не сходится овца для деторождения, так с сытостью – болезнование сердечное для зачатия добродетелей» (Добр Т.1.С.560). Через сердечную боль происходит зачатие всех добродетелей, христианская же жизнь без боли является притворной.

Сердечная боль необходима для спасения: «Надобно знать, что верный признак подвига и вместе условие преуспевания чрез него есть приболезненность. Неболезненно шествующий не получит плода. Болезнь сердечная и телесный труд приводят в явление дар Духа Святого, подаваемый всякому верующему во святом крещении, который нашим нерадением об исполнении заповедей погребается в страстях, по неизреченной же милости Божией опять воскрешается в покаянии. Не отступай же от трудов из-за болезненности их, чтобы не быть тебе осуждену за бесплодие и не услышать: *«Возьмите от него талант»*» (Мф.25:28). Всякий подвиг, телесный или душевный, не сопровождаемый болезненностью и не требующий труда, не приносит плода: *«Царствие Божие нудится, и нуждницы восхищают е»* (Мф.11:12). Многие много лет болезненно трудились и трудятся, но ради безболезненности этой были и суть чужды чистоты и непричастны Духа Святого, как отвергшие лютость болезней. В небрежении и расслаблении делающие трудятся будто и много, но никакого не пожинают плода по причине безболезненности. Если, по пророку, не сокрушатся чресла наши, изнемогши от постных трудов, и если мы не водрузим в сердце болезненных чувств сокрушения и не возболезнуем, как рождающая, то не возможем родить дух спасения на земле сердца нашего, как написано: *Многими*

скорбями подобает нам внити в Царствие Небесное (Деян.14:22)**.

Греческий перевод писем Феофана Затворника местами далеко отступает от русского текста, поэтому, чтобы мысли владыки Иерофея стали более понятными, целесообразно привести ту же цитату в обратном переводе с греческого: «Следует знать, что верное свидетельство подвижничества и одновременно условие преуспевания – это боль, мука, то есть ощущение нашего постыдного грешного состояния, когда мы с плачем и рыданием падаем перед лицом Иисуса, как кровоточивая жена припала к ногам Его в доме Симона прокаженного в Нифании, чтобы услышать: «прощаются тебе грехи твои». Не чувствующий боли не приносит плода, как говорит Исаак Сирин: «Молитва без боли – как недоношенное дитя перед Богом». Сердечная боль и телесный труд являют благодать Святого Духа, доставляемую каждому верующему в святом крещении, которая погребается страстями из-за нашего небрежения об исполнении божественных заповедей, но по невыразимому великодушию Божию вновь воскресает, когда мы покаемся. Не отступай перед многими трудами из-за их болезненности, чтобы не быть осужденным за свое бесплодие и не услышать: «Возьмите у него талант!» (Мф.25:28). Каждое достижение, духовное или телесное, которое не сопровождается трудом и усталостью, не приносит плода: *«Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его»* (Мф.11:12). Много есть таких, которые много лет трудились и трудятся безболезненно, но из-за своего нечувствия боли они остаются чуждыми чистоте и непричастными Святому Духу, как отрекшиеся от муки, необходимой для подвига. Те, кто действует с беспечностью и безразличием, может быть, как им кажется, прилагают очень много усилий к своим делам, однако они собирают мало плодов из-за того, что трудятся без боли. Если, как говорит пророк, мы не сокрушим свои чресла, не выйдем из сил от трудов поста и не восстановим в сердцах наших чувства боли и сокрушения о наших позорных и зловонных грехах, а также скверных чувствах и мыслях, не испытаем мук роженицы, то невозможно в земле

сердца нашего родиться спасительному духу, как написано: *«Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие»* (Деян.14:22)"⁵⁵.

Если эта боль духовного сердца, которую, не испытывая вреда, ощущает и сердце плотское, развивается в соответствии с требованиями православного предания, то она необходима для нашего спасения, поскольку помогает собрать вместе все силы нашей души. Тогда ум с большей легкостью пригвождается к сердцу и обращается на него. Эта боль, в каком-то смысле представляющая собою некую рану, во многих случаях сочетается с рыданием. Тогда человек разрывается от слез, соединенных с рыданиями. Это и называется рыданием. Из творений святых отцов нам хорошо известно, что эта рана, приводящая к спасению, более чувствительна, нежели рана телесная. Человек, переживающий сокрушение сердца, переносит большую боль, нежели получивший телесное увечье. Однако, как будет видно дальше, сокрушение является причиной и невыразимого наслаждения.

Характерны слова Феофана Затворника об этой ране, причине вышеестественной боли: «Позаботьтесь только при этом не в голове быть вниманием, а в сердце, и будьте там не только во время стоянья на молитве, но и во всякое время. Потрудитесь образовать в сердце будто *болячку* какую... Труд постоянный скоро сделает это. Тут ничего нет особенного. Это натуральное дело (то, что болячка – болезнование покажется). Но и от этого собранности более будет. А главное то, что Господь, видя труд, дарует помощь и Свою благодатную молитву. Тогда пойдут в сердце свои порядки»^{***}.

По свидетельству преподобного Иоанна Синайского, основанному, вероятно, на его собственном опыте, у некоторых эта вышеестественная боль была столь велика, так сильно болело сердце, что уста их чувственным образом извергали кровь: «Видел я в некоторых крайний предел плача: от скорби болезненного и уязвленного сердца они чувственным образом извергали кровь из уст. Видев это, я вспомнил сказавшего: *уязвен бых яко трава, и изсхе сердце мое* (Пс.101:5)» (Леств.7:65).

Следствием этой боли является и истечение слез. Господь назвал блаженными плачущих: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф.5:4). Таким образом, плач по Боге и происходящие от него слезы заповеданы нам Христом. Слезы – это образ жизни. Если образом жизни можно назвать покаяние и плач, то это относится и к слезам, которые струятся из кающегося и сокрушенного сердца. Говоря о слезах, необходимо заметить, что существуют внутренние слезы сердца и внешние, телесные слезы. Сердце часто плачет, умываясь реками слез. Подвижник духовной жизни, проникнутый духом православного предания, многократно «вынуждает» сердце плакать. В большинстве случаев эти сердечные слезы обнаруживают себя внешне. Иногда они бывают и тайными. Давайте же рассмотрим ценность слез.

Святые призывают христианина плакать, поскольку при этом сердце очищается и приобретает духовную чувствительность, избавляясь от ожесточения и окаменения. Преподобный Исаак призывает: «Омочи ланиты твои слезами очей твоих...» (Исаак Сирийский. Указ. соч. С.353). Более того, тот же святой призывает просить Марфу и Марию научить нас «плачевным гласам» (там же). Преподобный Нил Подвижник учит молиться прежде всего о приобретении слез: «Прежде всего молись о получении слез» (Добр. Т.2. С.208). Точно так же слезы необходимы для того, чтобы могло исполниться любое наше прошение (Преп. Нил Подвижник. Добр. Т.2. С.208).

Ценность слез велика. Характерны слова отцов, не понаслышке знакомых с этой реальностью. Слезы – это крещение. «Источник слез после крещения больше крещения, хотя сии слова и кажутся несколько дерзкими» (Леств.7:6). Слезы – это признак возрожденного человека. По словам аввы Пимена, «плач – это путь, переданный нам Писанием и отцами, говорящими: «Плачьте. Нет иного пути, кроме этого''' (Γερωντικός. Σ96, ριθ'). Это, как мы сказали чуть выше, образ жизни. Нам невозможно познать себя без слез, ибо если мы осознаем свою греховность (а это является свидетельством пребывания внутри нас божественной благодати), если приобретем дар самопознания и самоосуждения, то сразу же

начинаем плакать. Ведь «никто не должен оставить своего мертвеца и идти плакать о чужом»⁵⁶. Слезы у человека свидетельствуют о том, что Христос коснулся очей его и он прозрел умственно (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.521). Слезы отверзают очи души. Они необходимы еще и потому, что, согласно учению аввы Арсения, человек в любом случае когда-нибудь будет плакать. Кто плачет здесь по собственной воле, не будет плакать в другой жизни. Напротив, тот, кто не плачет здесь, «вечно будет плакать там» (Γερωντικός. Σ111, ρα').

Преподобный Симеон Новый Богослов, которого, как и некоторых других, можно назвать богословом слез, говорит, что слезы есть знак жизни. Младенцы, появляясь на свет из чрева матери, плачут, и это является признаком жизни. То же самое относится и к духовному рождению. Слезы есть признак возрожденного человека. Если младенец не заплачет, то становится ясным, что он мертв. Следовательно, по словам Симеона Нового Богослова, «плач вместе со слезами суть от рождения спутники человеческой природы» (SC. Vol.113. P.184). Преподобный отметил это, поскольку в его время многие утверждали, что по природе люди разнятся между собой и, следовательно, не все могут плакать. Однако это не так. В заключение святой говорит, что, как еда и питье необходимы для тела, столь же необходимы и слезы для души. Тот, кто не плачет ежедневно и ежечасно, «голодом растлевают и губит душу» (там же). Когда же человек приобретет благое произволение, усердие, терпение, смирение и любовь к Богу, тогда «душа, ныне подобная камню, сделается источником слез» (там же, p.180). И, конечно, преподобный приводит найденные им в Священном Писании указания на то, что некоторые люди, крестившиеся во взрослом возрасте и умиленные нашествием Все-святого Духа, плакали «не мучительными и болезненными слезами, но, благодаря действию и дару Святого Духа, сладчайшими паче меда, и так безболезненно и тихо истощивши их через очи» (там же, p.182).

Из всего этого ясно, что, с одной стороны, слезы необходимы для нашей духовной жизни и, с другой – что они сами суть образ жизни и пища души. Ясно и то, что существует

много видов слез. На это последнее обстоятельство мне и хотелось бы обратить внимание читателя.

Никита Стифат, ученик Симеона Нового Богослова, учит, что иные слезы проливаются от покаяния, и иные – от божественного умиления. Первые походят на реку, которая потопляет и разрушает все твердыни греха, вторые же бывают как дождь для нив и роса для злаков, «питая клас ведения и делая его многозеренным и многоприплодным» (там же). Тот же автор подчеркивает, что излияние слез иногда доставляет сердечному чувству горечь и болезнование, а иногда – радость и веселие. Слезы покаяния приносят горечь и боль, слезы же чистого сердца, достигшего свободы от страстей, суть слезы наслаждения и несказанной сладости (Добр. Т.5. С.100). Почти такая же разница существует между слезами, происходящими от божественного страха и от божественной любви, *έρωτος* (Свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Добр. Т.5. С.380).

Слезы приносят много плодов. Они очищают сердце человека от скверны греха и в дальнейшем просвещают его. Отцы учат, что диавол, войдя в человеческую душу, напечатлевает там образы, после чего удаляется, оставив в сердце образ греха. Этот образ уничтожается слезами, которые омывают сердечное место и изгоняют облако, сокрывшее сердце человека. Следовательно, с помощью слез достигается очищение от грехов. Авва Пимен учит, что «желающий избавиться от грехов избавляется от них рыданием (*κλαυθμῶ*)» (*Γερωντικόν. Σ96, ριθ'*). В другом месте тот же святой призывает: «Будем плакать пред лицом благодати Божией со всякой болезнью, пока не пошлет Он нам милость Свою» (там же, *Σ96, ρκβ'*). Поэтому там, где присутствует плач, нет и следа злословия или осуждения (*Κλίμαξ. Σ77, ιβ'*). Действительно, засвидетельствовано всем опытом Церкви, что как вода смывает буквы, так и слеза может смыть грехи (Леств.26:229). Благодаря слезам приходит Всесвятой Дух, который почивает в сердце, очищая нас и омывая от скверны порока (Исаак Сирий. Указ. соч. С.353).

Слезы не только очищают, но и просвещают душу. В самом деле, благодать Божия, приходящая через покаяние, озаряет и

освящает сердце человека. Бездна плача, то есть великий плач, ожидает утешения. Слезами достигается чистота сердца, чистое же сердце получает просвещение (ἐλλάμψις) «Просвещение же есть неизреченное действие, неведомым образом понимаемое и невидимо зримое». С плачем приходит утешение, согласно Христовой заповеди-блаженству. Это утешение «есть прохлаждение болезнующей души... Заступление есть обновление души, погруженной в печаль, которое чудным образом превращает болезненные слезы в радостные» (Леств.7:57). Никита Стифат также учит, что никто не может в меру своих сил достичь уподобления Богу, «если он наперед теплыми слезами не смоет приразившейся к нему тины греховной и не прилепится к исполнению святых заповедей Христовых». Таким образом он отвергает безобразие (Добр. Т.5. С.150) и приобретает способность вкусить славы Божией.

Конечно, святые отцы обращают внимание и на слезы прелести. В некоторых случаях слезы могут производиться и дьяволом. Если человек плачет и после превозносится, то он находится в прелести. Поэтому отцы заповедуют не гордиться, если наша молитва сочетается со слезами. «Не возносись, проливая слезы в молитве твоей» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.521). Никому не следует превозноситься, считая себя стоящим гораздо выше, чем другие. Слезы нужны для того, чтобы ими смывалась скверна страстей. Если же мы забудем об этой цели и возгордимся, то можем впасть в помешательство: «Многие, проливая слезы о грехах, забывали цель слез и, вознеистовствовав, совратились (с правого пути, или с ума сошли)» (Преп. Нил Подвижник. Добр. Т.2 С.208).

Существует много видов слез. Это слезы сочувствия, слезы эгоистические, сатанинские, Божий и т. д. Однако нам следует подвизаться ради того, чтобы преобразить даже и сочувственные слезы. Отцы Церкви заповедали нам плач. Если даже в плаче содержится элемент эгоизма, то он может быть преображен и может внести свой вклад в дело спасения с помощью самоосуждения, если мы обратим свое внимание на себя, на свои грехи, если прекратим беседы с другими и начнем беседовать с Богом, видя свое собственное ничтожество.

Убежден, что ужасное состояние, в котором пребывают многие люди, связано с тем, что мы утратили плач. Мы не плачем. Вот почему, когда мы испытываем бремя различных трудностей, когда нервы наши на пределе, а все наше внутреннее состояние выглядит жалким, нам следует стараться плакать с помыслами самоосуждения. Если сделать такую попытку, то и Бог пошлет нам Свою благодать, так что слезы сделаются для нас образом жизни и сердце будет очищаться от страстей.

Покаяние, плач, сокрушение теснейшим образом связаны с **огнем**, который **рождается** в сердце. Покаяние становится ощутимым, когда Святой Дух возжигает огонь в сердце человека. Об этом огне, который загорается в сердце, Господь сказал: *«Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он у же возгорелся!»* (Лк.12:49). Как мы увидим в дальнейшем, сердце воспламеняется, в том числе и из-за наличия страстей, когда Христос приближается к нему. Это тот жар, который ощутили ученики, направляясь в Эммаус: *не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?* (Лк.24:82).

Когда этот огонь уничтожит сердечные страсти, то переживается как свет. Апостол Павел, обладавший этим опытом, писал, что Господь *осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения* (1Кор.4:5). Тот же опыт апостол Петр выражает в таких словах: *«...доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших»* (2Пет.1:19). Вначале сердце переживает благодать Божию как огонь, пополающий грех и страсти, а затем, когда страсти будут сожжены, воспринимает ее как свет, просвещающий всего внутреннего человека.

Учение о том, что благодать Божия сперва воспринимается как огонь, а впоследствии как свет, рассматривается у Иоанна Синайского, автора Лестницы. Преподобный говорит, что пренебесный огонь, входя в сердце, одних опалает по недостатку очищения, а других просвещает «по мере совершенства». Ведь «один и тот же огонь называется и огнем посядающим, и светом просвещающим. Посему одни отходят от

молитвы как исходящие из разжженной печи, ощущая облегчение от некоторой скверны и вещества; а другие – как просвещенные светом и облеченные в сугубую одежду смирения и радования» (Леств.28:51). Огонь, ощущаемый сердцем человека, часто чувствует и тело. Тогда человеку кажется, что он находится в аду и горит в адском пламени. Это важное и спасительное ощущение, поскольку такое покаяние исцеляет душу. И чем чувствительнее этот огонь покаяния, тем больше создается условий для созерцания нетварного света.

Бог есть *огнь поядающий*, согласно апостолу Павлу: «...потому что Бог наш есть *огнь поядающий*» (Евр.12:29). Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что всякий труд наш *есть пред нами, дондеже внидет во святилище наше* огонь оный Божий (Пс.78:16). Бог же наш *есть огнь поядаяй* (Евр.12:29) всякое разжжение и движение похоти, всякий злой навык, ожесточение и омрачение, внутреннее и внешнее, видимое и помышляемое» (Леств.26:8).

Покаяние – это дело и время благодати, но и нам следует помогать приходу истинного покаяния, то есть огня Божия, в наше сердце. Вообще вся подвижническая жизнь – это синергия божественной и человеческой воли. Отцы учат, что мы очищаемся от страстей «или произвольными трудами, или невольными скорбями». Произвольные труды – это плач по Боге, то есть покаяние, ощущение покаянного огня. Невольные скорби – это различные испытания, бывающие в нашей жизни. «Когда то, что от воли, предупредит сделать требуемое, тогда не встречается нужды в том, что не от воли» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.114).

Поэтому нам надлежит подвизаться, чтобы взрастить в своей душе покаяние, огонь Божий, и тем самым избавиться от невольных скорбей. Этот огонь покаяния и происходящую от него теплоту должно всегда сохранять в сердце. Дьявол страшится монаха, проводящего жизнь в плаче, и не решается приблизиться к нему. Поэтому верный и мудрый инок есть тот, кто «горячность свою сохранил неугасимою и даже до конца жизни своей не переставал всякий день прилагать огонь к огню,

горячность к горячности, усердие к усердию и желание к желанию» (Леств.1:27).

Чистая молитва рождается в сердце, в котором есть этот огонь. Поэтому одно из прошений нашей молитвы – о пришествии огня, который, с одной стороны, попалил бы наши грехи и страсти, а с другой – дал бы нам чистую молитву. «Огонь, пришедши в сердце, воскрешает молитву», и результатом этого бывает сошествие огня в горницу души (Леств.28:45). Поэтому ясен призыв не оставлять молитвы, пока не отошли от нас огонь благодати и вода слез (Леств.28:49).

Именно этот благословенный огонь, который возжигается в сердце с пришествием благодати, в сочетании с покаянием и слезами приносит нам духовное возрождение. С помощью этого огня преобразуется все наше внутреннее состояние, изменяются даже проявления телесной активности. Феофан Затворник пишет: «Когда сердце ваше затеплится теплотою Божиею, с того времени начнется собственно внутренняя ваша переделка. Огонек тот все в вас пережжет и переплавит, иначе сказать – все одухотворять начнет, пока совсем одухотворит. Пока не придет тот огонек, одухотворения не будет, как ни напрягайтесь на духовное. Стало быть, теперь все дело – достать огонька. И извольте на сие направить весь труд.

Но сие ведайте, что огонек не покажется, пока страсти в силе, хоть им и не поблажают. Страсти – то же, что сырость в дровах. Сырые дрова не горят. Надо со стороны принести сухих дровишек и зажечь. Они, горя, начнут просушивать сырость и по мере просушивания зажигать сырые дрова. Так понемногу огонь, гоня сырость и распространяясь, обымет пламенем и все дрова положенные.

Дрова наши суть все силы души нашей и все отправления тела. Все они, пока не внимает человек себе, пропитаны сыростью – страстями и, пока страсти не изгнаны, упорно противятся огню духовному. Они проходят и в душу, и в тело, забирают и самый дух – сознание и свободу – в свою власть и, таким образом, господствуют над всем человеком. Как они в стачке с бесами, то чрез них и бесы господствуют над человеком, мечтающим, однако ж, что он сам себе господин.

Вырывается из сих уз прежде всего дух. Благодать Божия исторгает. Дух, преисполняясь под действием благодати страхом Божиим, разрывает всякую связь со страстями и, раскаявшись в прошедшем, полагает твердое намерение угождать прочее единому Богу и для Него единого жить, ходя в заповедях Его» (Умное делание. С.84–85. Греческий перевод этой цитаты в общем соответствует подлиннику, однако в последнем абзаце вместо слова «дух» употребляется слово «душа» (ψυλή). См.: Νοερα ἀθλησις. Σ.97–98. – *Прим. пер.*).

Тот же подвижник пишет об этом благословенном огне: «Воспринимается, по словам Варсануфия, огонь, который воврещи на землю пришел Господь, и в этом огне начинают перегорать все силы естества человеческого. Если долгим трением возбудите вы огонь и вложите его в дрова, – дрова загорятся и, горя, будут издавать треск и дым, пока перегорят. Перегоревшие же являются проникнутыми огнем, издавая приятный свет, без дыма и треска. Точь-в-точь подобное же происходит и внутри. Огонь воспринят, начинается перегорание. Сколько при этом дыма и треска – знают испытавшие.

Но когда все перегорит – дым и треск прекращаются и внутри качествует только свет. Состояние это есть состояние чистоты; до него долгий путь. Но Господь многомилостив и всемогущ... Очевидно, что тому, кто воспринял огонь ощутительного общения с Господом, предлежит не покой, а труд многий, но труд сладкий и плодный; доселе же он был и горек, и малоплоден, если не совсем бесплоден» (Умное делание. С.65–66).

По мере того как благодатный огонь сжигает страсти, он все больше воспринимается как свет, просвещающий сердце. Исихий Пресвитер учит, что «как невозможно, чтобы у того, кто взирает на солнце, не блистали сильно зрачки, так невозможно не светиться и тому, кто всегда проникает в воздух сердца» (Добр. Т.2. С.180). Естественно, что сердце, не принимающее виды, образы и мечтания лукавых духов, «рождает из себя помыслы световидные». Уголь рождает пламя. «Так много паче обитающий от святого крещения в сердце нашем Бог, если находит воздух сердца нашего чистым от ветров злобы и

охраняемым стражбою ума, возжжет мысленную силу нашу к созерцанию» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.179). «Сердце, совершенно отчуждившись от мечтаний, станет рождать помышления божественные и таинственные, играющие внутри его» (Добр. Т.2. С.192). Сердце становится орудием Всесвятого Духа и приобретает ведение Бога. Все мысли и действия человека, чье сердце избавилось от страстей и мечтаний, являются богословскими. Весь человек являет собою богословие. Богословием исполнены его речь и молчание, деятельность и покой. В чистом сердце, этом «месте Божиим», или «сердечном небе» (Св. Филофей Синаит. Добр. Т.3. С.402), сияет Солнце правды.

Мы уже говорили об огне, входящем в сердце, в «святилище Божие». Присутствие огня создает теплоту в сердце и теле. Ведь огонь вообще обладает способностью греть. Блаженный Диад ох Фотикийский выражает сущность этой теплоты, возникающей в сердце. «Когда душа, – говорит он, – придет в познание себя самой, тогда она и из себя самой износит некую боголюбивую теплоту. Такая теплота легко ослабевает. Однако теплота, происходящая от Святого Духа, является мирной и не престаёт». Она «вовне сердца не порывается, но сама собою всего человека обвеселяет любовью некую безмерною и радостию». Первая теплота является естественной, вторая же – духовной (Св. Диадох Фотикийский. Добр. Т.3. С.49). Именно теплота, если она бьет ключом, собирает ум человека, благодаря чему совершается чистая молитва. Подвижнику этого умного делания следует знать, что духовная теплота есть приходящая «не с десной и не с шуйей стороны или свыше, но в сердце источающаяся, как источник воды от животворящего Духа. Сию единую в сердце своем возжелай обрести и стяжать, блюдя свой ум немечтательным и обнаженным от разумений и помыслов» (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.225–226). Проявление этой теплоты в нашем сердце имеет важное значение, поскольку благодаря этому там будут собраны силы нашей души и начнет совершаться непрестанная молитва. Феофан Затворник учит: «Огонек сей есть дело благодати Божией, но не особенной, а общей всем.

Он является вследствие известной меры чистоты во всем нравственном строе человека ищущего. Когда затеплится сей огонек или образуется постоянная в сердце теплота, тогда бурление помыслов останавливается. Бывает с душою то же, что с кровоточивою: *...ста ток крове ея (Лк.8:44)*. В этом состоянии молитва больше или меньше подходит к непрестанной. Посредницею ей служит молитва Иисусова. И это есть предел, до которого может доходить молитва, самым человеком творимая. Думаю, что все сие вам очень понятно.

Далее в сем состоянии дается молитва находящая, а не самым человеком творимая. Находит дух молитвы и увлекает внутрь сердца – все одно, как бы кто взял другого за руку и силою увлек его из одной комнаты в другую. Душа тут связана стороннею силою и держится охотно внутри, пока над нею есть нашедший дух. Знаю две степени сего нахождения. В первой – душа все видит, сознает себя и свое внешнее положение, и рассуждать может, и править собою, может даже разорить сие состояние свое, если захочет. И это вам должно быть понятно.

У святых отцов, и особенно у преподобного Исаака Сирина, указывается и другая степень даемой или находящей молитвы. Выше показанной стоит у него молитва, которую он назвал экстазом, или восхищением» (Умное делание. С.33–34).

Согласно приведенным выше словам блаженного Диадоха, существует некая естественная теплота. Итак, есть два вида теплоты: естественная и вышеестественная. Об этом, как и о плодах, приносимых вышеестественной теплотой, опять-таки пишет Феофан Затворник: «Теплота настоящая – дар Божий; но есть и натуральная теплота, плод собственных усилий и свободных настроений. Они отстоят друг от друга, как небо от земли. Какая у вас – это не видно. После откроется. «Мысли утомили, не дают установиться вниманием перед Богом». Это знак, что ваша теплота не Божия, а своя. Первый плод Божией теплоты есть собрание мыслей воедино и устремление их к Богу неотходное. Тут бывает то же, что с кровоточивою. У той *«ста ток крове...»*, а тут останавливается ток помыслов. Что же нужно? Держа свою натуральную теплоту, ни во что ее вменять, а только приготовлением неким к Божией теплоте

почитать; затем болезновать о скудости Божия действия в сердце и в болезни молить Господа непрестанно: «Милостив буди! Не отврати лица Твоего!... Просвети лице Твое!...» К этому усугубить лишения телесные... в пище, сне, труде и подобное. Все же дело предать в руки Божий» (Умное делание. С.76).

С другой стороны, надо заметить, что здесь, как и во многих других случаях, диавол способен доставить сердцу некую теплоту, чтобы отвлечь внимание человека от Бога. Когда возникшая теплота отвлекает внимание от Бога, а молитва утрачивает чистоту, так что человек может возгордиться, это является признаком сатанинского происхождения теплоты. Мудрый и добрый подвижник не восхищается собою, не позволяет уму утратить чувство греховности, опыт покаяния и неутолимое памятование о Боге посреди глубокого смирения.

В любом случае теплота молитвы передается и телу. Григорий Палама, возражая на утверждение Варлаама, что будто бы тело не принимает участия в молитве и что надлежит умертвить страстную часть души, говорит, что отеческое и православное учение не таково. Залог будущих благ получает не только душа, но и тело (Свт. Григорий Палама. Триады... С.95–96). Возрождение души влечет за собою и возрождение тела. Плач (πένθος) не ограничивается только душой, но «переходит от нее на тело и телесное чувство» (там же, с.96). Благодать Божия, находящаяся в душе, переходит и на тело. В качестве доводов святитель приводит взятый из Писания пример с Моисеем, чье лицо просияло, и Стефана, чье лицо казалось лицом ангела (там же, с.95). То же самое относится и к теплоте: теплота души переходит и на тело. «Так в напряженной молитве, когда разгорается нечувственный огонь, зажигается умопостигаемая лампада и томление ума вспыхивает воздушным пламенем духовного виденья, тело тоже странно легчает и разогревается до того, что... при взгляде на него кажется словно вышедшим из жара чувственной печи» (там же). Видящие такого человека чувствуют это. Даже пот Христа «уже говорит о том, что от упорного моления к Богу в теле возникает ощутимый жар» (там же, с.95).

Такая теплота столь необходима для духовной жизни, что преподобный Иоанн Лествичник советует в случае утраты этой блаженной и возделенной теплоты прилежно исследовать, по какой причине мы ее лишились, и на эту причину обратить «весь труд свой и все прилежание» (Леств.1:12,5).

Присутствие в сердце благодати обнаруживается и во **взыгрании сердца**. Это признак здоровья сердца. Святитель Григорий Палама, приводя в пример Василия Великого и Афанасия Великого, говорит, что взыграние сердца, когда оно «играет, как бы прыгая от восторга любви к добру», является признаком благодати (Свт. Григорий Палама. Триады... С.59). В другом месте святитель говорит, что «когда душа играет и как бы подпрыгивает от неудержимой любви к единому Желанному, вместе с ней приходит в движение и сердце, духовными взыграниями показывая причастие благодати и словно устремляясь отсюда к встрече Господа, по обетованию, с телом на облаках» (там же, с.94). Таким образом сердце играет, устремляясь к встрече Господа, когда Он явится на облаках. Еще сейчас оно приуготовляется к встрече Небесного Царя.

Таким путем можно исцелить сердце, очищая его от скверны греха. Страсти преображаются. Они служат уже не диаволу и делам греха, но Господу. Таким образом сердце человека **очищается** и приуготовляется к лицезрению Бога. Далее мы рассмотрим это очищение сердца и его последствия для человека.

Господь сказал: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.5:8). Иаков, брат Господень, призывает: «Исправьте сердца, двоедушные» (Иак.4:8). А апостол Петр заповедует: «Постоянно любите друг друга от чистого сердца» (1Пет.1:22).

Чистое сердце видит Бога «и сущие в Нем сокровища» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.224). Оно видит Бога, Который является «крайним пределом благ» (Φίλοκαλία Т.В'. Σ85, π'). Внешний, телесный подвиг служит образом Ветхого Завета, в то время как чистота сердца – это образ Евангелия Нового Завета. Пост, воздержание, жесткое ложе, стояние, бдение и прочие телесные подвиги хороши потому, что они успокаивают

страстную часть тела, препятствуя греховным движениям. Это обучение нашего внешнего человека и охранение его от страстных дел. В то же время они защищают и от мысленных грехов. Однако «чистота сердечная, то есть блю-дение и охранение ума, коего образом служит Новый Завет... все страсти и всякое зло отсекает от сердца, и искореняет из него, и вместо того вводит в него радость, благонадежие, сокрушение, плач, слезы, познание себя самих и грехов своих, памятование смерти, истинное смирение, безмерную любовь к Богу и людям и божественное рачение сердечное» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2 С.181).

Святые отцы, не пренебрегая внешними телесными подвигами, которые, несомненно, полезны для обучения, уделяют большее внимание внутренней чистоте, чистоте сердца. Внешние подвиги готовят почву для возрастания подвижничества внутреннего. Если же человек пребывает во внешних подвигах и не переходит ко внутренним, он переживает этап Ветхого Завета. Старание очистить сердце состоит в изгнании из сердечного воздуха облаков лукавства, чтобы мы могли увидеть Солнце правды, Христа, «и сколько-нибудь просветиться в уме словами величества Его» (Св. Филофей Синаит. Добр Т.3. С.404).

Но что такое чистое сердце и каково оно? Такое сердце описывает преподобный Симеон Новый Богослов. Он говорит, что чисто такое сердце, которое не испытывает беспокойства ни от какой страсти и не помышляет ничего лукавого либо житейского и в котором постоянно содержится памятование о Боге вместе с неудержимой любовью (SC. Vol.51. P.89. 32). Чисто такое сердце, которое, будучи восхищенным, «видит залогом обетованных святым благ и сами вечные блага, насколько человеческое естество способно вместить их... » (там же, P.90. 35) Другие отцы также говорят о чистом сердце. Чисто такое сердце, где нет никаких естественных движений и где Бог, как на скрижали, пишет закон Свой (Св. Максим Исповедник. Φιλοκαλία Т.В'. Σ85, φα'). Чистое сердце вовсе не позволяет помыслам входить в душу (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.200). Чист сердцем тот, «кого

сердце не зазрит в нарушении заповеди Божией, или в нерадении, или в приятии вражеской мысли» (Преп. Феодор. Добр. Т.3. С.340. Гл.86). Чистота сердца существует тогда, когда человек подвизается, чтобы вовсе не осуждать блудницу, грешников или бесчинных, но на всех смотреть чистыми глазами, «никого не уничижать, не судить, никем не гнушаться, не делать различия между людьми»⁵⁷. А святой Макарий обращает внимание на признак чистого сердца: «Если увидишь одноглазого, не осуждай его в сердце своем, но смотри на него, как на здорового; взирай на имеющего увечную руку так, как если бы она не была покалечена; на хромого – как на прямого, на расслабленного – как на здравствующего» (там же).

Как достигается чистота сердца, по сути дела представляющая собою исцеление его от страстей? Святитель Григорий Палама, рассматривая богословское учение о том, что энергия души заключается в помыслах, а сущность – в сердце, говорит, что энергия ума, состоящая в помыслах, легко очищается однословной молитвой. Однако при этом никто не должен думать, что очистился совершенно, если не очистятся все силы его души и сущность ума, пребывающая в сердце. Подумав так, человек прельщается. Когда человек видит нечистоту своего сердца, то должен воспользоваться, наряду с молитвой, и всеми другими средствами. Деланием очищается деятельная часть, ведением – познавательная, молитвою – созерцательная, и таким образом человеком достигается «истинная, совершенная и прочно установившаяся чистота сердца». Вот почему от подвижника требуется совершенство в делании, постоянное сокрушение, созерцание и молитва в созерцании (Добр. Т.5. С.301–302). По словам преподобного Симеона Нового Богослова, чистота сердца создается исполнением не какой-либо одной заповеди, но всех заповедей. Но и тогда сердце не сможет очиститься, если на него не подействует Всесвятой Дух. Подобно тому как кузнецу требуются не только инструменты, но и огонь, поскольку без него он ничего не может изготовить, так и человек «все делает, и в качестве инструментов он пользуется добродетелями, которые, однако, при отсутствии духовного огня остаются

бездейственными и бесполезными, не очищая скверны и душевной нечистоты» (SC. Vol.51. P.88–89. 29).

Авва Пимен обращает особое внимание на действие слова Божия. Как вода мало-помалу точит камень, так и слово Божие мягко, сердце же упорно. «Но если человек часто слышит слово Божие, сердце его отверзается для страха Божия» (Γερωντικός. Σ.101, ρτβ').

Святые отцы особенно выделяют силу молитвы, прежде всего однословной молитвы. Человек очищается молитвою при содействии Всесвятого Духа. Исихий Пресвитер говорит, что «невозможно нам очистить сердце свое от страстных помыслов и изгнать из него мысленных врагов без частого призывания имени Иисус-Христов» (Добр. Т.2. С.163). Призывание имени Иисусова создает радость и тишину в воздухе сердца, однако совершенное его очищение достигается силою Христовой: «Того же, чтобы сердце совершенно очистилось, виновником бывает Иисус Христос, Сын Божий и Бог, всего доброго виновник и творец» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.176). Значение молитвы для преобразования страстей и очищения сердца подчеркивают многие отцы (см. напр.: Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Гл.170,62, 184 // Добр. Т.2. С.194–195,171,198. Свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. Гл.75 // Добр. Т.5. С.392–393). Кроме того, преподобный Григорий Синаит говорит, что существуют два образа умной молитвы и соединения ума и сердца, «или, вернее, два входа с обеих сторон умной молитвы, совершаемой в сердце духом». Один из них – это когда через призывание имени Христова и через неизменную теплоту в сердце является действие Духа, уничтожающее страсти. Второй же – когда «дух увлекает ум к себе, загоняя его в глубину сердца и удерживая от обычного рассеяния» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.71, α'). В любом случае, несомненно, что, когда сердце очистится, в нем постоянно совершается божественная литургия и возносятся песнопения к Богу. Осуществляется то, на что обращает внимание апостол Павел: *...назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными,*

поя и воспевая в сердцах ваших Господу (Еф.5:19). Такая молитва наиболее угодна Богу.

Конечно, человеку не следует гордиться даже тогда, когда сердце очистится. Ведь никакая тварь не может быть чище бесплотных существ, то есть ангелов; и, однако, Денница из-за превозношения сделался дьяволом, нечистым. «Его высокоумие вменено ему Богом в нечистоту» (Св. Филофей Синаит. Добр. Т.3. С.405). Итак, чистота сердца – вещь очень тонкая, и достигается она великим трудом, главным образом благодаря помощи и действию Божью. Нечистое даже и от гордых помыслов сердца является слепым.

Чистота сердца приносит много плодов. Мы обратим внимание лишь на некоторые из них.

Кто подвизается ради соблюдения чистоты сердечной, «тот наставником в ней будет иметь законоположителя ее Христа, Который таинственно будет изрекать ему волю Свою» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.198).

Чистое сердце испытывает так называемое сердечное безмолвие (Добр. Т.2. С.178), переживает мир Божий. *И да владычествует в сердцах ваших мир Божий (Кол.3:15).* Чистое сердце побеждает робость. «Кто стяжал чистое сердце, тот победил страхование» (Св. Симеон Новый Богослов. Добр. Т.5. С.19). Чистое сердце не боится ничего, в том числе и смерти, ведь страх смерти – это последствие сердечной нечистоты. Оно освобождается «от бесовских помыслов, слов и дел» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.183), приобретает внутреннее молчание и безмолвие от всякого помысла (Добр. Т.2. С.160). «Чистое сердце, став вместилищем Духа Святого, чисто зрит в себе, как в зеркале, Самого Бога» (Авва Филимон. Добр. Т.3. С.372). Оно оставляет беспокойство, создаваемое телесными заботами, и открывается, и это означает упование на Бога. «Широта сердца есть упование на Бога, а теснота его – забота житейская» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.548). У человека с чистым сердцем лицо бывает радостным, а язык – сладкозвучным в молитвах и приятнейшим в беседах. «Возделыватель же благих и бессмертных произрастений в сердце имеет лицо радующееся и

улыбающееся, сладкозвучный в молитвах язык и для всех бывает приятным собеседником» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.91). Чистое сердце, чуждое мечтаний, не согрешает: «...невозможно греху войти в сердце, если он не постучится прежде в дверь сердца мечтанием лукавого прилога» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.168).

Уже из тех результатов очищения сердца, на которые мы указали, явствует, что речь идет об исцелении. Болезнь, то есть страсти, изгоняется. Сердце выздоравливает. Однако отцы указывают, что прежде очищения, во время очищения и после него от нас требуется внимание и осторожность. Необходимо постоянное трезвение и хранение сердца. К сердцу необходимо относиться со вниманием, поскольку полученная им рана может иссушить все тело, подобно тому как все растение увядает, если повредить его сердцевину (Добр. Т.2. С.174). Авва Исая призывает нас ежедневно испытывать сердце и извергать все лукавое: «Каждодневно испытывай себя, брат, и, усматривая в сердце своем, пред лицом Бога, что в нем есть страстного, отрывай то от сердца своего, чтоб страшное решение не постигло тебя. Внимай сердцу своему, брат, и бодренно наблюдай за врагами своими: ибо они коварны по злобе своей» (Добр. Т.1. С.461). Это внимание необходимо и тогда, когда человек еще очень грешен. «Ибо когда оставит человек грехи свои и обратится к Богу, тогда покаяние его возрождает его и делает его всего новым» (там же, с.462). «Божественное Писание, ветхое и новое, повсюду говорит о хранении сердца» (там же), и преподобный авва Исая ссылается на такие места. «Всегда пребывающий в сердце своем далек от всех красных жизни сей вещей и, ходя духом, похотей плотских изведывать не может» (Св. Диадок Фотикийский. Добр. Т.3. С.37). Помимо стараний соблюсти свой ум в чистоте, изгоняя помыслы и мечтания, чтобы и сердце сохранить чистым, от нас требуется воздержание языка и чрева. Ведь именно многословие и чревоугодие оскверняют своим зловонием ум, а вслед за ним и сердце, поскольку ум доставляет пищу сердцу. Некий брат спросил авву Тифоя: «Как мне соблюсти свое сердце?» И

старец ответил: «Как нам соблюсти сердце, когда открыты язык и чрево?» (Γερωντικόν. Σ.122, γ')

Надеюсь, что из всего сказанного стало ясным, что для того, чтобы жить сознательной христианской жизнью и обрести спасение, нам следует найти сердечное место. Некий подвижник так отвечал на вопросы различных людей: «Спроси сердце свое. Что говорит тебе твое сердце?» И, как мы объяснили, сердце – это не просто чувство, но такое место, которое можно открыть с помощью благодатного подвига и в котором открывается Бог.

Нам надлежит обрести ощущение сердца. На это нацелено всякое подвижничество во Христе. Когда же сердце будет найдено, следует приложить всяческие усилия, чтобы оно исцелилось от своих духовных недугов. Все мы страдаем пороками сердца и нуждаемся в лечении. Обретение и исцеление сердца – это, по существу, обретение спасения.

с) Разум и помыслы

Главную роль в болезни души и ее лечении играют разум (θ λογική) и помыслы. В них появляется прилог лукавого, простые помыслы образуют сложные, а затем появляется желание, которое направляет человека к совершению греха. Поэтому православный курс лечения должен иметь в виду такой предмет, как помыслы и значение рассудка. Именно поэтому мы рассмотрим здесь, с одной стороны, разум, а с другой – помыслы, чтобы увидеть, как достигается исцеление нашей души.

Разум

Ранее мы сказали, что душа, созданная Богом, является разумной и умной (λογική καί νοερά). Преподобный Фалассий пишет, что «разумное и умное естество создал Бог способным к познанию всего и Его Самого, а чувства и чувственное произвел на полезное сему употребление» (Добр. Т.3. С.311). Если у ангелов есть разум и ум, то человек, являясь микрокосмом, отражающим в себе все творение, обладает разумом, умом и

чувством. Следовательно, человек познает Бога умом и разумом. Разумная сила (ἐνέργεια) души сочетается с умной, но они не тождественны между собою. Как мы увидим далее, разум и ум имеют разные задачи.

Говоря о душе, мы видели, что она создана по образу Божию. Поскольку же Бог троичен: Ум, Разум и Дух, то это относится и к душе: она обладает умом, разумом и духом. Однако говорится так с учетом определенных предпосылок. Первая из них заключается в том, что, согласно учению святителя Григория Паламы, об отображении в человеке Троической тайны можно говорить, имея в виду, что не триадология является «человекообразной», но антропология – «троицеобразной» (Ἀμφιλόχιος Ῥάντοβιτς. Op. cit. Σ.47). Не человек служит основой для объяснения Триединого Бога, но Триединый Бог – для объяснения человека. Такое объяснение является не просто психологическим и человеческим, но богооткровенным. Это значит, что только человек, находящийся в состоянии откровения, пережитом всеми святыми, может воспринять эту реальность. Вторая предпосылка заключается в том, что хотя человек и обладает умом, разумом и духом, согласно троическому образу бытия, однако ум, разум и дух его – это не ипостаси, подобно Лицам Святой Троицы, но силы души. Следовательно, «эти три силы «нераздельны между собой», но не носят ипостасного характера» (там же, Σ.50).

Ум – это глаз души, и некоторые отцы именуют его сердцем. Разум же есть «врожденное, как всегда сопричастующее ему, ведение ума» (там же). Христос, Разум, открывает волю Ума, то есть Отца, и точно так же разум человека открывает чувства и переживания его ума. Поскольку невозможно помыслить разум без духа, то и в человеке разум связан с духом (Свт. Григорий Палама. Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.145, λот'). И, подобно тому как Дух, представляющий собою особую ипостась, есть «неизреченная любовь Родителя к Сему неизреченно рожденному Разуму» (там же), дух в человеке – это стремление ума, «простирающееся вместе с нашим разумом во времени, нуждающееся в тех же промежутках и от несовершенного восходящее к совершенству» (там же).

Все это было сказано, чтобы показать место разума в человеческой душе и его достоинство. Именно разум выражает опыт и жизнь ума, и совершается это в духе.

У многих отцов, как, например, у преподобного Максима Исповедника, разум называется и разумным началом (λογιστικόν). Человеческое слово (θόγος) бывает как внутренним, так и произносимым. Оно произносится внутренне, но получает и внешнее выражение. Внешнее молчание не является свидетельством отсутствия внутреннего слова. Однако, изучив святоотеческие творения, можно с некоторой осторожностью утверждать, что слово внутреннее и произносимое, соединено с умом, в то время как разумная способность (λογική), связанная с мышлением (λογική) – это тот орган, посредством которого выражается слово. Таким образом, можно считать, что существует некое тонкое различие между словом и разумной способностью, равно как и между словом и мышлением. Преподобный Фалассий учит, что «отличительная черта разумности (του λογικού) есть подчинять себя разуму ((θόγω)» (Добр. Т.3. С.296). Разумный человек должен подчиняться разуму. Мышление, по словам Григория Паламы, не является глазом души. Глаз души – это ум, в то время как мышление делает мыслимыми чувственные и умопостигаемые вещи. Характерны его слова: «Слыша же о душевных очах, самым опытом познающих небесные сокровища, не подумай, что это мышление. Ибо оно делает и чувственное и равно умопостигаемое мыслимым посредством себя самой» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.97). Это значит, что не мышление, а ум человека познает небесные сокровища. Мышление просто делает мыслимым то, что на собственном опыте переживает ум. В уме открывается Бог, мышление же выражает этот опыт в словесной форме.

Обычно говорят, что человек есть разумное существо, имея в виду, что он обладает разумом и мышлением. Однако в святоотеческом богословии разумным считается не такой человек, который обладает лишь разумом и произносимым словом, но тот, кто разумом и «разумною силою ищет и исследует, как обрести Бога» и соединиться с Ним (Преп.

Феоност. Добр. Т.3. С.386). Разумен тот, кто очищает свой ум, в котором открывается Бог, и в дальнейшем выражает этот внутренний опыт посредством слова и мышления. В противном случае человек неразумен и ничем не отличается от бессловесных животных. Конечно, такой человек обладает разумной способностью и разумом, однако, не будучи соединен с Богом, он является мертвым. Мертвая душа являет и омертвление разума.

До падения разум в человеке имел правильное употребление, то есть ум ощущал Бога, а разум выражал опыт ума. «Чистый ум право смотрит на вещи; образованный упражнением разум – виденное полагает как бы пред очами других» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.195). В богословии преподобного Фалассия, на которое мы только что сослались, признаком разумного человека считается подчинение разуму, а также стеснение и порабощение тела, в то время как «укор для разумного – подчиняться неразумному и промышлять только об удовлетворении срамных похотей». Кроме того, для разумной души «пагубно оставлять Создавшего ее и раболепствовать телу» (Добр. Т.3. С.297). Таким образом, до падения ум в человеке был связан с Богом, а разум выражал этот жизненный опыт с помощью мышления, этого особого органа.

Однако после падения произошло омертвление души, в результате чего весь внутренний мир души утратил способность функционировать нормально, а все ее внутренние действия подверглись переменам. Ум человека был помрачен, покрыт страстями и оказался под властью непроницаемой тьмы. Разум, не имея возможности выражать опыт ума, отождествился с мышлением. Таким образом, разумное начало возвысилось над умом, и после падения оно господствует в человеке. В действительности это болезнь и разума, и разумной способности. Разумная способность приобрела гипертрофированные размеры и поработила ум. Гипертрофированное разумное начало сделалось источником величайшего нестроения в духовном организме. Именно там главным образом беснуется гордость и там – все проявления

эгоизма, который и является главным источником нестроения. Характерны слова архимандрита Софрония о движениях разумного начала в человеке после падения и о нестроении, создаваемом ими во всем духовном организме. Очень выразителен следующий отрывок его книги: «Многообразны духовные брани, но глубочайшая из них и тягчайшая – брань с гордостью. Гордость – противница божественного закона. Извращая божественный порядок бытия, она всюду вносит распад и смерть. Она проявляется и в плане плоти, но больше ей свойственно безумствовать в плане мысленном, духовном. Поставляя себя на первое место, она ведет борьбу за преобладание над всем, и в этой борьбе ее главным орудием является ум-рассудок (Ratio).

Рассудок, выступая со своими доводами, заповеди Христа, и среди них *«Не судите, да не судимы будете»* (Мф.7:1), отвергает как безумие. Он говорит, что способность суждения составляет отличительное достоинство человека, в этой способности заключено его превосходство над всем миром; благодаря ей он только и может господствовать.

Чтобы утвердить свой примат в бытии, он указывает на свои достижения, на свою культуру; он приводит множество доказательств, сильных своею самоочевидностью, показанных якобы в опыте исторической жизни, что ему и только ему принадлежит право решения, право установления, или констатации истины; он именует себя регулирующим бытие разумом.

Безличный в законах своего функционирования, являющийся, по существу, лишь одним из выявлений жизни человеческой личности, одною из энергий личности рассудок в том случае, когда ему отводится первенствующее место в духовном бытии человека, последовательно доходит до того, что начинает уже бороться со своим источником, то есть личным началом.

Восходя, как он мнит, до последних высот, нисходя, как ему кажется, до последних бездн, он стремится нащупать пределы бытия, чтобы всему дать собственное ему «определение», и, не

достигая этой цели своей, ниспадает в изнеможение и решает: «Бога нет!»

Потом, продолжая борьбу за преобладание, с дерзостью, а вместе и с тоскою говорит: «Если есть Бог, то как могу я согласиться, что этот Бог не я?» (Это выражение принадлежит одному из тех, кто шел таким путем.)

Не достигнув пределов бытия и приписав себе эту беспредельность, он восстает гордым восстанием и говорит: «Я исследовал все и нигде не нашел большего себя, следовательно, я Бог».

И действительно, ум-рассудок, когда на нем и в нем сосредоточивается духовное бытие человека, царит и властвует в свойственной ему отвлеченной сфере настолько, что высшего себя не обретает и потому кончает признанием в себе божественного начала.

Это последний предел рассудочного воображения и в то же время – последняя глубина падения и мрака» (Старец Силуан. С.155–156).

Ни один мудрый человек, если он стоит далеко от Бога, не может обладать чистым разумом и разумным началом (λογικόν). Только святые являются по-настоящему разумными. Этот факт отмечает преподобный Григорий Синаит: «Настоящие разумные суть те, кои явились святыми через стяжание чистоты. Чистого разума (λόγους) никто из мудрых в слове не имел, потому что они от рождения разумную силу (то λογικόν) свою растлевают помыслами» (Добр.Т. 5. С.180).

Чтобы увидеть, как развратилась разумная способность (της λογικής) человека после падения и что она создает во всем нашем духовном организме, рассмотрим три области, в которые вторгается падший разум (λογική).

Первая из них – это наши отношения с Богом. Если прежде ум приобретал опыт богопознания, то теперь на это претендует разум. Таким образом, он пытается привести свои доводы в пользу существования Бога и, разумеется, не может предложить абсолютно удовлетворительного доказательства. Ведь единственным доказательством существования Бога может быть опыт чистого ума. Вот почему разум (то λογικόν), пытаясь

продвинуться по пути богопознания, терпит неудачу: он либо вовсе не находит Бога, либо принимает за Него некий искаженный образ, созданный им самим. Таким образом в разные времена были созданы различные философские учения о Боге и различные религии. Ереси, смутившие Церковь Христову, обязаны своим происхождением именно этим хвастливым притязаниям разума (της λογικης). Поэтому отцы подчеркивают, что святые богословствуют не по-аристотелевски, с помощью логики и философии, но как рыбаки, то есть подобно апостолам, на основании собственного опыта, пройдя через внутреннее очищение и откровение ума.

В этой связи характерен спор между святителем Григорием Паламой и философом Варлаамом. Варлаам утверждал, что только разум (το λογικόν) человека, будучи благороднейшей частью его личности, достоин принять ведение Бога. Затем он доказывал, что видения пророков Ветхого Завета и апостолов на горе Фавор были символами, так что философы обладали более достоверным знанием о Боге, нежели пророки и апостолы. Поэтому он считал, что созерцание нетварного света «хуже нашего мышления (νοήσεως)». В ответ на это святитель Григорий Палама учит, что созерцание святых является не внешним, а внутренним и совершается посредством -внутреннего преображения и очищения. Следовательно, свет – это не просто внешний и материальный символ, но символ естественный, то есть действие (ενέργεια) нетварной благодати. Нетварный свет – не видение или символ, который возникает и исчезает, и, следовательно, не «действие, которое хуже нашего мышления», но «неизреченное, нетварное, вечное, вневременное, неприступное, неизмеримое, беспредельное, безграничное, незримое для ангелов и людей, первообразная и неизменная красота, слава Божия, слава Христова, слава Духа, луч божества...» (Φιλοκαλία. Т.5. Σ.191). В ответ на мнение Варлаама, что нетварный свет «хуже нашего мышления», святитель пишет: «Хуже мышления? – о земля и небо! – все созерцающие в них свет божественного царства, красоту будущего века, славу божественного естества!» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.286)

Образ мышления Варлаама, стремившегося поднять философию гораздо выше боговидения (именно это заставило святителя Григория назвать его не боговидцем, но философом), свойствен всем еретикам, которые желали заменить откровение философией, а созерцание Бога – знанием, основанным на гипертрофированном логическом мышлении. В самом деле, человеческая логика, если она господствует над человеком, приводит его к разнообразным еретическим «построениям. Я полагаю, что именно в этом проявляется разница между философами и богословами. Первые из них философствуют о Боге, вторые же, очистив свой ум, созерцают Его. Первые, обладая помраченным умом, все объясняют односторонне, с точки зрения разума, в то время как святые отцы, истинные богословы, умом приобретают опыт боговидения, причем разум играет роль слуги ума, облекающего этот внутренний опыт в словесную форму.

Путь богопознания в святоотеческом богословии отличается от пути богопознания философов. Подлинное богопознание зиждется на смирении: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Мф.5:3)*, на очищении сердца: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф.5:8)*, на соблюдении заповедей Христовых: *Всякий, престапующий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына (2Ин.9)*, на любви: *Но кто любит Бога, тому дано знание от Него (1Кор.8:3)*. С помощью человеческой мудрости, то есть богатства мысли и разума, никто не может познать Бога. Премудрость Божию *никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (1Кор.2:8)*. И в самом деле, *душевный человек не принимает того, что от Духа Божия (1Кор.2:14)*.

Вторая область – это отношение человека к самому себе, то есть познание самого себя. Под влиянием пифагорейского самопознания многие пытаются при помощи разума исследовать свое «я» и познать себя. Однако, по словам святителя Григория Паламы, такова ересь пифагорейцев и философов-стоиков. Пытаясь исследовать самого себя при

помощи разума, человек может легко дойти до шизофрении, то есть приписать свои внутренние проблемы влиянию посторонних причин и из-за этого впасть в состояние уныния и подавленности. Путь же православного лечения и православного самопознания заключается в том, чтобы освободить ум от гордости и лукавства, но не рассуждением, умозаключением и расчленением, а многотрудным покаянием и усердным подвигом, как о том говорит святитель Григорий Палама и как мы объяснили в своем месте (Свт. Григорий Палама. Триады... С.73). Таким образом, мы достигаем познания своего внутреннего мира, но не с помощью разума, а трезвением, очищением ума, подвижничеством и покаянием. Пытаясь сохранить свой ум в чистоте, человек познает свои внутренние проблемы, открывает господствующие внутри него страсти.

Третья область – наши отношения с другими людьми. Нарушение деятельности разума проявляется и в том, как мы обращаемся с подобными нам людьми. Обычно психиатры следят за мышлением больных и погружаются в него, чтобы получить возможность разобраться в их болезни. Для этого требуется много логических рассуждений, которые могут привести к ложным выводам. Это оборачивается катастрофическими последствиями для межличностных отношений, к развитию страсти осуждения, не угодной Богу. Нашему же отношению к другим людям свойственна не логика, но любовь. Мы избегаем судить других, причисляя их к различным категориям, то есть стараемся делать нечто прямо противоположное повелениям человеческого разума. Мы стремимся не замечать грехов и неразумных поступков нашего брата, отдаваясь чувству любви и великодушия к нему. Согласно Макарию Египетскому, христиане должны подвизаться, чтобы «вовсе никого не осуждать: ни явную блудницу, ни грешников, или людей бесчинных, взирать же на всех с простодушным произволением, чистым оком...» Следует поступать таким образом, чтобы, даже если кто-то страдает от телесной болезни, мы не видели ее и не рассуждали о ней (Добр. Т.1.С. 236).

Те из нас, кто исполняет служение духовного отца, также должны видеть в человеке личность, то есть отрешиться от всякого образа, характеристики или представления, и молиться о том, чтобы Бог открыл нам действительные трудности каждого человека и просветил нас, дав возможность назначить ему подходящее лечение. Каждый человек нас интересует как личность. Таким образом, мы избегаем судить недугующего душою или причислять его к каким-либо категориям, но пытаемся указать лечение, которое будет полезным именно для него. Это и означает отношение к пришедшим на исповедь как к личностям.

Из всего сказанного ясно, что падший человек подчиняется могуществу и власти разума как в своих отношениях с Богом, так и общаясь с ближним, и даже пытаюсь познать самого себя. Господство разума, на котором зиждется вся западная культура, лежит в основании всякого внутреннего и внешнего нестроения. Будучи членами Православной Церкви, мы пытаемся восстановить нормальное положение дел. Цель наша двойственна. Мы боремся за то, чтобы, с одной стороны, ограничить власть разума, а с другой – открыть свой ум. Поскольку же в падшем человеке ум находится в глубокой тьме и разум служит единственным источником существования, то ясно, что для возвращения к бывшему прежде падения состоянию и достижения естественной жизни необходимо поменять термины местами, то есть вернуть ум и разум на их подлинные места, как это было описано выше. Разум должен быть обуздан, а ум – получить развитие, чтобы разум рождался от просвещенного ума, и в дальнейшем разумная способность (λογική) облекала в слова и предложения ведение ума.

Важную роль в обуздании разума играет послушание воле Божией. Мы подвигаемся, чтобы не оказывать доверия собственному разумению и собственному мнению, этому истечению разума. Авва Дорофей говорит: «При всяком случавшемся со мною деле я никогда не желал ограждать себя человеческою мудростию, но что бы ни было я всегда делаю по силе моей и все предоставляю Богу» (Авва Дорофей. С.189). Мы избегаем доверять своему разуму и суждению. Недаром

этот же святой написал целую главу под заглавием «О том, что не должно полагаться на свой разум» (там же, с.70). Дьявол, обнаружив у человека некое желание или самооправдание, «тем под видом доброго вредит нам» (там же, с.71). Вместе с тем нам необходимо без рассуждения повиноваться воле Божией, согласно тому, что говорится в Писании и трудах отцов Церкви. Конечно, разум будет восставать и протестовать, однако его необходимо подчинить воле Божией. Поскольку же мы можем не знать воли Божией о столь многочисленных подробностях повседневной жизни, необходимо послушание духовному отцу, который может дать нашему духовному развитию нужное направление. По словам аввы Дорофея, «нет несчастнее и ближе к гибели людей, не имеющих наставника в пути Божиим» (там же, с.70). Таким образом, преслушание – это смерть, а послушание – жизнь. Характерны замечания преподобного Иоанна Лествичника о послушании: «Послушание есть совершенное отречение от своей души, действиями телесными показуемое; или наоборот, послушание есть умерщвление членов телесных при живом уме. Послушание есть действие без испытания, добровольная смерть, жизнь чуждая любопытства, беспечалие в бедах... безбедное плавание, путешествие спящих. Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения... Послушание есть отложение рассуждения и при богатстве рассуждения... потому что послушание есть неверование себе самому во всем добром, даже до конца жизни своей» (Леств.4:3–5).

Послушание – это умерщвление собственной воли, собственного разума, но не ради того, чтобы достичь умерщвления страсти, а ради ее преображения. Послушание, если оно соответствует предписанному Церковью образцу, приводит не к уничтожению разума, но к его исцелению и возвращению на подобающее место. Следовательно, это жизнь. Богатый опыт Церкви свидетельствует о том, что способный проявить послушание может исцелиться от внутренних душевных недугов и преобразить весь свой внутренний мир. Послушание есть орудие преуспевания человека.

Вместе с обузданием разума мы стремимся через покаяние и подвижническую жизнь в Церкви очистить свой ум, чтобы он был просвещен нетварной энергией Божией. Это достигается трезвением, молитвой – главным образом так называемой умной или сердечной молитвой – и всей деятельной и созерцательной жизнью. С помощью всех предписаний, содержащихся в православном предании, ум приобретает благодать, оживает, возвышается, возвращается на свое место и в дальнейшем наделяет благодатью и разум. Таким образом разум становится служителем «облагодатствованного» ума, и человек возвращается к своему естественному состоянию.

Разум, не подчиненный «облагодатствованному» уму, является больным и создает великое множество нестроений в нашей жизни, в то время как, подчинившись уму, он становится здоровым и возвращается в свое естественное состояние. На достижение этой цели и направлен аскетический курс лечения Церкви.

Помыслы

В разумной части души действуют так называемые помыслы, которые, раздражая ее вожделевательную часть, пытаются пленить человеческий ум и в результате увлечь его ко греху. Совершение греха начинается с помыслов. Поэтому всякий, кто желает очистить свой внутренний мир, избавиться от греха и освободить ум из плена, должен предохранять разумную часть души (το λογικόν) от воздействия помыслов. Вот почему в этом параграфе мы постараемся понять, что представляют собой помыслы, какие причины их вызывают, каковы их последствия для нашего духовного организма и, наконец, каковы методы лечения от помыслов. Эти вопросы имеют решающее значение, поскольку от того, насколько успешно человек противостоит помыслам, зависит его духовная жизнь или духовная смерть. Кроме того, как мы увидим дальше, последствием необузданности помыслов являются многие телесные нестроения и телесные недуги.

Что такое помыслы

Когда святые отцы говорят о помыслах, они имеют в виду не просто мысли, но образы и представления, за которыми каждый раз следуют соответствующие им мысли. Образы в сочетании с мыслями и называются помыслами. «Образы в иных случаях носят характер по преимуществу видоподобный, в иных же – по преимуществу мысленный, но более часто – смешанный. Так как и видоподобные образы влекут за собою ту или иную мысль, то всякие образы у подвижников именуются *помыслами*» (Старец Силуан. С.125). Различные диавольские мысли иногда входят вместе с теми сведениями, которые чувства доставляют уму, а иногда нападают на воображение и память и поражают человека, добиваясь в дальнейшем его пленения.

По словам Исихия Пресвитера, люди не знают, что «помыслы наши не что иное суть, как одни мечтательные образы вещей чувственных и мирских» (Добр. Т.2. С.191). Из этого ясно, что воображение играет главную роль в том, что внутри нас образуется соответствующий образ. Таким образом, можно сказать, что помыслы суть художники, рисующие в разумной части души (στο λογιστικό) различные образы и представления, по большей части воспоминания о прошлом. Один брат терпел брань от воспоминаний о прошлом и потому говорил: «Мои помыслы суть старые и новые художники – беспокоящие меня воспоминания и женские образы» (Γερωντικός. Σ16).

Все предметы обладают своей речью, с помощью которой они говорят и общаются с человеком. По словам преподобного Григория Синаита, Священное Писание называет помыслами и эти речи предметов. Речи предметов называются и мыслями, и наоборот. Действие помыслов «само по себе не вещественно; однако посредством вещей оно принимает различные виды и образы, так что прирадившееся познается и именуется по своему облику» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ40, ζςτ'. Ср.: Добр. Т.5. С.191. Гл.66). Речами предметов пользуется диавол, поэтому они могут быть названы и словами бесов (Добр. Т.5. С.191. Гл. 67). Тот же святой характеризует помыслы или, вернее, их нахождение, как

«речное течение», которое, слагаясь с грехом, становится наводнением, заливающим сердце (там же, гл.64).

Рассказывая о помыслах и пытаясь определить, что они собой представляют, нельзя не сослаться на их классификацию, принадлежащую преподобному Максиму. По его словам, помыслы подразделяются на простые и сложные. Просты бесстрастные помыслы, «а сложны – страстные, как из страсти и помышления сложенные» (Добр. Т.3. С.192). Воспоминание о какой-либо вещи в сочетании со страстью создает страстный, или сложный, помысел. Мне представляется, что здесь следует пояснить различие между вещью, помышлением (διανοήματοс) и страстью, как его понимает преподобный Максим. Вещь – это золото, жена, муж и т. д. Помышление есть «простое воспоминание о чем-либо из сказанного», то есть о золоте, жене, муже. Страсть же – это «или бессловесная любовь, или безрассудная ненависть к чему-либо из того». Страстное помышление (νόημα) «есть помысел, сложенный из страсти и помышления». Поэтому нам необходимо подвизаться ради отделения страсти от помышления, так чтобы остался чистый помысел. Такое отделение достигается «посредством духовной любви и воздержания» (Добр. Т.3. С.202–203).

Страстные помыслы «или возбуждают вожделевательную силу души, или возмущают раздражительную, или омрачают мыслительную» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.198).

Авва Евагрий подчеркивает, что «из помыслов одни секут, другие посекаемы бывают; и то злыми помыслами посекаются добрые, то опять добрыми посекаются злые». Он приводит такой пример: помысел странноприимства ради Господа посекается лукавым, предлагающим помысел странноприимства ради человеческой славы. Точно так же помысел странноприимства, чтобы угодить людям, «когда находит лучший помысел, секом бывает тем, что тот направляет добродетель нашу паче к Господу» (Добр. Т.1.С. 622). Следовательно, помысел может получить начало как дурной, но с помощью наших усилий и воздействия Духа Святого преобразиться в добрый, и наоборот. Однако об этом мы подробнее поговорим в другом месте, где рассмотрим лечение

от помыслов. Как бы то ни было, отсюда ясно, что существуют помыслы, которые посекают, и помыслы, которые посекаются, помыслы добрые и помыслы дурные.

Причина помыслов

Написанное нами о том, что такое помыслы, обнажает и причину, от которой они происходят. По словам преподобного Григория Синаита, «начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единой и простой памяти» (Добр. Т.5.С.190). До преступления память человека была простой, то есть свободной от страсти, и всецело была обращена к Богу. Бог стоял в центре всех душевных сил. Немедленно после преступления единая память разделилась. Преподобный Фалассий учит, что «есть три источника, из которых получают помыслы: чувства, память и полносочие тела». Наихудшими являются помыслы, исходящие из памяти (Добр. Т.3.С.293).

Мне представляется, что отправной точкой для того, чтобы лучше увидеть, откуда происходят и чем вызываются помыслы, могут послужить слова преподобного Исаака Сирина. Преподобный учит, что «движение помыслов бывает в человеке от четырех причин: во-первых, от естественной плотской похоти; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит; в-третьих, от предзанятых понятий (прежних впечатлений) и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приражения бесов, которые воют с нами, вовлекая во все страсти, по сказанным прежде причинам. Поэтому человек даже до смерти, пока он в жизни этой плоти, не может не иметь помыслов и брани» (Исаак Сирин. Указ. соч. С.23–24).

Основная причина помыслов – брань дьявола, и большинство помыслов являются дьявольскими. Цель дьявола состоит в том, чтобы ввести человека в мысленный или действительный грех. Так он нападал и на Самого Христа, хотя, конечно, ничего не добился. Бесы, непрестанно ищущие души нашей, «ищут посредством страстных помыслов ввергнуть ее в мысленный или действительный грех» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.180). Когда человек замышляет злое, то совершает

мысленный грех, если же он по воле диавола осуществит и удовлетворит свое желание, то согрешит и на деле. Совершение греха называется действенным грехом. Бесы постоянно сеют помыслы, чтобы пленить ум. Святые знают «бесовские семена» и дают людям помогающие в борьбе с ними советы (Γερωντικός. Σ6, ια').

По словам преподобного Григория Синаита, «помыслы суть слова бесов и предтечи страстей». За помыслом следует осуществление греха (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.191). Илия Пресвитер говорит, что бесы сначала борют душу помыслами, а не делами. «Дел причина – слух и зрение, а помыслов – привычка и демоны» (Добр. Т.3. С.424). Бесы постоянно сеют нечистые и постыдные помыслы. У каждой страсти есть соответствующий ей бес, и потому преподобный Иоанн Синайский подчеркивает, что «нечистые и постыдные помышления обыкновенно рождаются в сердце от беса... сего сердцеобольстителя» (Леств.15:85). Лукавство демонов в этой брани велико, и только святые, обладающие чистым умом и прозорливостью, могут в нем разобраться. Так, преподобный Иоанн Синайский пишет, что заметил однажды, как бес тщеславия сделал сразу два дела. Одному брату он внушил помыслы тщеславия, а другому в тот же самый момент открыл их, чтобы тот, убажаемый как прозорливец, также впал в грех и страсть тщеславия (Леств.22:18). Поэтому брань диавола с нами через помыслы сильнее брани через вещи (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.175).

Однако в большинстве случаев диавол, желая развязать брань помыслов, использует страсти, уже существующие в нашей душе. Он знает об этих страстях и раздражает болезненные места души. «От лежащих в душе страстей демоны заимствуют поводы воздвигать в нас страстные помыслы» (Добр. Т.3. С.183). Поскольку же главнейшей страстью, от которой происходят все остальные, является самолюбие, то «три главнейшие страсти греховные порождение свое имеют из страсти самолюбия» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.308)⁵. Если сердце человека становится сладострастным, то есть склоняется к сладострастию, то оно оказывается

источником дурных помыслов: «Когда сердце полно желания удовольствий, тогда возникают пагубные помыслы и слова» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.534). Помыслы бывают вольными и невольными, то есть одни из них приходят без нашего участия, а другие по нашей собственной воле. Поскольку «же невольные помыслы рождаются от предшествовавшего греха, а произвольные – от самовластной воли», то можно сказать, что вольные помыслы бывают виновниками невольных (Добр Т.1 С.557). Причина помыслов – страсти, а причинами страстей являются все греховные дела (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.190).

В общем, можно сказать, что помыслы, происходящие от бесов, пленяют ум и направляют его к мысленному или действительному греху. Когда этот грех повторяется многократно и входит в привычку, возникает страсть. Затем от страстей, которые в некотором смысле являются ранами души, происходят соответствующие им помыслы. Происходит то же, что случается с телом: по какой-либо причине тело получает рану, а рана эта в дальнейшем вызывает раздражение, так что проблема сохраняется и усиливается.

Господь во многих местах Своего учения указывает, что помыслы происходят из сердца. *Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления (Мф.15:19).* Евангелист Лука сообщает, что ученикам Христовым пришла мысль: *кто бы из них был больше? Иисус же, видя помышление сердца их, взяв дитя, поставил его пред Собою (Лк.9:46–47).* Когда Господь явился после воскресения Своим ученикам, то сказал: *«Что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши?» (Лк.24:38).* Все эти места свидетельствуют о том, что помышления (διαλογισμοί) происходят из сердца человека. Конечно, вначале помысел приражается к уму, но, так как именно в сердце действуют те страсти, которые диавол использует для внушения своих помыслов, говорится, что помышления происходят из сердца.

Соответствующее учение содержится у Диадокха Фотикийского. Сердце, хотя оно и производит добрые и дурные

помыслы, рождает дурные помыслы «не из естества своего, но иные из них имеет оно потому, что память о недобром превратилась в нем в навык по причине прежних прельщений, большую же часть их, и притом наиболее злых, зачинает оно от злодейства демонов. Мы же все их чувствуем исходящими как бы из сердца». Ум человеческий, по действию некоего тончайшего чувства, делает своими и те помыслы, которые влагаются в него лукавыми духами. То же самое происходит и с плотью. Поскольку плоть «безмерно любит ласкательства прелести», а между душою и телом существует некое срастворение, то «помыслы, всеваемые в душу демонами, кажутся происходящими из сердца» (Св. Диадок Фотикийский. Добр. Т.3. С.57–58). Ум поставляет пищу сердцу и немедленно передает ему все, что имеет сам, будь то доброе или дурное. Поскольку же мы обычно не обладаем достаточным духовным опытом, а передача эта происходит очень быстро, то и возникает ощущение, что помыслы рождаются прямо из сердца.

Помимо диавола и страстей, помыслы может производить и материя, из которой состоят вещи. Однако, как учит преподобный Григорий Синаит, «вещи сами по себе рожают простые помыслы, бесовский же прилог порождает помыслы злые» (Добр. Т.5. С.191). По этой причине дурною является не материя сама по себе, но внутренняя постыдная похоть, пребывающие в нас страсти и приращения со стороны бесов. Подобно тому как мельничный жернов, движимый водою, «никак не может перестать вертеться», но будет молотить все, что в него ни положат, будь то пшеница или плевелы, мысль постоянно находится в движении. От нас зависит, занять ли ее духовным размышлением или плотской работой. Поэтому если мы будем заниматься мирскими заботами и плотскими вещами, предаваясь праздным и пустым беседам, «то по роду их будут потом рождаться и помыслы, как плевелы, и давать сердцу нашему работу зловредную» (Св. Иоанн Кассиан Римлянин. Добр. Т.2. С.95–96). Следовательно, плохим может быть не общение с миром и самое его существование, но наше собственное расположение, наша самовластная воля.

Разумеется, кроме лукавых помыслов, существуют и благие, происходящие от Бога. Как можно узнать их? Будучи новичками в духовной жизни, мы должны обращаться к опытным духовным отцам, в особенности к имеющим дар различения духов. Общее же правило таково: если при появлении помысла, предлагающего нам что-либо, в душе возникает радость, то это значит, что помысел происходит от Бога. Дьявольские же помыслы исполнены смущения и печали. Святой Варсонофий учит: «Если помысел предлагает тебе сделать что-либо по его воле, и ты увидишь, что в деле том есть радость, скорбь же ему противна, то знай, что он от Бога... Бесовские же помыслы, во-первых, полны замешательства и печали и скрытно влекут назад; они облачаются в овечьи шкуры, ибо прикрываются помыслами справедливости, сами же суть хищные волки»⁵⁸. Необходимо заметить, что помысел иной раз вызывает радость, но радость эта может происходить от тщеславия и сладострастия сердца. Поэтому различением помыслов может заниматься только тот, кто вкусил благодати Всесвятого Духа и очистился от душевных страстей. Тем, у кого нет этого опыта, следует обращаться к опытным духовным отцам. Ведь диавол, сам будучи неправедным, прикрывается помыслами справедливости.

Определив сущность помыслов и вызывающие их причины, следует вкратце рассмотреть их виды. Существуют помыслы, соответствующие страстям: сколько страстей, столько и помыслов. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин выделяет восемь порочных помыслов и подробно рассматривает их. Эти восемь помыслов таковы: «чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость» (Добр. Т.2. С.16).

Преподобный Фалассий говорит, что существуют три основных помысла: чревоугодие, тщеславие и сребролюбие, а за ними следуют все прочие страстные помыслы (Добр. Т.3. С.308). Эти три помысла соответствуют трем главным страстям: сластолюбию, славолобию и сребролюбию, или любостыжанию, с которыми были связаны искушения Христа.

Необходимо упомянуть об одном постыдном и страшном помысле: помысле хулы. Преподобный Иоанн Синайский,

знавший лукавство и тяжесть хульных помыслов, равно как и то, что они поражают преимущественно подвизающихся в духовной жизни, отводит целую главу их описанию и объяснению способов, с помощью которых от этих помыслов можно избавиться. Преподобный пишет, что помысел хулы происходит от гордости. Он нападает на человека «даже во время божественной литургии и в самый страшный час совершения тайн», поражая ум и отрывая его от слов молитвы. Многих этот помысел отвлекает от молитвы и отлучает от тайн; другим он изнурил тело печалью. Преподобный Иоанн советует нам не считать себя виновными в хульных помыслах. Это слова беса, которыми он старается оторвать нас от Бога и Его Церкви (Леств.23:39–46).

Однако помыслы – это только начало дьявольской брани против нас. Помысел, посеянный дьяволом, претерпевает некое развитие, пока не совершится грех, а грех не превратится в страсть. В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть это развитие помыслов, исходя из опыта святых отцов.

Преподобный Максим говорит, что помыслы, берущие повод от лежащих в душе страстей, борются с умом, понуждая его снизойти к соизволению на грех. Когда ум потерпит поражение в этой брани, они «вводят его в грех мысленный, а по совершении сего, как пленника, ведут его на самое дело греховное». После этого бесы, опустошив душу помыслами, удаляются, однако в душе остается идол греха (Добр. Т.3. С.183). Этот идол, если его не изгонит упорное и непрестанное покаяние, становится источником нестроений духовного организма.

Таковы в общих чертах развитие помысла и проходимый им путь. Однако неплохо было бы рассмотреть, опять-таки по творениям святых отцов, и некоторые стадии этого пути.

Входя в разумную часть души, помысел стремится пленить ум. Для этого он старается вызвать страстное чувство наслаждения, гнездящееся в душе. Этот этап называется искушением, и можно утверждать, что здесь еще нет греха (Старец Силуан. С.125). «Предлагаемое страстью услаждение привлекает к себе внимание ума» (там же). Если человек не

оторвет ум от наслаждения, то появляется расположение к нему, приятная беседа с ним, затем сочетание и, наконец, сложение. Продолжающее возрастать наслаждение всецело пленяет ум и даже саму волю. Таким образом, сопротивление человека ослабевает, и в дальнейшем совершается грех. «Если пленения повторяются, то они приводят к «навыку» страсти, и тогда все естественные силы человека начинают служить ей» (там же, с.126). Существование наслаждения и представление о нем очень важно для того, чтобы могло осуществиться пленение ума и действие страсти. Поэтому святые отцы советуют умертвить наслаждение, насколько это возможно, или, лучше, преобразить его, поскольку именно оно пленяет человеческий ум. Авва Дорофей говорит, что, когда в душе прозябают страстные помыслы, вслед за ними возникают страсти (АвваДорофей.С. 153).

Исихий Пресвитер пишет о том, как помыслы души смешиваются и объединяются с бесовским прилогом посредством воображения: «...смешивает (душа) таким образом свои помыслы с мечтанием бесовского прилога» и дает соизволение на самое дело (Добр. Т.3. С.167). Воображение играет здесь важнейшую роль, особенно в тех случаях, когда некий предмет или лицо находятся далеко от нас. Однако даже в том случае, когда лицо или предмет доступны зрению, то есть воображение связано с ощущением, оно дополнительно преувеличивает и приукрашивает вещи, чтобы пленить ум и склонить его к соизволению. С этой точки зрения можно сказать, что страстные помыслы волнуют и смущают ум, наполняют его нечистыми идолами и затем «силою, против воли, увлекают его к совершению греха» (там же, с.151).

Как видно, человеческая свобода допускает сложение не только в тот момент, когда она принимает искушение, это предложение бесовского помысла, но и прежде, когда с ее позволения помрачатся глаза и уши души. Как учит преподобный Филофей Синайский, «причина того, что иной блудно смотрит, заключается в том, что прежде внутреннее око соблудило и омрачилось. Также причина желания слышать срамное заключается в охотном слушании душевными ушами

всего, что скверные демоны нашептывают внутри в пагубу нам» (Добр. Т.3. С.417). Человек изменяется внутренне, глаз сердца блудодействует, и уже после этого изменяются и все внешние телесные чувства. Поэтому и подвиг человека должен быть прежде всего внутренним.

Точно так же если человек удерживает помыслы внутри себя и лелеет их, то услаждение возрастает и ум дает соизволение и на греховное деяние. «Как яйца, согреваемые под крыльями, оживотворяются, так и помыслы, не объявляемые духовному отцу, переходят в дела» (Леств.26:207).

Из вышеизложенного хорошо ясно и то, каковы бывают последствия закосневших и получивших развитие помыслов. К рассмотрению этих последствий мы и переходим.

Последствия помыслов

Если помысел закоснеет в нас, мы становимся рабами пристрастия. «Закоснение помысла обличает пристрастие человека» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.546). Пристрастие – это когда человек прилепляется к сотворенным вещам и только их желает приобретать. Ум, утративший связь с небесною пищей и воспоминание о небесном, постоянно стремится к чувственным и тварным вещам мира. Это и называется пристрастием. Сюда направляет ум закосневший в нем помысел.

Человек становится невоздержным, он уже не может сдерживать себя. «Тот невоздержник, кто питается помыслами» (Добр. Т.1.С. 542).

Как мы уже заметили, человек, предоставивший помыслу действовать невозбранно, вынужден будет осуществить его. «Кто не борется с грехом мысленно и не возражает ему, совершает его телесно» (Γερωντικός. Σ.61).

Кроме того, если человек закоснеет в помысле и не будет препятствовать его осуществлению, то страсть окрепнет, так что будет бороться и мучить его еще сильнее (Авва Дорофей. С.187).

Помыслы томят и сокрушают нас, создавая затруднения даже в личных отношениях. «...Мы все время томимся от своих помыслов друг против друга и мучим себя...»⁵⁹

Помыслы оскверняют, загрязняют душу (Γερωντικός. Σ.61), отравляют ее. «Такова хитрость лукавого, и такими-то стрелами оядотворяет он всякую добычу» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.167–168).

Оказавшись в плену у помыслов, человек теряет зрение и, даже видя греховные движения, не может понять их причин. «Увлекаемый помыслами ослепляется ими; и действия греха видит, а причин видеть не может» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.535). Над принимающим помыслы диавол обретает власть и может даже довести его до самоубийства: ведь такой человек не в состоянии противостоять силе диавола.

Нечистый помысел низвергает душу долу, в преисподнюю (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.295).

Страстные помыслы «или возбуждают вожделевательную силу души, или возмущают раздражительную, или омрачают мыслительную, отчего случается, что ум слеп бывает для духовного созерцания и молитвенного восхождения» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.198). Это значит, что глаз души болен и неспособен ни созерцать духовное, ни чувствовать молитвенное восхождение. Тогда человек, лишенный Бога, становится мертвым.

Чувство постоянного беспокойства со стороны помыслов и жжение в подчревии плоти показывают, что человек далек от благоухания Духа (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.97).

Из-за этого теряется дерзновение к Богу. «Ум тогда лишается дерзновения к Богу, когда бывает собеседником с помыслами злыми и нечистыми» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.169). Бог не может общаться с человеком, чей ум постоянно загрязнен лукавыми и скверными помыслами. Бог особенно гнушается того, кто принимает нечистые помыслы, стоя на молитве, точно так же, как «земному царю мерзок, кто, предстоя ему, отвращает от него лице и со врагами владыки своего беседует» (Леств.28:54).

Человек, имеющий скверные помыслы, не только теряет дерзновение к Богу и благоухание Святого Духа, но и совершенно удаляется от Бога. «Ибо нечистые помыслы отделяют Бога от человека». Бог не открывает Своих таинств

одержимому лукавыми помыслами (Γερωντικός. Σ82–82). Не менее ясны слова аввы Дорофея, что «и один помысел может удалить человека от Бога, как скоро человек примет его и подчинится ему» (АвваДорофей. С.146).

Поскольку помыслы отделяют человека от Бога, следствием их бывают и телесные нестроения. Чувства гнет, подавленности, страха имеют причину в помыслах. Это осознали даже врачи, которые поэтому призывают не думать о плохом и не беспокоиться. Из-за одного помысла человек может провести целую ночь без сна. Поэтому можно сказать, что помыслы беспокоят человека и напрягают его нервы. Авва Феодор говорит: «приходит помысел и беспокоит меня...» (Γερωντικός. Σ42).

Последствия дурных помыслов поистине ужасны. Мы описали их очень кратко, хотя могли бы привести гораздо больше цитат из святоотеческих трудов, и попытались изложить лишь самые главные нестроения, возникающие из-за них в нашем психосоматическом организме.

Однако никакой психотерапевтический курс невозможен без описания способов лечения от дурных, бесовских помыслов. Именно к этому мы и переходим сейчас.

Лечение от помыслов

Как и все прочие душевные и телесные болезни, помыслы требуют профилактики, а уже возникшее заболевание нуждается в определенном лечении. Мы рассмотрим оба эти случая.

Профилактика заключается в том, чтобы старательно препятствовать помыслу войти и поработить наш ум. Это достигается **трезвением, вниманием, безмолвием, отсечением** дурных помыслов. Апостол Павел призывает своего ученика Тимофея пребывать в постоянном трезвении: «*Но ты будь бдителен во всем*» (2Тим.4:5). Этот подвиг подробнейшим образом рассматривается в святоотеческих творениях.

Трезвение называется и хранением помыслов. Преподобный Иоанн Синайский учит, что «иное – хранение

помыслов, а иное – блюдение ума», причем второе выше первого (Леств.26:78).

Это говорится в том смысле, который мы определили выше, а именно, что ум есть глаз души, сердце, помысел же действует в человеческой мысли. Одно дело, когда кто-либо старается удержать в чистоте мысль, а другое – старание удержать в чистоте ум, то есть сердце. Однако чистота помыслов необходима, поскольку, имея лукавые помыслы, «невозможно быть чистым по внутреннему человеку» (Св. Филофей Синаит. *Φιλοκαλία* Т.В'. Σ207, λγ'. Ср.: Добр. Т.3. С.417). Отческая заповедь требует собрать свой ум (соединить энергию души с ее сущностью), быть внимательным к помыслам и бороться с помыслами страстными: «Собери ум твой, и наблюдай за помыслами, и, которые найдешь страстными, воюй против них» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.293). Необходимо наблюдать за помыслами, мышлениями и мыслями (Γερωντικός. Σ37, δ'). Конечно, чтобы ум сохранился в чистоте и постоянно имел памятование о Боге, необходимо отвергать и добрые помыслы, поскольку через их посредство ум привыкает мало-помалу удаляться от Бога. Старец Силуан учит: «Святые научились брани с врагом; они знали, что враги действуют обманом через помыслы, и потому всю жизнь не принимали помыслов; помысел сначала приходит по виду неплохой, но потом он оторвет ум от молитвы и дальше уже начнет запутывать, поэтому необходимо всякие помыслы отвергать, хотя бы и хорошие по виду, но иметь ум чистым в Боге» (Старец Силуан. С.157–158). В сердце не следует иметь никакого помысла, «ни непотребного, ни благовидного» (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.169). Необходимо охранять глаз души от всякого помысла так же, как мы охраняем телесные глаза от повреждений.

Когда этот священный подвиг отказа от всех помыслов войдет у человека в привычку, ум его вкушает благодати Господней и приобретает очищение, так что может различать помыслы, и «добрые и богопосланные влагает в сокровищницу памяти, а непотребные и демонские извергает вон из

вместилищ естества» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.2. С.19–20).

Это душевное трезвение и хранение помыслов зовется умным безмолвием. Вот почему в православном учении под безмолвием (ησυχία) понимается не просто устранение внешних раздражителей (хотя и это служит началом безмолвия для новонаначального), но прежде всего безмолвие сердца. Преподобный Фалассий призывает: «Заклучи чувства посредством безмолвного уединения и подвергай строгому суду помыслы, восстающие в сердце» (Добр. Т.3. С.291). По словам преподобного Иоанна Синайского, «безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; безмолвие же души есть благочиние помыслов и неокрадываемая мысль. Любитель безмолвия имеет мужественный некий и строгий помысел, который недреманно стоит в дверях сердца и приходящие помыслы убивает или отражает» (Леств.27:2–3). Если человек привыкнет к этому подвигу, и тем более если ум испытает пленение у Царя Небесного, то будут упразднены все помыслы, подобно тому как звезды скрываются с восходом солнца (Св. Илия Пресвитер. Φιλοκαλία Т.В'. Σ308, ρα').

Помимо трезвения и умного безмолвия, иной способ профилактики расстройства ума заключается в том, чтобы **избегать причин**, вызывающих помыслы. Преподобный Максим на следующем примере показывает, как нам необходимо подвизаться ради соблюдения чистоты сердца. Как известно, страстные помыслы «или возбуждают вождевательную силу души, или возмущают раздражительную, или омрачают мыслительную». Поэтому монаху следует «внимать помыслам и причины их познавать и отсекаать». Невоздержанность в пище и питье и частое неразумное обращение с женщинами являются причиной, из-за которой страстные образы женщин раздражают вождевательную силу. Голод, жажда, бдение и уединение помогают человеку избавиться от этих помыслов и воспоминаний. Слостолюбие, тщеславие и любовь к вещам служат причиною того, что «раздражительную силу возмущают страстные воспоминания о людях, нас огорчивших». Страстный

огорчается из-за того, что либо лишился, либо не получил чего-то. Поэтому причины, вызывающие печаль, отсекаются пренебрежением к вещественным предметам и их уничтожением из любви к Богу (Добр. Т.3. С.198–199).

Кроме того, чтобы избавиться от помыслов, необходимо бороться против страстей, поскольку именно их бесы используют в качестве предлога, чтобы посеять в душе соответствующие помыслы. Преподобный Максим советует относительно блудной страсти: «Постись, совершай бдение, трудись и уединяйся»; относительно гнева и печали: «Ни во что вменяй славу, и бесславие, и прочие вещи земные»; относительно злопамятства: «Молись за оскорбившего – и избавишься» (там же, с.198).

Другой подвиг заключается в отсечении сердечного сладострастия (Преп Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.534), поскольку помыслы стремятся раздражить чувство наслаждения и привлечь к нему ум. Одновременно с сердечным необходимо воевать и против телесного сладострастия. Подвижнику этой внутренней брани следует изгнать все, что может стать причиной телесного наслаждения и покоя. Ведь если человек отдастся сладострастию тела, то «он и против воли принужден бывает идти в Ассирию и работать Навуходоносору» (АвваДорофей. С.151). Тот, кто не проявит великой строгости к себе относительно наслаждения, не сможет ни удержать, ни приобрести внутренней свободы.

Как было замечено немного выше, необходимо избегать предметов и лиц, которые вызывают у нас помыслы. Некий подвижник в ответ на вопрос брата, которого бороли образы женщин и воспоминания о прошлом, сказал: «Мертвых не бойся, но живых избегай, и будь усерднее в молитве» (Βασίλειου Σρ). Конечно, мы не обязаны избегать всех людей. Это могут делать немногие, стремящиеся к столь совершенному очищению, чтобы всецело посвятить себя Богу. Однако нам следует избегать лиц, способных ввести нас во искушение, не столько потому, что эти люди плохи сами по себе, сколько из-за того, что мы сами внутренне немощны и склонны к болезни. Когда человек возьмет за правило блюсти ум и следить за

вещами, предметами и лицами, то может понять, к чему именно он имеет страсть (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.209. Гл.78).

Страх Божий помогает нам освободиться от брани помыслов. Тот, кто получает этот дар, в течение всего дня подвизается, чтобы не сделать ничего не угодного Богу. Можно сказать, что не он подвизается, но огонь страха Божия уничтожает всякий приходящий к нему помысел. Но если даже мы не имеем такого особого дара, следует, по крайней мере, стремиться достичь ощущения присутствия Божия и грядущего Суда. «Как тает воск от огня (Пс. 67, 3), так нечистый помысел – от страха Божия» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.291). Страх Божий – это пастырь, направляющий овец, то есть помыслы. Без страха, этого пастыря, помыслы приходят в смятение (Св. Илия Пресвитер. Φιλοκαλία Т.В'. Σ313, ρλστ').

Вместе с тем существует такой способ лечения, как **труд и подвижническая жизнь**. Пост, бдение, молитва помогают уму избежать пленения приходящими помыслами. «Измощи плоть пощением и бдением, и отгонишь мучительный сластолюбный помысел» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.291). «Преутруждай тело и чаще молись – и скоро избавишься от предвзятых помыслов» (там же, с.311). Преподобный Марк Подвижник учит: «Если хочешь, чтобы тебе не стужали злые помыслы, имей душевное уничтожение и телесную скорбь, и это не отчасти, но во всякое время, во всяком месте и во всяком деле» (Добр Т.1. С.559).

Все приведенные средства человек может использовать в качестве профилактики, чтобы не заболеть помыслами. Однако и уже заболевший может прибегнуть к этим средствам для своего лечения. Но давайте посмотрим подробнее, как можно вылечить душу, уже подвергшуюся влиянию помыслов.

Прежде всего здесь не должно быть никакого **смущения**. Цель бесов заключается именно в том, чтобы создать в человеке смущение, а затем, среди этого смущения, решительнее вторгнуться в душу и пленить ее. Поэтому преподобный Максим учит: «Мужественно переноси волнование помыслов, особенно наводящих печаль и уныние» (Добр. Т.3.

С.169). Мужественное противостояние помыслам – это второе требование. Все святые отцы советуют нам не смущаться, подвергаясь атакам сатанинских помыслов. Преподобный Варсонофий призывает: «Итак, если войдет помысл, не смущайся, но пойми, что хочет он сделать, и противодействуй без смущения, призывая Господа». Плохо не то, что разбойник войдет в дом, а то, когда он возьмет находящееся там⁶⁰.

Некоторые позволяют помыслу войти в ум и сердце, чтобы вступить с ним в беседу и победить его силою Христовой. Так поступают немногие, на ком лежит великая благодать Христова, так что они желают вступить в бой с дьяволом лицом к лицу и посрамить его. Однако этот трудный и опасный подвиг недоступен большинству христиан. Таким образом, большинству из нас следует пренебрегать помыслами.

Необходимо заметить, что чем меньше опыт человека в духовных вопросах, с тем большим опозданием он замечает вхождение помысла. Люди, искушенные в этом духовном подвиге, обыкновенно замечают помысел уже тогда, когда он еще не успел войти в разумную часть души и только готовится к брани с подвижником. Некоторые обнаруживают помысел, когда происходит сочетание, или уже после сложения, или когда он находится в преддверии осуществления, или даже после того, как грех уже совершился. «Неопытный духовно человек обычно встречается с греховным помыслом уже после того, как он пройдет незамеченным первые стадии своего развития, то есть когда он приобретет уже некоторую силу, и даже больше: когда приблизится опасность совершения греха делом» (Старец Силуан. С.126) Но где бы ни встретился подвижник с помыслом, он во всяком случае должен немедленно вступить с ним в брань. По мере своего укрепления в этом подвиге он приобретает умение замечать помысел на все более ранних стадиях его развития.

Наилучший способ избежать беседы с помыслами – это **пренебрежение** ими и **отсечение** их. Архимандрит Софроний приводит учение старца Силуана о том, как лучше всего бороться с помыслами: «Старец говорил, что в опыте святых отцов можно усмотреть несколько различных способов борьбы с

помыслом, но лучший из них – совершенно не вступать в беседу с ним (помыслом).

Ум, вступивший в беседу с помыслом, встретится с его непрерывным развитием, и, увлеченный этою беседою, отрывается от памяти Божией, что и составляет цель демонов, которые оторванный от Бога ум так или иначе запутают, и из беседы с помыслом ум не выйдет чистым...

Пустынник Стефан, кормивший из рук леопарда (Леств.7:50), пред кончиною, по привычке «противоречить» помыслам, вступил с ними в спор и потому находился в состоянии борьбы с бесами.

Преподобный Марк Фраческий за то, что пред исходом утешал свою душу исчислением своих трудов, был задержан в воздухе на один час, а это «на один час» значит, что существовала опасность так и пребыть...

Другие отцы были более умудренными в духовной брани» (Старец Силуан. С.65–66).

Поэтому небезопасно, тем более в начале духовной жизни, позволять помыслам входить в сердце, «но должно, как только они будут осознаны, тотчас, в самый момент нахождения их и приражения, отсекай их» (Преп. Исихий. пресвитер иерусалимский. Добр Т.2. С.168). Пренебрежение помыслами можно посоветовать новоначальным в качестве особенно подходящего для них способа борьбы.

Не вступая в пререkanie с помыслом, следует отвергнуть то, что он предлагает. Благодаря этому лишается силы самая страсть: «таким образом, мало-помалу, подвизаясь и получая помощь от Бога, он одолеет и самую страсть» (Авва Дорофей С.187). Это называется сопротивлением помыслу.

Некто сказал авве Пимену: «Авва, у меня много помыслов, и я подвергаюсь из-за них опасности». Старец вывел его наружу и сказал: «Распахни одежду твою и поймай ветер». Когда же брат ответил, что это невозможно, авва Пимен заметил ему: «Если ты этого не можешь сделать, то тем более помыслам не можешь запретить войти; однако от тебя зависит противиться им» (Γερωντικός. Σ88, χη'). Итак, насколько трудно поймать

ветер, настолько же трудно и помешать помыслу войти в нашу душу.

Соппротивление помыслам необходимо, и состоит оно, с одной стороны, в совершенном пренебрежении ими, а с другой – в том, чтобы не выполнять их требований. «Если мы не будем выполнять их телесно, со временем они исчезают или слабеют» (там же, Σ87, κ'). Как змея или скорпион, помещенные в закрытый сосуд, через некоторое время умирают, «так и лукавые помыслы, посеянные бесами, истребляются терпением» там же, Σ87, κα'). Авва Агафон, когда у него возникал помысел осуждения, говорил: «Агафон, не делай этого», и таким образом помысел успокаивался (там же, Σ13, ιη'). Точно так же авва Феодор и авва Лукий пятьдесят лет насмехались и издевались над помыслами. Помыслу, который звал удалиться из места подвижничества, они отвечали: «Когда пройдет зима, перейдем отсюда». С приходом же лета они говорили: «Когда пройдет лето, перейдем отсюда». Так они поступали все время, насмехаясь над бесами (там же, Σ41, β'). Откладывая удовлетворение помысла на более позднее время, мы помогаем себе избавиться от него.

Другой метод лечения состоит в том, чтобы, подвизаясь, **не позволять задерживаться** помыслам. Смысл этой борьбы в том, чтобы не позволить простому помыслу возбудить страсти и не давать страстному помыслу соизволения на грех. «Оба же эти вида борьбы не дают замедлять в нас помыслам» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.211. Гл.1). Ведь замедливший в нас помысел произведет другие помыслы, создаст множество затруднений в нашем внутреннем мире и пленит ум так, что мы даже не заметим этого.

Следует не только не позволять простому помыслу сделаться сложным или страстным, но и стараться сложный помысел превратить в простой. Сложный помысел состоит из страсти и помышления (νόημα). Следует посредством духовной любви и воздержания отделить страсть от помышления, и тогда останется чистый помысел (Добр. Т.3. С.203).

Поскольку помысел стремится раздражить чувство наслаждения, которое в дальнейшем сможет пленить ум,

необходимо оторвать ум от предложенного наслаждения (Старец Силуан. С.125). Преподобный Максим учит, что следует умерщвлять не только телесные страсти, но и страстные помыслы души (Φιλοκαλία Т.В'. Σ89, ρζ').

Помимо отсечения помыслов и пренебрежения ими их необходимо отгонять. Это достигается главным образом **МОЛИТВОЮ**. Преподобный Григорий Синаит учит, что новоначальный не может отогнать помысел, если ему не поможет Бог. Сильные могут сражаться с помыслами и прогонять их, но и они делают это с помощью Божией. «Ты же, когда приходят помыслы, призывай Господа Иисуса часто и терпеливо, и они отбегут: ибо, не терпя сердечной теплоты, молитвою подаемой, они, как огнем палимые, отбегают» (Добр. Т.5. С.218). В молитве произносится имя Иисусово, которое является бичом для дьявола, а присутствие божественной благодати создает сердечную теплоту. Это имя и эта теплота попомяют помыслы и отгоняют их от ума. Не имеющий же действия молитвы пусть подражает Моисею: пусть простирает руки и очи к небу, и тогда Сам Бог прогонит помыслы (там же). Как дым рассеивается в воздухе, так и помыслы рассеиваются при призывании имени Христова (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.178).

Мы не можем освободиться и избавиться от бесовских помыслов при помощи помыслов человеческих. Даже разумным людям надлежит оставить всякие помыслы и всецело возложить упование на Бога, говоря: «Господи! как Ты хочешь и как Ты знаешь, устрой это дело» (АвваДорофей. С.206). Этот пункт имеет большое значение, поскольку в час искушения многие пытаются противостоять ему силами человеческого разума. Однако, какою бы силой ни обладал разум, ему не сравниться с силою дьявольского помысла. Ведь, сражаясь с помыслом, мы в действительности ведем брань не только с ним, но и с дьяволом.

Молитва, совершаемая с трезвением, очищает мысль от всякого мечтания лукавых помыслов и дает ей, познав слова супостатов, ощутить пользу молитвы и трезвения (Преп. Исихий, пресвитер иерусалимский. Добр. Т.2. С.191). Молясь,

подвижник духовной жизни может с полной ясностью понять помысел, без мечтания подвергнуть его некоему рассечению и таким образом, не совершив греха, узнать последствия этого помысла. Вот почему подвижники, опытные в этом духовном подвиге и не позволяющие помыслу войти в душу, обычно прекрасно знают течение греха и жизнь грешника, хотя и не имеют личного опыта в этой области.

Если сравнить семя врага с огнем, то упование на Бога, выражающееся в молитве – это вода, которая гасит огонь (Авва Пимен. Βασιλείου. Σ313, ρλστ'). Авва Иоанн Колов говорит: «Я сижу в своей келлии и вижу лукавые помыслы над собою; когда же я не в силах противостоять им, то прибегаю к Богу посредством молитвы и спасаюсь от врага» (Γερωντίκων. Σ45, ια').

Действенным способом избавления от помыслов является их откровение опытному духовному отцу. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что, «как змея, извлеченная из темной норы на свет, старается убежать и скрыться, так и злые помыслы, будучи обнаружены откровенным признанием и исповедью, стараются бежать от человека» (Добр Т 2. С.144). «Ничто столько не вредит монахам и ничто столько не радует бесов, как утаивание своих помыслов от духовных отцов своих» (там же). Из-за этого вся духовная жизнь рушится, и человек становится в руках диавола игрушкой, с которой тот может делать все, что захочет. Поэтому Иоанн Кассиан учит, что единственно возможный путь спасения заключается в том, чтобы объявлять свои помыслы рассудительнейшим из отцов и принимать от них наставление в добродетели, а не следовать собственному помыслу и собственному суждению (Φιλοκαλία Т.А'. Σ.92. Στ.12–16). Не сообщаящий своих помыслов духовному отцу не получает исцеления: «ибо тот, кто молчит и не высказывает помыслы свои, пребывает неизлечимым»⁶¹. Поэтому нам надлежит открывать задержавшийся помысел, сообщать его духовному отцу, на котором лежит ответственность за наше спасение. «Задержавшийся же и борющийся тебя помысел скажи своему авве, и он с помощью Божией излечит тебя» (там же, Σ.97, ρμγ'). Говоря

«задержавшийся» (χρονίζοντα), мы имеем в виду такой помысел, который, несмотря на сопротивление, пренебрежение и молитву, не уходит, но продолжает бороться с нами. Это относится и к страстному помыслу, успевшему соединиться со страстью.

Преподобный Иоанн Синайский упоминает о том, как в некоем общежительном монастыре он встретил монаха, который носил на своем поясе небольшую книжку, где каждый день записывал помыслы, чтобы потом исповедать их старцу (Леств.4:39).

Рассудительный старец может быть необразованным по мирским понятиям, не знать мирской премудрости, но ведать премудрость Божию. Авва Арсений имел обыкновение спрашивать о своих помыслах одного рассудительного старца, который, однако, был простолюдином, неграмотным и необразованным. Другой брат спросил его: «Как это ты, авва Арсений, зная римскую и греческую науку, спрашиваешь о помыслах сего простолюдина?» И Арсений ответил: «Римскую и греческую науку я знаю, а вот азбуки сего простолюдина еще не выучил» (Γερωντικός. Σ5, στ'). Если человек научился открывать Богу через посредство духовного отца и обнажать все раны, причиненные ему помыслами, равно как и сами помыслы, и в то же время слушается совета своего духовника, то он освобождается от всякого беспокойства, приобретает внутренний мир и на опыте познает, что такое мир Христов.

Помимо откровения помыслов духовному отцу, мы нуждаемся в его **молитве** и **благословении**. Святитель Иоанн Златоуст, ссылаясь на слово Христа, заповедавшего апостолам входить в дом с пожеланием мира, говорит, что зачастую мы безо всякого внешнего беспокойства терпим брань со стороны помыслов, смущаемся, в нас восстают лукавые похоти. Такую борьбу гасит слово святых, то есть их благословение, и это дает нам великую тишину. «Ибо стоит тому произнести слово, как всякое дьявольское воспоминание и неуместный помысел обратятся в бегство из нашей души» (PG. T.51. Col.334).

Как мы уже отмечали в другой связи, избавиться от помыслов можно, **возделывая** различные **добродетели**.

Воздержание и любовь избавляют нас от страстных помыслов (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.291). «Обуздывай мужественно гнев и похоть, и скоро избавишься от худых помыслов» (Добр. Т.3. С.291). Кроме того, очень помогает бдение: «бдительный инок есть ловец помыслов, могущий удобно их усматривать и уловлять в тишине ночи» (Леств.20:6).

Чтение закона Божия и житий святых отсекает помыслы, ведь слова апостолов и отцов, как и сама их жизнь, обладают большой силой и умирят душу.

Еще один способ заключается в **возвращении добрых** помыслов. Конечно, выше мы заметили, что следует отсекал всякий помысел, пусть даже и добрый. Это особенно важно в час молитвы. Но в другое время, и особенно находясь на начальном этапе духовной жизни, можно возделывать добрые помыслы. Однако здесь опять-таки требуется внимание, чтобы не развить с их помощью воображение, ибо отсюда вырастает некая бесовская духовность. «Старайтесь возделывать добрые помышления, чтобы найти их там» (Авва Дорофей. С.141). Все предметы следует воспринимать с добрым помыслом. Если даже они плохи, следует относиться к ним так же, как и к другим, и тогда Бог переменит нестроение вещей. «Переплетения добра и зла принимай равным помыслом; за это Бог наконец отвратит аномалии событий в твоей жизни» (Преп. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.534). Можно также преображать дурные помыслы в добрые.

Один из самых лучших способов исцеления и избавления от помыслов состоит в том, чтобы держать свой ум во аде, палимым пламенем вечной муки. Старец Силуан учил: «Преподобный Макарий Великий, проходя воздушные пространства, не переставал смирять себя и, когда уже издали кричали ему бесы, что он избежал их, ответил, что еще не избежал. Так отвечал он потому, что привык держать свой ум во аде, и тем действительно избежал бесов.

Преподобный Пимен Великий, наученный долгим опытом борьбы с бесами, зная, что наиопаснейший и сильнейший враг есть гордость, всю жизнь трудился, чтобы стяжать смирение, и потому говорил своим ученикам: «Поверьте, чада, где сатана,

там и я буду», но в глубине души, зная, как благ и милостив Господь, крепко уповал, что Господь спасет его.

Так смирать себя – лучший способ хранить свой ум чистым от всякого страстного помысла» (Старец Силуан. С.66).

Держать свой ум во аде, чтобы все помыслы опалялись языками адского пламени, – это состояние, которое приходит в процессе покаяния, в особенности того великого и пламенного покаяния, которое является даром благодати Христовой. Если же этого нет, то пусть человек по крайней мере держит в своей памяти мысль о предстоящей смерти и своем осуждении во ад. Самой этой мысли достаточно, чтобы человек избавился от засилия помыслов. Когда человек при помощи всей этой аскетической науки освободится от засилия помыслов, очистив свой ум и сердце, он исполняется действия Всесвятого Духа и ощущает исцеление души. Душа его избавляется от всех своих ран и становится храмом Святого Троиственного Бога. Человек становится истинным священником благодати Божией и предвкушает блага Царства Небесного. Таков истинный, естественный человек, богочеловек по благодати.

Православная психопатология

Евангелист Иоанн, приступая к описанию исцеления Господом расслабленного, изображает купальню Вифезды и настроение, царившее там в момент посещения Господа. При купальне было пять крытых ходов, и *в них лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды* (Ин.5:3). Церковь – это тоже некая купальня, некая духовная Вифезда. Все мы, члены Церкви, захваченные смертью и тлением со всеми их последствиями, находимся в этой купальне в надежде на свое духовное исцеление.

Святитель Иоанн Златоуст, объясняя чудо, совершенное Господом в купальне, ставит вопрос: «Что это за способ врачевания? Какое здесь таинство нам указывается?» И отвечает, что купальня служит прообразом того, чему предстояло совершиться в будущем, и главным образом святого крещения. «Намерение было даровать нам крещение, имеющее в себе великую силу и величайшие блага, крещение, очищающее от всех грехов и людей из мертвых делающее живыми» (Свт. Иоанн Златоуст. Т.8. Ч.1. С.231). Поскольку святое крещение есть «вводное» таинство, через которое мы входим в Церковь, то, развивая данный образ, можно сказать, что Церковь – это действительно духовная Вифезда, духовная лечебница и больница. Все мы, христиане, вкушая человеколюбия и любви Божией, одновременно ощущаем собственное духовное ничтожество. Поскольку благодать Божия просвещает наш внутренний мир, мы можем видеть силу страстей в нашей душе и закон греха в наших членах. Потому мы и чувствуем себя больными. Это ощущение и служит началом исцеления, или, лучше сказать, началом созерцания Бога, поскольку покаяние и плач невозможны в плотском человеке. Только причастник благодати Божией может испытать эту духовную реальность.

В больницах существуют специальные отделения, называемые патологическими, παθολογική (слова автора относятся к греч. медиц. учреждениям. – Ред.). Такое отделение

есть и в Церкви, этой духовной больнице и лечебнице. Я вовсе не собираюсь смешивать различные термины, но говорю так в непоколебимой уверенности, что учение о страстях является истинной психопатологией (авторское толкование термина «патология» основано на одном из значений слова *πάθος* – «страсть». – *ред.*). Поэтому сейчас мы поговорим о них подробнее. Мы определим, что такое страсти, затем перейдем к их классификации и как можно подробнее рассмотрим лечение от страстей.

Такая последовательность необходима, ибо она определяется православным обычаем. По нашему убеждению, учение, чтобы его можно было назвать православным, должно отличаться несколькими качествами. Прежде всего в нем должно быть упомянуто о том, как человек отпал от божественной жизни, и о трагичности его состояния после падения. После этого необходимо сказать о возрождении человека в святом крещении и о том, что это возрождение получает продолжение в Церкви. Учение о возрождении не является православным, если под этим возрождением подразумевается однократное изъявление веры во Христа, поскольку в действительности возрождение продолжается в течение всей жизни и не существует предела совершенству. Можно привести в пример апостола Петра, чьи очи подверглись уже преображению и таким образом смогли узреть славу Господню, так что он удостоился созерцания нетварного света на горе Фавор. И, однако, через несколько дней апостол Петр отрекся от Христа. Конечно, воспоминание о моменте явления божества обратило его к покаянию и плачу, так что падение выглядело особенно страшным в сравнении со значимостью откровения. Но, как бы то ни было, следует отметить силу греховного закона, которая оказалась настолько значительной, что смогла привести человека к падению уже после того, как он получил удостоверение божества Христова. Некоторое оправдание заключается в том, что апостол Петр увидел славу Христову, еще не успев принять крещения, которое совершилось в день Пятидесятницы. Естество апостола еще не было укреплено действием Духа Святого.

То же самое можно видеть и на примере апостола Павла. Хотя он и испытывал теснейшее общение со Христом, так что мог сказать: *«Уже не я живу, но живет во мне Христос»* (Гал.2:20), однако при этом выразил и всю боль человеческого естества в таких словах: *«...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?»* (Рим.7:23–24).

В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть этот закон греха, иной закон. Я надеюсь, что эта глава, названная мною «психопатологией», или учением о страстях, станет одной из главных в книге. Здесь мы постараемся с возможной тщательностью описать все страсти, как их изображают Господь, святые апостолы и отцы, поскольку нам хотелось бы дать определение тому ужасающему явлению, которое поражает нас и о котором мы, к несчастью, в большинстве случаев не подозреваем.

1. Что такое страсти

Слово «страсть» (πάθος), как легко видеть, происходит от глагола «страдать» (πάσχω) и обозначает внутреннюю болезнь. По словам Филофея Синаита, страсть «вообще, говорят, внедряется в душе долговременным пристрастием» (Добр. Т.3. С.419). В дальнейшем мы увидим, как отдельный грех становится страстью. Здесь же необходимо подчеркнуть прежде всего тот факт, что страстью называется какой-либо грех, если он повторяется часто и таится в душе долгое время. Святые отцы так разъясняют разницу между страстью и грехом: «страсть в душе движется, а деяние греховное телом видимо совершается» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.92).

Учение о страстях было неоднократно изложено Господом и вошло в святые Евангелия. Несколько мест мы хотели бы выделить сейчас, чтобы вернуться к ним впоследствии. Господь, отвечая фарисеям на их вопрос: *«Зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?»* (Мк.7:5), обращает внимание на внутреннего человека: *«Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство – все это зло извнутри исходит и оскверняет человека»* (Мк.7:21–23).

Объясняя притчу о сеятеле, Господь, в частности, говорит о том семени, которое упало в терние, что именно страсти подавляют семя, не позволяя ему принести плод: *«...а упавшее в терние, это те, которые слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются и не приносят плода»* (Лк.8:14).

Апостол Павел также знает о существовании страстей в сердце человека. Говоря о состоянии человека до святого крещения, то есть состоянии плотской жизни, он пишет: *«Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти»* (Рим.7:5). Описывая же жизнь

язычников-идолопоклонников, он говорит так: «*Потому предал их Бог постыдным страстям*» (Рим.1:26).

Итак, страсти гнездятся в нашей душе и создают во всем нашем существе ужасные затруднения. В дальнейшем мы увидим это во многих местах. Согласно учению святителя Григория Паламы, тот, кто любит несправедливость, тот ненавидит, разрушает и уничтожает образ Божий, то есть свою душу, и подвержен примерно той же страсти, что и одержимые безумием, которые раздирают свою плоть. Как безумный разрушает свое тело, так и неправедный (и всякий одержимый страстью), «не чувствуя того, повреждает и самым жалким образом раздирает свою врожденную красоту» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.147, μ'). Страсть есть помрачение, уничтожение и поношение образа Божия, красоты Божией.

Начав речь о страстях, следует точнее определить, что они собой представляют. Являются ли они силами, вошедшими извне в нашу душу, которые необходимо вырвать с корнем, или же это естественные способности души, развращенные грехом и нашим удалением от Бога? Все библейско-святоотеческое предание указывает на второе решение. Именно поэтому нам необходимо исследовать душу и составляющие ее части, чтобы увидеть затем, каким образом эти последние подвергаются развращению.

Святитель Григорий Палама учит, что как Бог есть Ум, Разум и Дух, так и душа обладает умом, разумом и духом. Дух души есть «стремление ума, простирающееся одновременно с нашим разумом, нуждающееся в тех же промежутках и от несовершенного восходящее к совершенству» (там же, Σ.145, λστ'). По словам святителя-святогорца, триединое естество души состоит из ума, разума и духа; триединство ведения заключается в его умном, разумном и чувственном аспектах, тройственный же характер ума в его обращении на себя и восхождении к Богу есть ум, ведение и любовь (с.250).

Помимо этих категорий, святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, пользуется и иным подразделением души, известным со времен древнегреческих философов. Человеческая «душа есть нечто многосильное»

(Добр. Т.5. С.301). Она подразделяется на три силы: разумную, раздражительную и вожделевательную (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.100). Такое же подразделение встречается и у преподобного Максима Исповедника: по словам святого, три силы души – это разум, похоть и гнев. Похоть и гнев составляют так называемую страстную часть души, разум же – разумную (Добр. Т.3. С.202). Таким образом, в дальнейшем, когда в связи с подробным рассмотрением страстей речь пойдет о страстной части души, которая подвергается осквернению и должна быть исцелена, под ней надо будет подразумевать гнев и похоть. К учению этих двух великих отцов Церкви необходимо добавить и учение аввы Дорофея, который, ссылаясь на святителя Григория Богослова (по-видимому, ошибка автора; авва Дорофей имеет в виду святителя Григория Нисского – *прим. пер.*), пишет, что душа «состоит из трех частей: вожделевательной, раздражительной и разумной» (Авва Дорофей. С.199).

Эти три силы должны быть обращены к Богу. Именно таково их естественное состояние. По словам аввы Дорофея, который соглашается здесь с Евагрием, «разумная душа тогда действует по естеству, когда вожделевательная часть ее желает добродетели, раздражительная подвизается о ней, а разумная предается созерцанию сотворенного» (Авва Дорофей. С.200). А преподобный Фалассий пишет, что «отличительною чертою разумной части души должно служить упражнение в познании Бога, а желательной – любовь и воздержание» (Добр. Т.3. С.299). Николай Кавасила, затрагивая тот же вопрос, соглашается с упомянутыми отцами и говорит, что человеческое естество создано для нового человека. Мы получили «мышление (λογισμό), чтобы познавать Христа, а желание – чтобы стремиться к Нему, и приобрели память, чтобы нести Его в ней», ибо Христос является первообразом людей⁶².

Согласно вышесказанному, человек не был создан вместе со страстями, как они проявляются сегодня в плотском человеке, лишенном действия Всесвятого Духа. Страсти не имеют ни сущности, ни бытия (υπόστασις). Страсть подобна мраку, который не существует сам по себе, но есть отсутствие света. «Душа, по сластолюбию уклонившись от добродетелей,

водворяет в себе страсти и укрепляет их против себя» (АвваДорофей. С.144). Таким образом, можно сказать, что страсти представляют собой извращение душевных сил. Бог не создал человека вместе с постыдными страстями. Как говорит преподобный Иоанн Лествичник, «зла и страстей по естеству нет в человеке; ибо Бог не творец страстей. Добродетели же многие даровал Он нашей природе...» (Леств.26:67). Естественное состояние человека заключается в присутствии добродетелей, в то время как страсти есть состояние противоестественное. Следовательно, это мы извратили и исказили действие души, приведя ее из естественного состояния в противоестественное. «Мы сами природные свойства к добру превратили в страсти» (Леств.26:155). Далее преподобный приводит и несколько примеров, чтобы сделать эту мысль более понятной. «По естеству, например, мы имеем семя для чадородия», мы же употребляем его для блуда. Естественен гнев, данный нам Богом против змия, для брани с дьяволом, мы же обращаем его против ближнего. Естественна ревность, чтобы мы ревновали добродетелям и таким образом приобретали их, мы же, подражая порокам, даем ей дурное употребление. Естественно желание славы, но только горней, чтобы обрести небесное блаженство. «Естественно и гордиться, но над одними бесами. Подобным образом естественно душе и радоваться, но о Господе и о благих деяниях ближнего. Получили мы и памятозлобие, но только на врагов души нашей. По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддержать жизнь, а не для сластолюбия» (Леств.25:155).

По этой причине отцы постоянно подчеркивают ту истину, что страсти, какими мы их знаем в своем падшем состоянии, представляют собою противоестественную жизнь, противоестественное движение. «Страсть достойна порицания, как неестественное движение души» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.167). Объясняя, каково это неестественное движение, преподобный Максим говорит, что оно бывает «или по бессмысленной любви, или по безрассудной ненависти к чему-нибудь чувственному, или за что-нибудь чувственное» (Добр. Т.3. С.180). В другом месте он пишет, что «зло есть

погрешительное суждение о познанных вещах, сопровождаемое неправильным их употреблением». Приводя в пример брак, преподобный говорит, что «правильное суждение о браке целию его поставляет деторождение. Но кто имеет при этом в виду одну сласть пехотную, тот погрешает в суждении, недоброе почитая добрым. И таковой злоупотребляет сим». То же самое относится и ко многим другим вещам (там же).

В разумной части души падшего человека господствует гордость, в вожделевательной – главным образом плотские прегрешения, а в раздражительной – страсти ненависти, гнева, памятозлобия.

Преподобный Максим Исповедник подробно рассматривает естественную и противоестественную жизнь нашей души. Естественные силы души, пишет святой, это разум, желание и гнев. Естественное употребление этих сил таково: для разума – «движение к одному только Богу посредством ведения в искании»; для желания – «устремление к одному Богу в любви»; для гнева – «подвиг, чтобы достичь одного Бога». Итак, человек, живущий естественной жизнью, хочет всецело познать Бога, желает Его одного и подвизается, чтобы достичь Бога, то есть прийти к богообщению. Следствием такого естественного движения является любовь. Человек, соединяясь с Богом, обретает блаженное состояние любви, поскольку Бог есть любовь. Сюда относится слово Священного Писания: *«...и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею»* (Мк.12:30). Когда же человек употребляет эти три силы души вопреки естеству, результатом действия разума становится невежество, желания – самолюбие, а гнева – тирания. Таким образом человек всецело порабощается диаволом, а его душевная красота теряется⁶³.

В другом месте Максим Исповедник пишет о том, что такое неправильное употребление душевных сил. Для разумной способности это «невежество и безрассудность», для силы раздражительной и вожделевательной – «ненависть и невоздержность». Напротив, «доброе употребление их есть: ведение, благоразумие, любовь и целомудрие». Потому ничто

из созданного Богом не является злом (Добр. Т.3. С.196). Ведь если ничто из естественного не зло, то это и значит, что зло возникает, когда мы сами извращаем свои способности. Преподобный приводит и несколько примеров. «Не пища зло, но чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, но сребролюбие, не слава, а тщеславие» (там же).

Неправое употребление душевных сил является грехом, болезнью. По словам аввы Дорофея, порок есть «болезнь души, лишенной присущего ей по естеству здоровья, то есть добродетели»⁶⁴.

Таким образом, можно говорить о болезни человека, которая должна быть исцелена. Ведь «нечистота души состоит в том, что она не действует по естеству; ибо от сего рождаются в уме страстные помыслы». Естественное же состояние души, то есть ее подлинное здоровье, проявляется в том, что ее страстные силы, то есть гнев и похоть, испытывая внешние воздействия, остаются бесстрастными (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.202). Поскольку же человеческая душа есть нечто единое и многосильное, то если одна из ее сил окажется больной, немедленно заболевают и все остальные (Свт. Григорий Палама. Добр. Т.5. С.301).

Святитель Григорий Палама учит, что как «злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие», так и «злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.179).

Тот факт, что страсти представляют собой противоестественное движение душевных сил, в котором страстная и разумная части души отвращаются от Бога ради созданий, явствует из того, что, когда человек, благодаря действию божественной благодати и собственному подвижничеству, достигнет внутреннего исцеления, страстные силы души не уничтожаются, не исчезают, но обращаются к Богу, устремляются к Нему, обретают Его ведение и общение с Ним. Святитель Григорий Палама, обращаясь к Варлааму, который утверждал, что в молитве недопустимы болезнование и плач, поскольку в это время страстные силы, будучи дурными, должны подвергнуться умерщвлению, учит, что существуют

«блаженные страсти и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству». Это духовные действия, не идущие от тела к уму, но переходящие от ума к телу (там же, с.169). Вот почему мы, стремясь к исцелению, не умерщвляем страсти, но преображаем их, как будет сказано ниже. Слезы, плач, покаяние, боль, служащие действенными средствами для лечения души, очищают ее страстную и разумную части.

В завершение этого параграфа мы хотели бы прежде всего подчеркнуть, что страсти плоти – это извращенное действие души. Когда душа оставляет любовь и воздержание, страсти ее раздражительной и вожделевательной частей подвергаются извращению. И тогда эти страсти приводятся в движение ощущениями (Добр. Т.3. С.171). Страсти плотской жизни, под которою вообще понимается отсутствие Всесвятого Духа, – это противоестественное движение души и, следовательно, ее омертвление, смерть и болезнь.

2. Виды страстей и результаты их развития

Рассмотрев, что такое страсти, попытаемся теперь понять их виды и результаты их развития. Одновременно мы попробуем перечислить их, поскольку, как мне кажется, это может оказать помощь христианам, подвижающимся добрым подвигом. Чтобы исцелиться от страстей, необходимо научиться распознавать их.

Прежде всего следует подчеркнуть, что учение о страстях присутствует не только в святоотеческих сочинениях, но и в Священном Писании. Апостол Павел говорит о плоти. Известно, что плотским человеком, в понимании апостола, является тот, кто лишен действия Всесвятого Духа: *«...плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся»* (Гал.5:17). Затем апостол определяет дела плоти, то есть ее страсти: *«Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют»* (Гал.5:19–21).

В Послании к Римлянам апостол Павел также перечисляет дела плоти – страсти, которые терзают все наше существо. Характерны его слова о покинувших Бога и служивших идолам: *«И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы»* (Рим.1:28–31).

В письме к своему ученику Тимофею апостол описывает состояние людей в последние дни: *«Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы,*

родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (2Тим.3:1–5).

Из трех приведенных нами цитат хорошо видно все состояние человека, находящегося далеко от Бога. Это поистине «рентгеновский снимок» человеческой души, где господствуют страсти. Однако перейдем к анализу страстей, содержащемуся в святоотеческих трудах.

По словам преподобного Максима, основной страстью, от которой происходят и рождаются все остальные, является самолюбие. Самолюбив тот человек, который чрезмерно любит самого себя и служит самому себе. Когда внимание человека отвлекается от Бога, так что он не заботится о том, чтобы соединиться с Ним и выполнять Его святую волю, то человек неизбежно обращается к самому себе и постоянно желает себе угождать. «Берегись, – советует преподобный Максим, – матери зол, самолюбия, которое есть неразумная любовь к телу». От страсти самолюбия «рождаются три первые и родовые страстные и неистовые помыслы, а именно: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие». От этих трех помыслов «рождается все племя страстей» (Добр. Т.3. С.188).

В другом месте преподобный, описывая ужасные последствия самолюбия, называет его матерью, которая имеет много дочерей. «Многоядение и сластоядение бывают причиною нецеломудрия; сребролюбие и тщеславие – ненависти к ближнему; мать их – самолюбие – есть причина обоих» (там же, с.197).

В своих «Вопросоответах к Фалассию» преподобный Максим перечисляет порождения самолюбия, разделяя их на две категории. К первой из них относятся страсти, вызванные стремлением к наслаждениям, а ко второй – стремлением избежать страдания. Страсти, отнесенные к первой группе, таковы: «чревоугодие, гордость, тщеславие, чванливость, сребролюбие, жадность, насилие, кичливость, хвастовство, безрассудство, безумие, самомнение, спесь, презрение,

наглость, пошлость, плутоватость, распущенность, разнузданность, легкомысленность, превозношение, тупость, притворство, насмешливость, многоглаголение, невовремяглаголение, срамословие и все другое подобного рода». Во вторую категорию преподобный Максим включает: «гнев, зависть, ненависть, вражду, памятозлобие, поношение, злословие, клевету, печаль, отчаяние, безнадежность, отвращение от промысла [Божия], беспечность, нерадение, уныние, подавленность, малодушие, безвременное стенание, плач, сетование, жалобный вопль, ревность, соперничество и [всякие] другие страсти, которые свойственны [нашему] душевному состоянию, когда мы лишаемся оснований для наслаждения» (Максим Исповедник. Творения. Кн.2. (Святоотеч. насл. Т.2.) М., 1993. С.23–24).

Святитель Григорий Палама классифицирует страсти по-иному. В предыдущем параграфе мы отметили, что душа подразделяется на три части: разумную, раздражительную и вождевательную. Первое лукавое порождение вождевательной части есть любостяжание, второе же – сребролюбие. Порождением разумной части является славолубие, раздражительной же части души – это чревоугодие, от которого происходит «всякая плотская нечистота» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.100–104). Иными словами, от самолюбия, этой госпожи и матери всех страстей, рождаются три основные страсти, то есть славолубие, сребролюбие и сластолюбие. От этих трех главных страстей происходят все остальные страсти, оскверняющие душу и тело человека.

Преподобный Марк Подвижник, пытаясь оценить страсти и найти среди них матерей, от которых рождаются остальные, пишет, что существует три великих исполина, и если умертвить и уничтожить их, то тогда легко уничтожается всякое иное действие лукавых духов. Эти три исполина таковы: неведение, «мать и питательница всего злого»; забвение, «содейственница и единокоравница» неведения; и разление, ткущее для души как бы некое мрачное облачение и покров. Эти три основных страсти, то есть разление, забвение и

неведение, бывают причиною того, что в душе «действуют и укрываются и все прочие злые страсти» (Добр. Т.1.С.481).

Это видимое несогласие трех отцов между собою не является принципиальным. Самолюбие, забвение, разленение и неведение Бога создают благоприятный климат, в котором развиваются все страсти, связанные со славолубием, сластолюбием и сребролюбием. Каждый из отцов описал различные страсти в соответствии с особенностями своего личного подвига и с тем предметом, на который хотел обратить внимание. К тому же святые отцы, описывая эти страсти, не занимались философским анализом души вообще, но всегда исходили из личного опыта. Кроме того, необходимо отметить, что самолюбие теснейшим образом связано с неведением, забвением и разленением. Ведь стоит человеку обратиться к самому себе, как его непременно постигают забвение и неведение Бога, в результате чего рождаются и прочие прегрешения-страсти.

По словам преподобного Иоанна Дамаскина (далее цитируется сочинение «О добродетелях и страстях», которое в русском Добротолюбии помещено под именем св. Ефрема Сирина. – прим. пер.), душа подразделяется на три силы, то есть разумную, раздражительную и вожделевательную. Грехи разумной силы таковы: «неверие, ересь, неблагоразумие, хула, неразборчивость, неблагодарность и соизволения на грехи, происходящие от страстной силы в душе... Грехи раздражительной силы суть следующие: жестокосердие, ненависть, несострадательность, злопамятство, зависть, убийство и постоянное помышление о подобном сему... Грехи вожделевательной силы суть следующие: чревоугодие, прожорство, пьянство, блуд, прелюбодеяние, нечистота, распутство, корыстолюбие, вожделение пустой славы, золота, богатства и плотских удовольствий». Тот же святой описывает и восемь всеобъемлющих порочных помыслов, связанных, естественно, с соответствующими страстями, поскольку в результате помыслов возникают грехи, которые развиваются в страсти. Это помыслы «чревоугодия, блуда, сребролюбия,

гнева, печали, уныния, тщеславия, гордости» (Добр. Т.2. С.373–374).

Подразделение страстей, которое мы излагали до сих пор, соответствует подразделению души. Теперь необходимо перейти и к другой классификации, с которой мы встречаемся в святоотеческом учении. В соответствии с нею страсти делятся на телесные и душевные. Душе свойственны определенные страсти, и точно так же тело обладает соответствующими ему телесными страстями.

Известно, что, согласно учению, содержащемуся в святоотеческих творениях, до падения душа человека была открыта для Бога и питалась Божией благодатью. Разумеется, человеку было необходимо подвизаться, чтобы достичь полного общения и соединения с Богом, однако и без того он вкушал Божией благодати. Таким образом, душа получала пищу от нетварной благодати, а тело – от «благодатной души», так что весь человек вкушал от даров Божиих. После падения душа, отсеченная от Бога, истинного источника жизни, «пытается получить пищу, высасывая соки из тела. Отсюда рождаются душевные страсти... В свою очередь тело, не обретая жизни в душе, обращается к внешним источникам и, естественно, оказывается в плену у материи, засасывается круговоротом тления. Так появляются сластолюбивые телесные страсти, посредством которых человек пытается черпать жизнь и радость из материального мира»⁶⁵. Так наступает смерть тела и, самое главное, души. Напротив, подвизаясь и живя во Христе, мы стремимся обратить душу к Богу, чтобы она питалась от Него, в результате чего и тело в дальнейшем смогло бы получать пищу от «благодатной души», так что освящался бы весь человек. Примером этого служат святые нашей Церкви, в которых иногда приостанавливались физиологические процессы.

По словам преподобного Максима, «из страстей иные суть телесные, иные душевные. Телесные от тела получают повод, а душевные от внешних предметов» (Добр. Т.3. С.171). То же самое учение о различии между страстями встречается и у Илии Пресвитера, который говорит: «Иные страсти телесные, и иные душевные» (Φιλοκαλία Т.В'. Σ.311, ρκβ').

Преподобному Иоанну Дамаскину принадлежит попытка описать телесные и душевные страсти. «**Душевные** страсти суть: забвение, леность и неведение. Сими тремя страстями омрачаемое око душевное, то есть ум, подпадает господству прочих страстей, каковы суть: нечестие, неправоверие, то есть всякая ересь, хула, раздражительность, гнев, досада, вспыльчивость, человеконенавистничество, памятозлобие, клевета, осуждение, неразумная печаль, страх, боязнь, раздор, ревность, зависть, тщеславие, гордость, лицемерие, ложь, неверие, неблагоприятие, неразборчивость, недальновидность, ненасытность, любостяжание, леность, притязательность, пристрастие, привязанность к земному, уныние, малодушие, неблагодарность, ропот, кичение, самомнение, запальчивость, высокомерие, любоначалие, человекоугодие, коварство, бесстыдство, нечувствительность, ласкательство, скрытность, насмешливость, двоедушие, соизволение на грех по страсти, непрестанное помышление о грехах, скитание помыслов, самолюбие – мать всего худого, сребролюбие – корень всех пороков и страстей, злонравие и лукавство». **Телесные** страсти, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, таковы: «чревоугодие, прожорство, роскошь, пьянство, ядение в тайне, разные роды сластолюбия, блуд, прелюбодеяние, распутство, нечистота, кровосмешение, детораствление, скотоложство, худые пожелания и всякие противоестественные и постыдные страсти, воровство, святотатство, разбой, убийство по зависти или в неразумном раздражении, всякое телесное успокоение, удовлетворение хотениям плоти, особенно в здоровом состоянии тела, волшебство, ворожбы, чародеяния, гадание, предвещание, щегольство, легкомыслие, нега, страсть к нарядам, натирания лица, предосудительное распутство, игра в кости, пристрастная преданность мирским удовольствиям, жизнь плотоугодная, одебеляющая ум, делающая его оземленившимся и скотоподобным и никак не допускающая возвести взор к Богу и к делам добродетелей» (Добр. Т.2. С.370–371). Преподобный Григорий Синаит, обзревая все учение святых отцов, относящееся к телесным и душевным страстям, пишет: «Страсти разно именуются, разделяются же на

телесные и душевные. Телесные подразделяются на скорбные и греховные; скорбные опять подразделяются на болезненные и наказательные. Душевные также подразделяются на раздражительные, похотные и разумные (λογιστικά); разумные подразделяются на вообразительные и мысленные (διανοητικά). Из них всех иные произвольны по злоупотреблению, другие же невольны по необходимости, так называемые незазорные страсти, кои святыми отцами названы сопутствующими и естественными свойствами. Одни страсти суть телесные, а другие душевные; иные суть страсти похоти, иные страсти раздражения и иные – разума (του λογιστικού); и из них – иные страсти ума, и иные – мысли, διανοίας (Добр. Т.5. С.193). («Все они сообщаются между собою и содействуют друг другу: телесные – похотным, душевные – страстям раздражения, разумные же – умственным, а умственные – страстям мысли и памяти»⁶⁶).

Перечисляя и классифицируя страсти, следует заметить, что между ними не существует непроницаемых перегородок. Одна страсть теснейшим образом связана с другими, так что весь человек оказывается оскверненным и умерщвленным ими. Из-за страстей душа оскверняется, ум мертвоет. В результате человек становится идолопоклонником, неспособным унаследовать Царствие Небесное. Вот почему слова апостола Павла ясны и категоричны: *«...знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога»* (Еф.5:5).

Существует и иная классификация страстей, согласно которой они делятся на страсти монахов и мирян. Поскольку образ жизни мирских людей отличается от образа жизни монахов, подвижающихся в монастырях, то и страсти в каждом из этих состояний преобладают разные. Преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «в мирских корень всех зол есть сребролюбие, в монахах же – объядение» (Леств.26:70). Объясняя это, преподобный говорит, что «некоторые из страстей, родившись в душе, переходят в тело; а некоторые наоборот». Первое обычно случается с монахами по неимению

соответствующих предметов, второе же с живущими в миру (Леств.15:76). Точно так же различны страсти, проявляющиеся в монахах и мирских во время недуга. Живущих в миру, когда они болеют, искушают страсти гнева и хулы. Монахи «бывают мучимы бесами объядения и блуда, если они изобилуют всем потребным; если же они пребывают в местах, удаленных от всякого утешения и подвижнических, то бывают искушаемы бесами уныния и неблагодарности» (Леств.26:20). Отсюда ясно, что человек не всегда подвергается одним и тем же искушениям. Искушения зависят от его духовного состояния, образа жизни и иных составляющих. Дьявол хитер и умеет нападать на каждого человека сообразно его состоянию.

Выше мы отметили то обстоятельство, что одни страсти характеризуются как матери, а другие – как дочери, одни из них порождают, другие же являются порождениями иных страстей. Преподобный Иоанн Синайский узнал от преподобнейших мужей, что «мать блуда есть объядение, уныния же – тщеславие». Таким образом, если нас донимает уныние, то из этого явствует, что мы искушаемы тщеславием. Далее, печаль и гнев «рождаются от трех главнейших страстей, а мать гордости – тщеславие». Кроме того, преподобный узнал, что в неразумных людях «нет порядка или разума, но всякое бесчиние и неустройство». Так, безвременный смех «иногда рождается от беса блуда, а иногда от тщеславия... Многий сон происходит иногда от насыщения, иногда же от поста, когда постящиеся возносятся; иногда от уныния, а иногда и просто от естества. Многословие происходит иногда от объядения, а иногда от тщеславия. Уныние происходит иногда от наслаждения, а иногда оттого, что страха Божия нет в человеке. Хула есть собственно дочь гордости, а часто рождается и оттого, что мы ближнего в том же осуждали, или от безвременной зависти бесов. Жестокосердие рождается иногда от насыщения, иногда от бесчувствия, а иногда от пристрастия». Пристрастие же, то есть привязанность к чему-либо чувственному, происходит от блуда, сребролюбия, тщеславия и иных причин."Лукавство происходит от возношения и от гнева.

Лицемерие – от самоугодия и самочиния». Вообще же родители всех страстей – наслаждение и лукавство (Лест.26:39–48).

В этой связи нам необходимо узнать, каким образом какой-либо грех развивается в страсть. Ведь святые отцы, знатоки внутренней брани, не довольствуются простым перечислением страстей, но переходят к описанию происхождения и развития каждой страсти. По словам преподобного Фалассия, «страсти приходят в движение от следующих трех вещей: от воспоминания о предметах их, от довольства и покоя плоти и от чувств» (Добр. Т.3. С.305). Человек, который пригвождает свой ум к чувственным вещам, отчуждаясь духовной любви и воздержания и уступая бесовскому воздействию, испытывает приращение страстей. «Чрез чувства тогда приходят в движение страсти, когда нет воздержания и любви духовной» (Добр. Т.3. С.305).

«Когда ослабнут бразды владычественных чувств, тогда тотчас поднимается восстание страстей и приходит в движение действо раболепнейших чувств». Неразумие чувств создает основания для страстей, как только ослабнут узы воздержания (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.83). И в самом деле, если, как было замечено выше, человеческий ум закоснеет в помышлении о чем-либо чувственном, то, «конечно, имеет страсть к тому, именно вожделение, или сетование, или гнев, или злопамятство» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.177). Вот почему пристрастие, как его описывают все святые отцы, заключается в том, что ум наш оказывается в плену у чего-либо чувственного или какого-либо образа, ибо вслед за этим немедленно приходит страсть и разрушение. Пленение ума сеет в нашей душе семена трагедии.

Помимо пленения ума, в зарождении страстей играет важную роль живущая в нас похоть. Это состояние описывает святой Иаков, брат Господень: *«...каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть»* (Иак.1:14–15). Когда некий брат спросил авву Сисоя, что ему делать со страстями, старец ответил: «Каждого из нас искушает его собственная похоть» (Γερωντικός. Σ.114, ρδ').

При более тщательном рассмотрении развитие страстей выглядит следующим образом. По словам преподобного Максима, «сперва память вносит в ум простой помысл; и если он замедлит в нем, то от сего приходит в движение страсть». Следующий шаг – это соизволение, которое «доводит уже до греха и делом» (Добр. Т.3. С.174).

Исихий Пресвитер описывает путь, проходимый страстью. Первое – это прилог. За ним следует сочетание, когда собственные наши помыслы смешиваются с диавольскими. Затем идет сосложение и в дальнейшем – «чувственное деяние, или грех» (Добр. Т.2. С.168). Если же грех повторяется многократно, он становится страстью.

Святитель Григорий Палама, следуя православному преданию, пишет, что сластолюбие есть начало плотских страстей и болезнь души. Первым склоняется к страстям ум, то есть он первый подвергается прилогу, приходит в лукавое движение, посредством ощущений привносит в душу воображение чувственных вещей и греховное расположение к ним. Эти образы запечатлеваются главным образом через глаза (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.105).

Преподобный Иоанн Синайский подробно описывает развитие помысла, в ходе которого тот становится страстью. «Иное есть прилог, иное – сочетание, иное – сосложение, иное – пленение, иное – борьба и иное – так называемая страсть в душе». Рассматривая эти этапы, преподобный пишет, что «прилог есть простое слово или образ какого-нибудь предмета, впервые являющийся уму и вносимый в сердце». Здесь нет вины или греха. «**Сочетание** есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно». И это состояние еще не содержит в себе большой вины. «**Сосложение** есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением». Это бывает плохо или хорошо, смотря по устроению подвижающегося. «**Пленение** есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом». Пленение иначе судится в час молитвы и иначе – во всякое другое время. «**Борьбою** называют равенство сил борющегося и боримого в брани», когда

душа противодействует совершению греха. Эта борьба «бывает причиною венцов или мучений». Наконец, следует **страсть**, которою, как мы уже сказали, «называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и чрез навик сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится». Такая страсть или усмиряется подобающим покаянием, или ведет к наказанию в будущем веке (Леств.15:73).

Помимо этого развития каждой страсти, состоящего в превращении помысла в страсть в человеческой душе, святые отцы описывают и иное развитие. Речь идет о развитии страстей с возрастом. Святитель Григорий Палама сообщает, что страсти с малых лет развиваются в следующем порядке. Вначале возрастают страсти вожделевательной части души, то есть любостяжание и сребролюбие. Поэтому малые дети стремятся обладать вещами, а с возрастом начинают требовать денег. Затем развиваются страсти славолюбия. Славолюбие выражается в двух видах. Первый из них – это мирское славолюбие, направленное «на телесную красоту и пышность одеяний», второе же славолюбие поражает людей добродетельных и проявляется в высокомерии и лицемерии, посредством которых враг пытается разорить духовное богатство души. Наконец, вслед за любостяжанием и славолюбием появляется сластолюбие, то есть чревоугодие, «от которого происходит всякая плотская нечистота». В то же время святитель Григорий делает интересное замечание. Хотя сластолюбие «и естественные движения, относящиеся к деторождению, проявляются уже у грудных детей», тем не менее они «не указывают на болезнь души». Естественные страсти не подлежат осуждению, поскольку они созданы благим Богом, «чтобы мы с помощью их ходили в добрых делах» (ср.: Еф.2:10). Страсть является злом, когда мы попечение о плоти превращаем в похоти (Рим.13:14). Итак, в общем можно сказать, что, по словам Григория Паламы, в младенческом возрасте развиваются страсти любостяжания и сребролюбия, в детском – славолюбия и потом – сластолюбия (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.100–105. Ср. Добр Т.5. С.267–269).

Разумеется, о страстях, как душевных, так и телесных, судить нелегко. В них сложно разобраться, потому что производящие их бесы обычно скрываются, так что мы не можем различить их. Вот почему для различения и исцеления страстей необходим хороший целитель, знаток этой скрытой внутренней жизни, который был бы вместилищем Всесвятого Духа. Это различение является одним из величайших даров Всесвятого Духа. Преподобный Иоанн Синайский приводит такой пример: «Как, черпая воду из источников, иногда не приметно зачерпываем и жабу вместе с водою, так часто, совершая дела добродетели, мы тайно выполняем сплетенные с ними страсти. Например, со страннолюбием сплетается объядение, с любовью – блуд, с рассуждением – коварство, с мудростью – хитрость, с кротостью – тонкое лукавство, медлительность и лень, прекословие, самочиние и непослушание; с молчанием сплетается кичливость учительства; с радостью – возношение, с надеждою – ослабление, с любовью – опять осуждение ближнего, с безмолвием – уныние и лень, с чистотою – чувство огорчения, со смиренномудрием – дерзость» (Леств.26:58). Из этих слов ясно, что от человека требуется великое внимание, чтобы распознать страсти. Ведь мы можем думать, что упражняемся в добродетели, в действительности же служим делам диавола, возделываем страсти. Необходимо следить за «жабой», под которою вообще подразумевается страсть тщеславия. Эта страсть оскверняет делание заповедей.

По словам того же святого, бес сребролюбия «часто принимает лицемерный образ смирения», а бес тщеславия или славолубия побуждает к милостыне (Леств.26:84). Поэтому внимание, помимо всего прочего, требуется и для того, чтобы уметь различить бесовское лукавство, даже когда мы заняты возделыванием добродетелей. Преподобный также приводит случай, когда он, побежденный бесом лени, думал оставить келлию. Однако, когда пришли некие странники, хвалившие его как безмолвника, тогда помысл разлечения тотчас же оставил его, будучи прогнан тщеславием. И преподобный удивился, как бес тщеславия сопротивляется всем лукавым духам

(Леств.27:44). Точно так же бес сребролюбия особенно сильно нападает на нестяжательных, «и когда не может их одолеть, тогда, представляя им нищих, под видом милосердия увещевает их, чтобы они из невещественных опять сделались вещественными» (Леств.26:145).

Другой вопрос, на который святые отцы обращают внимание в своих сочинениях, – как мы можем узнать о существовании страсти? Конечно, важную роль здесь играет рассудительный и бесстрастный старец, который мог бы видеть движения души и исправлять нас. Однако, помимо этого, существуют и иные способы обнаружить существование и действие страстей. «Признаком того, что кто-либо добровольно исполняет страсть, служит его смущение в то время, когда его обличают или исправляют в ней. А без смущения переносить обличение, то есть вразумление, есть признак того, что кто-либо был побежден страстью или исполнил ее по неведению» (Авва Дорофей. С.190). Иными словами, вразумление и смущение либо его отсутствие обличают наличие страсти, а также ее добровольный или невольный характер. «В душах наших скрываются худейшие страсти; явными же они делаются, когда обличатся дела их» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3 С.305).

Преподобный Максим, пытаясь точно определить, что такое страсть, пишет, что «иное есть вещь, иное помышление, иное страсть: вещь – например, муж, жена, золото и прочее; помышление – простое воспоминание о чем-либо из сказанного; страсть – или бессловесная любовь, или безрассудная ненависть к чему-либо из того» (Добр. Т.3. С.202–203). Точно так же авва Дорофей, проводя разграничение между грехом и страстью, пишет, что «иное суть страсти, и иное грехи. Страсти суть: гнев, тщеславие, сластолюбие, ненависть, злая похоть и тому подобное». Грехи же – это действия страстей. Таким образом, «можно иметь страсти, но не действовать по ним» (АвваДорофей. С.23). Из этих слов ясно, что человек может быть исполнен страстей и, однако, не уметь понять этого, поскольку ему не представилось случая совершить какой-либо грех. Вот почему необходимо всестороннее лечение под руководством рассудительного и опытного духовника.

Чтобы закончить этот раздел, необходимо вкратце упомянуть о том, каковы бывают ужасные последствия страстей. В некоторых местах мы уже указывали, что страсти умерщвляют наш ум. Теперь нам хотелось бы сказать об этом подробнее.

Восстание страстей «в устарелом теле и душе освященной» есть осквернение души (Св. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.545).

«Как птица, привязанная за ногу, начавши подниматься вверх, стягивается опять на землю... так ум, не достигший еще бесстрастия... влекомый страстями, стягивается опять на землю» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.175). Страсти заставляют человека прилепляться к земному.

«Предосудительные страсти суть узы, держащие ум в чувственности» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.305).

Часто случается, что страсти оскверняют душу по прошествии некоторого времени, подобно некоторым вредным для тела яствам, которые «по некотором времени или день спустя производят в нас болезнь» (Леств.15:56). Отсюда опять-таки явствует, что от страстей душа заболевает.

Страстная душа есть мастерская лукавых помышлений, и «из сокровищницы своей износит она худое» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.305).

Ум, умерщвленный страстями, не может ни понять совета, ни даже подчиниться духовному наставлению (там же, с.312).

«Каждая страсть несет в себе семя смерти».

Страсти – это ад. Страстная душа «всегда мучится, несчастная, своим злым навыком, имея всегда горькое воспоминание и томительное впечатление от страстей, которые беспрестанно жгут и опаляют ее». Это мучение является началом, неким малым подобием иного мучения в тех страшных местах, где будут находиться «мучимые в оных тела, которые служат душам только для усиления страданий, а сами не истлевают», и где будет страшный огонь и тьма (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.305).

«Мзду за подвиги в добродетели составляют бесстрастие и ведение. Ибо они виновниками бывают для нас Царствия Небесного», в то время как страсти и неведение становятся

виновниками муки вечной (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.184).

Святитель Григорий Палама, объясняя евангельское повествование о том, как бесы вышли из бесноватого и вошли в свиней, которые бросились после этого в море, пишет, что «свинская жизнь намекает» на всякую лукавую страсть по причине ее нечистоты. «Свины же – это, конечно, те, которые носят одежду, оскверненную плотью»⁶⁷

Таким образом, страсти совершенно умерщвляют наш ум и готовят нам адские муки. Чтобы ум мог освободиться от них и радоваться в Боге, необходимо духовное лечение. Об этом лечении сейчас и пойдет речь.

3. Лечение страстей

Осознав размеры того разорения, которому страсти подвергают все наше существо, необходимо перейти к вопросу об их лечении. Это основная тема данной главы, и мы надеемся сосредоточить на ней внимание читателя. Ведь многие из нас знают о своей болезни, ощущают свой духовный недуг, но пребывают в совершенном или частичном неведении относительно способа его лечения. Полагаю, что Православие, будучи медицинской наукой, должно говорить о подобных предметах, которые весьма злободневны. Мы убеждены, что одним из известий, которое Православная Церковь должна сообщить современному миру, запутавшемуся в своих проблемах, является известие о его недуге и одновременно о способе его исцеления. Этим мы сейчас и займемся.

Прежде всего следует сделать некоторые разъяснения. Одно из них состоит в том, что лечение страстей – это, как мы уже сказали выше, преимущественно их преобразование. Поскольку бесстрастные, естественные и непорочные страсти после грехопадения подверглись искажению, то, следовательно, нам необходимо вернуть их в первоначальное состояние. В этом главным образом и заключается лечение страстей. Как сказал авва Пимен авве Исааку, «мы научены быть не убийцами тела, но убийцами страстей» (Γερωντικός. Σ.101, ρτϋ'). Выражение «убийцы страстей» следует понимать в смысле их исправления. Другое замечание связано с тем, что отцы описывают в своих сочинениях много разнообразных видов лечения. Читая главы преподобного Максима о любви, нетрудно увидеть, что в них содержится немало лечебного материала. Должен признаться, что, взявшись за чтение этого труда, я рассчитывал найти там несколько правил, касающихся любви, и описание ее ценности. Однако я сразу же заметил, что преподобный Максим уделяет основное внимание помыслам, страстям и их лечению. Он делает основное ударение на исцелении человека, поскольку любовь к Богу и человеку есть «порождение бесстрастия». Сердце, в котором господствуют

страсти, неспособно к любви. Кроме того, еще одно замечание состоит в том, что, говоря о лечении человека, святые отцы излагают основные принципы этого лечения. Это значит, что они имеют в виду человека вообще, и дают различные предписания, и указывают способы лечения. В дальнейшем мы назовем их, однако сейчас необходимо подчеркнуть, что каждый человек нуждается в собственном курсе лечения. Такое лечение может назначить только рассудительный и опытный целитель и только тому, кто попросит его об этом со смирением, послушанием и желанием исцелиться. Следовательно, здесь будут изложены лишь общие правила лечения, в то время как своего собственного исцеления каждый человек должен добиваться под руководством духовных врачей нашего времени.

Лечение болезней нашей души, то есть страстей, является **необходимым**. В этом мы уже убедились в предшествующих разделах. Мы обратили внимание на то уродливое состояние, которое создается страстями в нашей душе. Это отмечено во многих местах Священного Писания.

Апостол Павел дает следующее наставление колоссянам: *«Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение... А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его»* (Кол.3:5–10).

По словам преподобного Максима, «землею назвал здесь апостол плотское мудрование; блудом – грех, делом совершаемый; нечистотою – соизволение на оный; страстию – страстный помысл; похотию злою – простое принятие помысла похотного; лихоиманием – вещество порождающее и возвращающее страсть. Все сие, как члены мудрования плотского», должно быть умерщвлено (Добр. Т.3. С.174). Когда все это будет умерщвлено (ниже мы увидим, каким именно образом) и преображено, то есть принесено Богу, тогда мы совлекаемся ветхого человека с его деяниями и похотями и

облекаемся в нового, который становится образом и подобием Божиим, то есть личностью.

Те же самые заветы духоносный апостол дает и в другом послании: *«А блуд и всякая нечистота и любостяжание не должны даже именоваться у вас, как прилично святым. Также сквернословие и пустословие и смехотворство не приличны вам, а, напротив, благодарение»* (Еф.5:3–5).

Еще в одном послании он пишет: *«Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать»* (Гал.5:26).

Из всего этого явствует необходимость лечения. Христиане, будучи жилищами Всесвятого Троидного Бога, не должны быть нечистыми. Вернее, для того чтобы стать храмом Духа Святого, в котором бы обитал Бог, христианину необходимо прежде очиститься духовно; сделавшись же таким храмом, следует соблюдать его в чистоте.

Это следует и из самой **цели** лечения. Мы подвигаемся не просто для того, чтобы стать хорошими людьми, полезными для общества. Цель курса лечения не в том, чтобы сделать людей общительными в соответствии с требованиями антропоцентрического мира, но в том, чтобы препроводить их к богообщению, причем это созерцание Бога должно стать для человека не *огнем посядающим*, но светом, который просветил бы его. Святые отцы хорошо знают эту направленность лечения, но знают они и те цели, которые ставят перед собою различные люди. Преподобный Максим говорит, что «одни из людей воздерживаются от страстей из страха человеческого, другие из тщеславия, иные по воздержанию, а иные освобождаются от страстей судьбами Божиими» (Добр. Т.3. С.181). Авва Дорофей также отмечает тот факт, что «не должно желать избавиться от страсти для того, чтобы избежать происходящей от нее скорби, но по совершенной ненависти к ней, как сказано: *«Совершенною ненавистию возненавидехя, во враги быша ми»* (Пс.138:22)» (Авва Дорофей. С.190). Святым известно, что некоторые желают избавиться от страстей, поскольку те доставляют им великое мучение. Но не такова подлинная цель православного курса лечения. Подлинная цель состоит в том,

чтобы достичь общения с Богом. Разумеется, мы хорошо знаем, что в лоне Церкви существуют различные духовные возрасты и состояния. Как учат святые отцы, некоторые соблюдают слово Божие из страха адской муки, другие – чтобы попасть в рай, третьи же делают это из любви ко Христу. Первые являются рабами, вторые – наемниками и третьи – чадами Божиими. Принимая существование всех этих духовных возрастов, мы все же подчеркиваем, что подвигаемся ради того, чтобы попасть в третью категорию. Постоянное лечение предписывается и в отношении самой цели, к которой стремится больной.

Необходимо заметить, что лечение страстей не является только человеческим или только Божиим делом. Оба, то есть Бог и человек, должны быть соработниками. Такова синергия Бога и человека. Все в нашей Церкви является богочеловеческим. Прежде всего человек должен получить благодать Христову. Его очищение, то есть исцеление, осуществляется действием Христовым, подаваемым христианину в ходе всей духовной жизни, которую он проводит в рамках Православной Церкви. Апостол Павел часто подчеркивает это в своих посланиях. Человек, живущий по плоти, носит в себе действие страстей. Однако, приняв благодать Христову, он освобождается от этого ветхого мира, мира греха. *«Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти; но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве»* (Рим.7:5–6).

Только люди Христовы, живущие во Христе, освобождаются от плоти и плотской похоти, составляющих мир греха: *«Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны»* (Гал.5:24–25). Когда человек ходит в духе, то есть имеет благодать Троицкого Бога, он достигает внутреннего исцеления: *«Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти... Если же вы духом водитесь,*

то вы не под законом» (Гал.5:16,18). Дела же плоти – это, как мы уже заметили выше, страсти (см.: Гал.5:19–21).

Сражаться со страстями и грехом, «противоборствовать, наносить и получать удары» – наша собственная задача, однако «искоренить страсти», то есть, в сущности, преобразить их – это дело Божие. Как человек не может видеть без глаз, говорить без языка, слышать без ушей, ходить без ног или работать без рук, точно так же он не в состоянии «без Иисуса спастись и войти в Царствие Небесное»⁶⁸. «Ибо возражать греху может душа, победить же или искоренить зло без Бога не может» (там же, Σ.372).

Ощущение любви Божией, то есть приобщение Божией благодати, и собственная наша любовь к Богу, которая является плодом Всесвятого Духа, – вот чем преображаются и исцеляются страсти. Умертвить страстную часть души означает не запереть ее, «бездейственную и неподвижную, в себе самих», чтобы не совершать грехов, но уничтожить только расположенность ее ко злу, полностью превращая ее «в любовь к Богу» (Авва Дорофей. С.190). Однако превратить ее в любовь к Богу может лишь тот, кто на собственном опыте познал, что такое любовь. И если человек горит любовью к Богу, которая является божественным вдохновением, тогда весь его внутренний мир непременно преобразается и освящается, согреваемый божественной благодатью. «Любовь Божия, возобладав им (умом), разрешает его узы, убеждая не дорожить не только чувственными предметами, но и самую жизнь временную» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.177). Из этого ясно, что исцеление страстей достигается благодаря действию божественной благодати, любви Божией. Эта божественная благодать доставляется через святыя таинства. Особенно важно подчеркнуть, что божественная евхаристия и причащение тела и крови Христовых оказывает человеку решающую помощь в очищении его души. Святое причащение есть лекарство бессмертия.

Однако, помимо силы Христовой, которая играет здесь важнейшую роль, требуется и содействие человеческой воли. Если же такого содействия не будет, то для человека почти

невозможно победить страсти, то есть, в сущности, бесов, поскольку «победивший страсти уязвляет бесов» (Леств.26:139), и «над какою страстью кто одержит верх, такого же и беса изгоняет» (Γερωντικός. Σ.104). В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть, каково это содействие человеческой воли.

Прежде всего от человека требуется **самопознание**. Очень важно знать собственное духовное состояние. Неведение собственной немощи делает нас неисцелимыми вовек. Евангелист Иоанн пишет: *«Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас»* (1Ин.1:8).

Петр Дамаскин, описывая восемь видов духовного созерцания, из коих первые семь касаются века сего, восьмой же – века будущего, в качестве второго вида рассматривает «ведение наших прегрешений и Божиих благодеяний» (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ.32). Таким образом, самопознание, ведение своих грехов и страстей – это тоже духовное созерцание Бога.

Поскольку гордость часто сплетается с мужеством, «непрестанное дело наше должно состоять в том, чтобы не просто не верить помыслу, когда нам кажется, что мы стяжали какое-нибудь благо». Следует избегать малейшего помысла такого рода (Леств.26:161). Отцы, обладающие великим духовным опытом, знают, насколько трудно для нас в точности распознать признаки страстей, поскольку мы больны и страсти соединились с нашим естеством. Поэтому они требуют постоянно следить за ними: «Непрестанно испытывай также и признаки страстей, и ты увидишь, что в тебе находятся многие страсти» (Леств.26:162). По отношению ко всем страстям и добродетелям, но в особенности к страстям, нужно исследовать самих себя, «чтобы узнать, где мы находимся: в начале ли, в середине или в конце» (Леств.26:75). Это необходимо потому, что духовная жизнь есть постоянное движение, и нет предела совершенству. Мы непрестанно очищаем себя, чтобы достичь общения с Богом. Кроме того, на этом пути нас постоянно подстерегают косность и самодовольство.

Самопознание требуется еще и потому, что в человеке есть три устроения: «он или действует по страсти, или сопротивляется ей, или искореняет ее» (Авва Дорофей. С.119).

Таким образом, недостаточно остановить действие страсти с помощью различных целебных средств, но нужно преобразить ее в любовь к Богу и людям. Для успешного самопознания необходимо внешнее безмолвие (ησυχία). Следует перестать грешить делом. До тех пор, пока чувства действуют по плоти, самопознание невозможно. «И потому должно наблюдать за умом при тех вещах и узнавать, к какой он имеет страсть» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.209).

Познание собственных страстей теснейшим образом связано с **покаянием** и **исповедью**, тем более что именно осознание своих грехов и ощущение душевных недугов является первой ступенью покаяния. Внешнее проявление покаяния – это исповедание своего проступка. Речь здесь идет именно о таинстве исповеди.

Впрочем, необходимо заметить, что в текстах Священного Писания и святоотеческих творениях говорится о двух видах исповеди. Первый из них – это мысленная (νοερά) исповедь, которую мы совершаем, молясь Богу; второй же – это исповедь духовному врачу, который является и нашим целителем. Преподобный Иоанн Синайский, говоря об умилении и определяя значение этого слова, говорит, что «умиление есть непрестанное мучение совести, которое прохлаждает сердечный огонь мысленною исповедью перед Богом» (Леств.7:2). Мысленная исповедь создает умиление, которым утешается сердце человека. Кроме того, исповедь есть неудержимое покаяние, и осуществляется она в атмосфере покаяния. Это сердечный плач, рождающий «забвение естества». «Исповедь есть забвение естества, как некто *забых снести хлеб* свой (Пс.101:5)» (Леств.7:2). По словам преподобного Диадокха Фотикийского, «надлежит убо нам тотчас и о невольных падениях сокрушенное исповедание приносить Владыке» Христу, не останавливаясь до тех пор, «пока совесть в слезах любви не удостоверится в прощении их» (Добр. Т.3. С.73). Кроме того, святой призывает нас быть очень внимательными, «чтоб совесть наша как-нибудь не обманула себя, подумав, что уже довольно сокрушалась и исповедовалась Богу» (там же). Блаженный пишет так потому, что мы, молясь Богу и исповедуя

свои прегрешения, часто делаем это невнимательно и в результате живем в обольщении тем, что исповедуем свои грехи. Это ложное чувство. Следовательно, необходимо никогда не расслабляться, поскольку если мы не будем исповедоваться должным образом, «то во время исхода нашего страх некий неопределенный найдем в себе» (там же).

Исповедь Богу в молитве не упраздняет исповеди наших грехов духовному отцу, как и исповедь духовному целителю не устраняет потребности в исповеди через молитву. Оба типа исповеди непременно должны сочетаться друг с другом. В любом случае, после исповеди в молитве необходимо посетить духовника, ибо Бог дал духовным отцам право отпускать грехи: *«...примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»* (Ин.20:22–23). Из этих слов хорошо видно, «какой чести удостоила священников благодать Духа» (Свт. Иоанн Златоуст. Т.1. Ч.2. С.426). Священники, по словам святителя Иоанна Златоуста, живя на земле, «поставлены распоряжаться небесным», ибо «что священники совершают на земле, то Бог довершает на небе, и мнение рабов утверждает Владыка» (там же). Вот почему нам необходимо прибегать к духовным врачам за исцелением. «Прежде всего исповедуем доброму судии согрешения наши наедине; если же повелит, то и при всех, ибо язвы объявляемые не преуспеют на горшее, но исцелеют» (Леств.4:10). Разумеется, для успеха лечения необходим хороший врач. Все духовники могут совершать таинство исповеди, но не все могут исцелять, поскольку не все обладают духовным священством, о чем мы подробно сказали в другой главе.

Если распознавание телесных болезней «удобопогрешительным кажется и на деле очень немногим доступно бывает», то гораздо более это относится к духовным недугам. «Так тем более удобопогрешительно и более трудно, чем оное, распознавание болезней душевных». Страсти души узнаются с трудом (Свт. Иоанн Златоуст. Т.1. Ч.2. С.426). Когда священник «признает себя недостаточным для исцеления нас,

тогда должно идти к другому, ибо редкие исцеляются без врача» (Леств.4:70).

Ценность исповеди засвидетельствована и многими современными психиатрами. Очень важно, что человек открывается, а не затворяется в себе. На языке Церкви мы говорим, что если человек умеет открыться для Бога при посредстве духовника, то может избежать многих душевных болезней и даже помешательства. Мы ощущаем значение исповеди на деле. Ведь существование греха угнетает нас и телесно, так что мы испытываем и телесный недуг. Когда мы принимаем решение исповедоваться, начинается первый этап лечения. Душа и тело наполняются тишиной. Однако исповедь, конечно, должна быть правильной.

Поскольку диаволу известно значение исповеди, он делает все, чтобы убедить нас либо не исповедоваться вовсе, либо делать это «как бы от лица иного или складывать вину своего греха на других» (Леств.4:63). Однако для того, чтобы обнажить свою рану перед духовным отцом, требуется духовное мужество. Преподобный Иоанн Синайский призывает: «Обнажай струп свой врачу сему». Открывая свой недуг, необходимо брать всю вину на себя, говоря со смирением: «Отче, моя язва сия, моя рана сия; она произошла не от иного кого-нибудь, но от моей собственной лености; никто не виновен в ней, ни человек, ни злой дух, ни плоть, ни другое что-либо, но только мое нерадение» (Леств.4:61). При этом не следует стыдиться или, вернее, необходимо победить стыд своего греха и его обнажения. Открывая духовнику свои внутренние язвы, следует «как наружным видом, так и внутренним чувством и мыслию» уподобиться осужденному преступнику. Более того, преподобный Иоанн советует: «И если можно, то омочай слезами ноги судии и врача твоего, как ноги самого Христа» (Леств.4:62). Тот же святой утверждает, что он видел исповедующихся, которые проявили столь смиренное расположение и исповедовались со столь печальным видом, с такими мольбами и криками отчаяния, что смягчали суровость судии и «гнев его преклоняли на милосердие» (Леств.4:66).

Естественно, что человек испытывает стыд, намереваясь исповедовать свою рану, однако этот стыд должен быть побежден. «Не скрывай своего срама» (Леств.22:40). Вслед за его обнажением, объявлением немедленно приходит внутренняя тишина. Сохранилось известие о том, как некий усердный монах, будучи одержим бесом хулы, изнурял тело свое постом и бдением, но никакой не получил от этого пользы. Когда же он решил открыть этот помысел духовному врачу, описав его на бумаге, то немедленно исцелился. По его собственным словам, «он еще не успел выйти из келлии старца, как эта страсть исчезла» (Леств.23:54). Отсюда явствует та истина, что исповедь не состоит в человеческом усердии, но совершается силою Божией. Божественная благодать исцеляет душу. Ни пост, ни бдение не могут принести большой пользы, если они не сочетаются с откровением помыслов.

Обычно духовные врачи сталкиваются с враждебностью исповедующихся, когда эти последние не проявляют должного смирения и самопознания. Таинство исповеди – это духовная «хирургическая операция», и потому-то ей так противится больной. Однако предписание отцов звучит ясно: «Не оскорбляйся на того, кто против твоей воли оперировал тебя; но, взирая на выброшенную нечистоту, себя окаявай, а Бога, бывшего причиною такого о тебе устройства, благословляй» (Св. Илия Пресвитер. Добр. Т.3. С.425). Откровение помыслов удаляет из души всю нечистоту, и это должно возбудить в нас, с одной стороны, осуждение самих себя, а с другой – благодарность по отношению к духовному отцу. В любом случае, «отвергающий обличение обнаруживает страсть, а кто принимает оное, тот разрешился от уз ее» (Леств.23:11).

Мы должны снова подчеркнуть, что покаяние, соединенное с таинством исповеди, исцеляет раны человека. Покаяние, возникающее по вдохновению Утешителя Духа, опаляет сердце, так что все раны уничтожаются там, где есть место плачу. В таком состоянии человек обретает великое сокровище девства. Никита Стифат призывает: «Не говори в сердце своем: невозможно мне прочее стяжать чистоту девства после того, как я столько раз растлевал себя и подпадал неистовству тела».

Если даже человек утратил девство, он может обрести его вновь слезами второго крещения, то есть покаяния. Поэтому святой продолжает: «Ибо, где приложены будут болезни и труды покаяния со злостраданием и теплотою душевною и источатся реки слез умиления, там все твердыни греха разрушаются, всякий огонь страстей угасает и совершается новое свыше рождение наитием Духа Утешителя; и душа опять соделывается палатою чистоты и девства» (Добр. Т.5. С.126).

Возрождение человека не может совершиться, если он не подчинится духовным отцам, способным исцелить его во Христе. «Нежелание подчиниться отцу духовному» в подражание Христу, который подчинился Отцу Своему даже до смерти крестной, означает «не быть рожденным свыше» (Св. Никита Стифат. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ.311, νδ'). Ведь такое рождение «обыкновенно происходит от подчинения духовным отцам» (там же, Σ.311, νγ').

Однако часто бывает так, что горестные страсти души не исцеляются сразу же после исповеди. Чтобы душа освободилась от своих страстей, требуется великая борьба и великое подвижничество. В сущности, прощение грехов – это не та обычная исповедь, на которую мы иной раз приходим под грузом тяжких психологических проблем, но свобода от страстей. Тот, кто не освободился от страстей с помощью благодати Христовой, «еще не улучил прощения» (Преп. Фалассий. Добр Т.3. С.296). «Как одержимому долговременною болезнию невозможно в одно мгновение получить здравие, так невозможно и в короткое время победить страсти или хотя одну из них» (Леств.26:239). Требуется время и, разумеется, подвижничество, поскольку «делами укореняющиеся страсти делами же» и врачуются (Св. Никита Стифат Добр. Т.5 С.91). Поэтому «утеснение себя во всем и воздержание, труды и подвиги духовные» приносят бесстрастие (там же).

В дальнейшем мы скажем о способах, служащих для лечения трех частей души, душевных и телесных страстей, а также о последовательности применения этих способов. Сейчас же речь пойдет о том, как исцеляется душа **в целом**.

Мы уже заметили в другом параграфе, что святитель Григорий Палама, разделяя душу на три части: разумную, раздражительную и вожделевательную, пишет о том, что удаление от Бога – это болезнь не только каждой отдельной части души, но и всей души человека в целом. Итак, требуется лечение. Это лечение заключается в духовной нищете, которую Господь назвал блаженной. «Вознищенствуем же и мы духом, смиряясь, плоть умерщвляя и нестяжательствуя, да и наше будет Царствие Божие и благих сподобимся надежд» (Свт. Григорий Палама. Добр. Т.5. С.271). Разум, где беснуются страсти славолубия, будем лечить смирением. Желание, в котором беснуются страсти любостяжания и сребролюбия, будем лечить нестяжанием, гнев же, в котором беснуются страсти плотские, будем лечить подвижничеством и воздержанием. Очень характерно, что святитель Григорий причисляет к способам лечения страстей славолубия отшельничество и умное безмолвие. «Содействует к уврачеванию таковых особенно удаление от сообщества с другими, жизнь наедине и сидение в келлии» (Добр. Т.5. С.267). Плотские же страсти «ничем другим не врачуются, как умерщвлением тела, спо-спешествуемым молитвою и смирением сердечным, что и есть нищета духом» (там же, с.270–271).

Переживание тройной нищеты рождает плач по Боге, который приносит соответствующее утешение. Раскаяние рождает слезы. Значение плача для очищения человеческого ума очень велико. Телесная нищета сокрушает сердце, «...сердце же приводит в сокрушение троякое воздержание – в сне, в пище и в телесном покое. Душа, освободившись чрез сердечное сокрушение от таких чувств и от горечи их, восприимлет вместо их духовную отраду» (там же, с.273–274). Самоосуждение, которое играет важную роль в духовной жизни человека, рождается от этого смирения и от телесного плача.

Материальная нищета, находящая выражение в нестяжании, которое тесно связано с нищетой духа, очищает ум. По словам святителя Григория, когда ум «отторгнется от всего чувственного и, возникнув от потопления заботою о сем, начнет

всматриваться во внутреннего человека, тогда, увидев лице его до отвратительности загрязненным блужданием долу, во-первых, спешит омыть его плачем» (там же, с.275). Таким образом человек достигает очищения ума и вкушает мир помыслов. Когда ум «начнет полным чувством вкушать благодать Святого Духа», тогда «благодать начинает как бы живописать в нас на том, что по образу, то, что по подобию» (Добр. Т.5. С.277). Тогда человек становится личностью, ибо личность создается переживанием подобия Божия в нас. Плач бывает поначалу болезненным, поскольку сочетается со страхом Божиим, однако он приносит большую пользу. Если он становится постоянным, то в человеке рождается любовь к Богу, а сам человек уподобляется Ему. Когда же человек глубоко переживает этот плач, он «приносит сладчайший и священный плод утешения по благодати Утешителя» (там же, с.280). «Начало плача есть как бы искание обручения Божия, которое кажется недостижимым». Поэтому любящие Бога трудятся и молятся. «Конец же плача – брачное в чистоте совершенное сочетание» души с Богом (там же, с.280–281).

Следовательно, по мнению Григория Паламы, исцеление трех частей души достигается соответствующими им тремя видами нищеты. От нищеты рождается плач, который после многих слез в конце концов приводит человека к Богу. Плач очищает ум и сердце.

Преподобный Иоанн Дамаскин, как мы уже видели, также разделяет душу на три части: разумную, раздражительную и вожделевательную. К уврачеванию и исцелению разумной части души «служат несомненная вера в Бога, истинные и непогрешительные догматы, постоянное изучение словес Духа, чистая молитва, непрестанное благодарение Богу». К уврачеванию и исцелению грехов раздражительной силы служат «человеколюбие, любовь, кротость, братолюбие, сострадание, терпеливость и доброта». Наконец, уврачевание и исцеление вожделевательной силы – это «пост, воздержание, злострадание, нестяжательность, расточение денег на бедных, стремление к будущим благам, желание Царствия Божия, вожделение всыновления» (Добр. Т.2. С.373).

Краткая формулировка этого учения принадлежит преподобному Иоанну Синайскому: «С помощью Святой Троицы вооружимся против трех главных страстей тремя добродетелями», то есть против сластолюбия, сребролюбия и славолубия – воздержанием, любовью и смирением (Леств.26:33). Мы уже упомянули о том, что раздражительную и вождевательную силы отцы именуют страстною частью души. Таким образом, душа имеет разумную и страстную части. Разумная часть очищается чтением и молитвою, а страстная – любовью и воздержанием (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.301).

Преподобный Марк Подвижник, как уже было отмечено, считает забвение, неведение и разленение тремя великими исполинами страстей. Он призывает лечить забвение «прекрасною по Богу памятью», пагубное неведение уничтожать «просвещенным небесным ведением», а разленение изгонять «готовую на всякое добро живейшею ревностью» (Добр. Т.1.С. 484).

Кроме того, существует деление страстей на душевные и телесные. Эти страсти исцеляются соответствующими им духовными деяниями. «Телесные похотения и взыгrania плоти останавливают воздержание, пост и борение духовное; разжжения же душевные и волнения сердечные чтение божественных Писаний охлаждает, непрестанная молитва смиряет, а умиление, как елей, утишает» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.132).

Святые отцы в своих аскетических творениях описывают и ту последовательность, в которой следует бороться со страстями. По словам Никиты Стифата, основными страстями являются сластолюбие, сребролюбие и славолубие, соответствующие трем частям души. Поскольку основных страстей три, то и способов борьбы с ними тоже три: вводный, средний и совершенный. «Кто теперь только обнажился для подвигов благочестия и вводится в ополчение против страстей, тот всю брань свою устремляет против духа сластолюбия». Он измощает плоть «неядением, санием на голой земле, бдениями и всенощными молитвами», а душу сокрушает «помышлением об адских мучениях и памятью смертною».

Находящийся в середине подвижничества, то есть уже очистившийся от страсти сластолюбия, «теперь поднимает оружие веры против духа сребролюбия». Тот же, «кто с помощью созерцания и бесстрастия, прошед средину... вступил с помощью Слова и ипостасной Премудрости Божией во мрак богословия», сражается против духа славолубия (Добр. Т.5. С.92–93). Таким образом, брань ведется последовательно против сластолюбия, сребролюбия и славолубия. Такова последовательность лечения.

До сих пор мы перечисляли лечебные средства, предназначенные для исцеления различных сил души, то есть трех ее частей, телесных и душевных страстей, трех исполинов страстей и так далее. Теперь же надлежит исследовать общие способы лечения, пригодные для **всех** страстей.

Прежде всего в этой духовной борьбе недопустимо смущение. Смущение является большим злом для подвижающейся души. Когда некая страсть причинит нам беспокойство, тогда не следует смущаться, ибо это «есть дело неразумия и гордости, и происходит оттого, что мы не знаем своего душевного устройства и избегаем труда». Следует терпеть, подвизаться и молить Бога (Авва Дорофей. С.150).

Вслед за этим необходимо не слишком доверять самим себе, но быть обращенными к Богу. «Будучи страстными, мы отнюдь не должны веровать своему сердцу; ибо кривое правило и прямое кривит» (там же, с.188).

Еще одна рекомендация заключается в том, чтобы бороться со страстями, пока они еще не успели развиваться. «Пока проступок еще мал и не созрел, истреби его, прежде нежели распространится и созреет». Если же человек пренебрежет недостатком, то впоследствии найдет в нем «бесчеловечного властелина». «А кто вначале противоборствует страсти, тот вскоре возгосподствует над нею» (Св. Исаак Сирий. С.294). Ведь и в самом деле, «иное дело вырвать малую былинку, и иное – искоренить большое дерево» (Авва Дорофей. С.102). Поначалу искоренение страстей бывает легким делом, требующим малого усилия, но чем более они укрепляются, чем больше времени проходит, «тем большего требуют от нас

труда» (там же, с126). Чем моложе страсти, тем легче с ними бороться.

Требуется отсекаать прилоги и причины, вызывающие страсти. Мы уже описали развитие помысла в страсть. Будучи внимательными к помыслам и отвергая предложения лукавого, мы препятствуем рождению и возбуждению страстей. Кто отсекает прилог, тот «за один раз пресекает все остальное» (Авва Дорофей. С.102). Если же ум человека задержится на чем-либо чувственном, то, естественно, это породит или возбудит в нем страсти. Следует пренебрегать тем, что пленяет наш ум. Если же человек «не вменит ни во что той вещи, то не может освободиться от страсти» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.177). Для этого духовного подвига нужно, «чтобы мы воздерживались от пакостных желаний и действий, навсегда отвернулись от них» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.183).

Общим для святых отцов является учение об отсечении причин и поводов ко греху. Бог, целитель душ и телес, призывает нас не оставить общение с людьми, «но отсечь живущие в нас причины греха» (Св. Иоанн Кассиан Римлянин. Φιλοκαλία Τ.Α. Σ.75,14). «Кто ненавидит страсти, тот отсекает и причины их» (Св. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.549). Если подвижник духовной жизни будет сопротивляться помыслу, то «страсть ослабевает и не имеет сил бороться с ним и наносить ему печали; и таким образом, мало-помалу, подвизаясь и получая помощь от Бога, он преодолет и самую страсть» (Авва Дорофей. С.187). В целом об отсечении причин и поводов для страстей можно сказать, что общая заповедь отцов здесь такова: «когда бы ни пришла к тебе страсть, тотчас же отсеки ее» (Γερωντικός. Σ.113, κβ').

Необходима упорная борьба, чтобы умалить страсти; в дальнейшем же требуется духовное трезвение, «чтоб не умножились они», и новая брань, чтобы стяжать добродетели, а после того бдение, дабы сохранить их (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.179). Таким образом, все наше усердие должно стоять между бранью и трезвением.

Это требует великого подвига. Человеку нелегко преобразить самого себя, очиститься от страстей и исполниться

добродетелей. Ведь очищение человека – это и отрицание старого, и приобретение нового. По словам святых отцов, духовная брань заключается в соблюдении заповедей Христовых. Хорошо известно, что, когда человек подвизается, чтобы подчинить тело душе, а душу – Богу, в нем рождаются телесные и душевные добродетели. В падшем человеке тело получает пищу из материального мира, а душа – от тела, требуется же совершенно противоположное. Нам необходимо избавиться от этого противоестественного состояния, чтобы душа научилась получать пищу от благодати Божией, а тело – от «благодатной» души. Тогда весь наш организм придет в равновесие. Это достигается усердием к приобретению добродетелей: смирения, любви, поста, подвижничества, молитвы, послушания и так далее. В этой связи нам хотелось бы обратить внимание на некоторые из этих добродетелей, необходимые человеку для внутреннего преображения.

Стремление к переживанию любви отгоняет все страсти: «Подвизайся полюбить одинаково всякого человека, и зараз отгонишь все страсти» (Преп. Фалагсий. Добр. Т.3. С.299).

Непрестанная молитва, «непрестанное призывание имени Божия есть лекарство, уничтожающее не только страсти, но и действенный грех». Подобно тому как врач прикладывает лекарство к ране больного и оно оказывает действие, даже если тот не знает, каким образом это происходит, так и имя Божие, «когда его призывают, уничтожает все страсти, хотя мы и не знаем как»⁶⁹ (Αγ. Νικόδημος ο 'Αγιορείτης. Βίβλος Βαρσανοουφίου και 'Ιωάννου. Σ.216–217).

Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что «умерщвление всем... страстям есть смиренномудрие; и кто приобрел сию добродетель, тот все победил» (Леств.26:49). Царь и пророк Давид говорит в предначинательном псалме о зверях лесных: *«Возсия солнце, и собрашася, и в ложах своих лягут»* (Пс.103:22). Объясняя эти слова, преподобный Иоанн пишет, что, когда «из темной глубины смирения» в нашей душе воссияет солнце, тогда «сии звери, собрашася к себе *и в ложах своих лягут*, то есть в сердцах сластолюбивых, а не в нас»

(Леств.26:158). Благодаря смирению поднимается Солнце правды и обращаются в бегство все звери страстей.

Соединение сил души с добродетелями освободит нас от насилия страстей (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.294).

Подчинение духовному отцу в сочетании с воздержанием усмиряет зверей страстей (Γερωντικός. Σ.5 λε').

Христианин подвизается, чтобы «тело свое ограничить одним видом пищи, а ум – однословною молитвою. И тогда, став неудержимым страстями, будет он в состоянии восторгаться к Господу во время молитвы» (Св. Илия Екдик. Добр. Т.3. С.436).

Кто хочет избавиться от всех страстей вместе, тот должен воспринять «воздержание, любовь и молитву» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.296). «Есть средства, которые останавливают движение страстей и не дают им возрасть; и есть другие, которые умягчают их и ведут к истощению. Так, пост, труд и бдение не дают возрасть похоти, а уединение, созерцание, молитва и возлюбление (ερως) Бога умягчают ее и ведут к исчезновению. Так и в рассуждении раздражимости: великодушие, незлопамятность и кротость останавливают ее и не дают ей возрасть, а любовь, милостыня, доброхотство и человеколюбие умягчают ее» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.186). «Искренно отрекшийся мирских вещей и нелицемерно из любви служащий ближнему скорее освобождается от всякой страсти и становится причастным божественной любви и божественного ведения» (там же, с.167).

Трезвение, прекословие и молитва отгоняют прилог искушения, так что он не успевает перейти в сосложение и страсть: «Итак, если ум, трезвенствуя, внимает себе и посредством прекословия и призывания Господа Иисуса прогоняет прилог с самого его приражения, то ничего из того, что обычно следует за ним, уже не бывает» (Св. Исихий Пресвитер. Добр. Т.2. С.168).

Бог дал человеку два великих дара, благодаря которым можно спастись «и избавиться от всех страстей ветхого человека: смирение и послушание»⁷⁰.

Очищению и освобождению от страстей помогает и слово Божие. Апостол Павел, говоря о том духовном всеоружии, которое надлежит иметь каждому христианину, упоминает и о слове Божиим: *«...И шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть слово Божие»* (Еф.6:17). Требуется постоянно держать перед глазами глаголы Божий. «Поучайся непрестанно в словесах божественных, ибо трудолюбное в сем упражнении истребляет страсти» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.311). В другом месте преподобный Фалассий призывает подвизаться о соблюдении заповедей, *«чтобы освободиться от страстей»* (Добр. Т.3. С.297). Заповеди Христовы соотносятся с тремя частями души. «Все божественные заповеди полагают законы для троичности души и делают ее здоровою посредством того, что повелевают» (Преп. Филофей Синайский. Добр. Т.3. С.408). Далее преподобный Филофей приводит несколько примеров, поясняющих эту мысль. К раздражительной силе относится заповедь: *«всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»* (Мф.5:22); к вожделевательной – заповедь: *«всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»* (Мф.5:28), а к разумной – заповедь: *«всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет и следует за Мною, тот не достоин Меня»* (Лк.14:33, Мф.10:38). Христос, по словам святого, полагает законы для троичности души своими заповедями; но против этой же троичности ведет войну и диавол, который тем самым воюет с заповедями Христовыми (там же, с.408–409). Исполнение заповедей Христовых очищает нас от страстей, этих «худых залогов, находящихся во внутреннем человеке нашем» (Авва Дорофей. С.23).

Выше мы подчеркнули, что к числу наиболее действенных орудий в борьбе со страстями принадлежат плач, покаяние и исповедь. «Помрачившиеся от вина часто истрезвляются водою, а помрачившиеся от страстей истрезвляются слезами» (Леств.26:167).

Покаяние дополняется и различными искушениями, и жизненными испытаниями, то есть «невольными скорбями». «Поелику заложенный в нас яд греха многообилен, то многого и

огня требует для очищения своего, то есть слез покаяния и произвольных подвижнических трудов». Ведь мы очищаемся от скверны греха либо «произвольными трудами» подвижничества, либо «невольными скорбями» искушений. «Когда то, что от воли, предупредит сделать требуемое, тогда не встречается нужды в том, что не от воли», то есть в искушениях. Бог устроил так, что если добровольное подвижничество не производит очищения, тогда невольные скорби посылаются «в сильнейшей степени к восстановлению в нас древнего устройства» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.114). Таким образом, многие искушения, постигающие нас в нашей жизни, связаны с тем, что мы не покались добровольно. Добровольно поднимая крест покаяния, мы избавляемся от невольного и нежеланного креста искушений и испытаний.

Точно так же мощным орудием в деле исцеления страстей служит безмолвие, главным образом умное безмолвие, о котором речь пойдет в другой главе. Апостол Павел подтверждает, что *никакой воин не связывает себя делами житейскими* (2Тим.2:4). Преподобный Марк Подвижник также замечает, что желающий победить страсти, но привязанный к мирским делам, «подобен человеку, который хочет соломой потушить пожар» (Добр. Т.1. С.530). Конечно, безмолвие и отшельничество представляют собою отдельную и очень сложную тему для разговора. Отшельничество подходит не для всех. Ведь, если в душе имеется какая-либо скрытая страсть, то она не может быть исцелена в пустыне, где отсутствуют предметы, посредством которых она могла бы обнаружиться. «Недугующий душевной страстью и покушающийся на безмолвие, – говорит преподобный Иоанн Синайский, – подобен тому, кто соскочил с корабля в море и думает безбедно достигнуть берега на доске» (Леств.27:13).

Советы святых отцов относительно безмолвия не противоречат друг другу. Безмолвие – это «пребывание в Боге» и чистота ума. Таково так называемое умное безмолвие. Стремление оградить чувства от внешних раздражений и предаться молитве помогает освобождению от страстей. Однако, если человек, не имея должной подготовки и не

получив специального благословения от рассудительного духовника, бежит от людей и удаляется в пустыню, то существует вероятность, что он не сможет исцелиться. Ведь в человеке, не имеющем необходимых качеств, пустыня скрывает страсти, но не исцеляет их (Φιλοκαλία Τ.Α. Σ.72).

До сих пор мы говорили о различных средствах, способствующих исцелению страстей **вообще**. Теперь нам хотелось бы описать и некоторые специальные средства, которыми лечатся **отдельные** страсти.

По словам преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, существуют восемь порочных помыслов, то есть помыслы чревоугодия, блуда, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордости. Как же лечатся эти восемь помыслов, соответствующие восьми страстям?

Чревоугодие лечится воздержанием чрева, «бегством и отвращением от насыщения чрева», «ежедневным постом» и тем, чтобы «не увлекаться наслаждением гортани» (там же, Σ.61–62).

Чтобы исцелиться от блуда, человек блюдет сердце «от скверных помыслов». Блуд исцеляется сокрушением сердца, «напряженной молитвою к Богу, частым изучением Писаний, изнурением и рукоделием... но прежде всего помогает смирение душевное» (там же, Σ.63).

Сребролюбие лечится отказом и нестяжанием, как тому учит Священное Писание и божественные отцы (там же, Σ.68–70).

Гнев, ослепляющий сердечные очи, лечится незлобием к подобным нам людям. Внутренний мир, противоположный гневу, «достигается не великодушием ближнего по отношению к нам, но нашим незлобием к ближнему». Недопустимо гневаться не только на людей, но даже и «на бессловесные создания, и на неодушевленные предметы». Лечится он также изгнанием «не только внешних проявлений гнева... но и мысленного гнева». Мы должны не только затворять свои уста в час искушений, но и «очищать сердце от памятозлобия, и не вращать в своей мысли лукавых помыслов, направленных против брата». Совершенное же исцеление будет достигнуто тогда, когда мы поверим, что «ни

на праведных, ни на неправедных не дозволено нам обращать гнев» (там же, Σ.72–74).

Печаль лечится той бранью, которую надлежит вести «против внутренних страстей». Нам следует бороться «против духа печали, ввергающего душу в отчаяние, чтобы изгнать его из нашего сердца», и возделывать лишь «печаль, бывающую при покаянии о согрешениях, соединенную с благим упованием». Это значит, что мы можем изгнать и исцелить печаль, если с помощью благодати Христовой и собственного мужества обратим ее в печаль духовную, печаль покаянную. Такая печаль по Боге рождает в человеке готовность и расположение ко всякому благому делу, делая человека «доступным, смиренным, кротким, незлобивым, терпеливым в отношении всякого благого труда и скорби» (там же, Σ.75–76).

Уныние не лечится ничем, кроме «молитвы, воздержания от праздных слов, размышления о божественных Писаниях и терпения в искушениях». Требуется здесь и телесный труд. Египетские отцы «никак не позволяют монахам быть праздными». Они трудятся, доставляя тем пропитание и самим себе, и имеющим в нем нужду. Они трудятся не только для себя, «но и посылают странникам, нищим и находящимся в темницах, веря, что это благодеяние окажется приятной жертвою Богу» (там же, Σ.76–78).

Тщеславие многовидно, и бороться с ним трудно. Человеку надлежит всеми силами стараться победить «этого многоликого зверя». Он не должен делать ничего, что имело бы целью заслужить похвалу у людей. «Постоянно отвергая приходящие в сердце восхваляющие его помыслы, пусть он уничижает себя перед Богом» (там же, Σ.78–79).

Наконец, гордость – это брань «тяжелейшая и злейшая всех предыдущих». Она исцеляется смирением, происходящим от веры и страха Божия, кротостью и совершенным нестяжанием, которыми достигается совершенная любовь (там же, Σ.79–80).

Однако диавол, враг нашего спасения, очень искусен. Поэтому и христианину, подвизающемуся в этой брани, надлежит быть искусным. Сообразительность человека проявляется в том, каким образом ему удастся насмеяться над

дьяволом. В отеческих творениях приводится много примеров такой сообразительности, с помощью которой исцеляется душа и изгоняется дьявол.

Обыкновенно страсти «удобно опять возвращаются» (Леств.3:7). Через некоторое время, когда кажется, что страсти уже исцелились или ушли, они возвращаются с еще большей силой. Известны слова Господа о нечистом духе: *«Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого»* (Мф.12:43–45). Это известно святым, принимающим против того свои меры.

Далее нам хотелось бы привести **несколько предписаний** и указаний святых отцов.

Война должна вестись преимущественно против главной страсти: «Кто видит в себе какую-нибудь господствующую страсть, тому должно прежде всего противу ней вооружаться... ибо если мы не победим сей страсти, то от победы над прочими не будет нам никакой пользы» (Леств.15:41).

Если на нас одновременно нападают две страсти, следует уступить легчайшей из них, чтобы не позволить одержать победу более сильной. Два таких примера приводит преподобный Иоанн Синайский. Бывает, что во время молитвы к нам приходят братья. Тогда нужно сделать что-то из двух: или не принимать братьев, или ради них прекратить молитву. Тогда лучше оставить молитву, ибо «любовь больше молитвы». Другой пример таков: по словам преподобного, однажды, когда он находился в каком-то городе и как раз сел за стол, на него напали помыслы чревоугодия и тщеславия. Святой предпочел быть побежденным тщеславием (то есть проявить воздержание и заслужить похвалу в качестве постника), поскольку больше боялся объядения: «Боясь исчадия объядения (то есть блуда), я рассудил лучше быть побежденным тщеславием» (Леств.26:69–70).

Авва Иосиф учит, что иногда лучше позволить страстям войти в нашу душу и там сражаться с ними, а иногда – отсечь их с самого начала. Поэтому одному брату, спросившему об этом старца, тот ответил: «Позволь им войти и сражайся с ними». Это требовалось для приобретения опыта. Однако другому брату, задавшему тот же вопрос, следует ли позволять страстям приблизиться или же отсекают их, старец сказал: «Отнюдь не позволяй страстям войти, но сразу же отсеки их» (Γερωντικός. Σ.53, γ'). Это значит, что только духовник может определить для нас образ и способ подвижничества и борьбы. Ведь люди различаются между собой и каждый случай является особым.

Преподобный Иоанн Лествичник приводит несколько способов, с помощью которых мы можем победить бесов. Эти приемы выглядят как крайности, однако надо заметить, что применять их может не каждый человек, но «победивший страсти». Это значит, что чистый сердцем располагает многими средствами, с помощью которых может поражать бесов.

«Некоторый брат, будучи однажды обещан, нисколько не подвигшись сердцем, помолился в уме своем; а после начал плакать о том, что его обесчестили, и притворною страстию утаил свое бесстрастие.

Другой брат, который совсем не хотел председательствовать, притворился, будто сильно этого желает».

Третий брат, отличавшийся чистотою, «взошел в блудилище как бы для греха и находившуюся там блудницу привел к чистому и подвижническому житию».

Еще одному подвижнику принесли гроздь винограда. «Он же, по отшествии принесшего, тотчас устремился на виноград и съел его, но без всякого услаждения, с тем только, чтобы показать себя перед бесами чревоугодником».

Таковы деяния так называемых Христа ради юродивых, которыми те насмеялись над диаволом и принесли пользу братьям. Но для этого требуется особая чистота, особое благословение и Божия благодать. Вот почему преподобный Иоанн Синайский, описывая эти случаи, говорит, что «таким делателям нужна большая осторожность, чтобы, покусившись

посмеяться над бесами, сами они не были от них осмеяны» (Леств.26:139).

После многих подвигов человек, с помощью благодати Христовой, достигает исцеления своих страстей, этих душевных ран, и становится царем над страстями. Подвижник духовной брани неоднократно испытывает эту радость, так что может повторить слова аввы Иосифа: «Сегодня я царь, ибо воцарился над страстями» (Γερωντικός. Σ.54). Такой человек вкушает жизни Христовой, поскольку «из жизни сей в живот вечный переходит тот, кто умертвил страсти и освободился от неведения» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.313).

Однако до тех пор, пока мы находимся в этой жизни и несем на себе груз смерти и тления, нам надлежит вести постоянную брань. Поэтому, даже когда «человек Божий все почти победит в себе страсти, два беса остаются еще ратующими против него». Один из них нападает на душу подвижника, «возбуждая его по великому боголюбию к непомерной ревности, так что он не хочет допустить, чтоб другой кто угодил Богу паче его», то есть побуждает его с несвоевременной ревностью стремиться к совершенству. Другой бес, по попущению Божию, возбуждает тело «огненным неким движением к похотению плотскому». Господь попускает это искушение подвижнику, слишком высоко восходящему в преумножении добродетелей, «чтобы он почитал себя худшим всех живых людей» и таким образом через смирение и самоосуждение обрел свое спасение. Первому из этих искушений следует противопоставить великое смирение и любовь, второму же – воздержание, безгневие и глубокую память о смерти (Св. Диадок Фотикийский. Добр. Т.3. С.72–73). Бог попускает диаволу нападать на нас в течение всей нашей жизни, чтобы мы смирялись.

Некий брат сказал авве Пимену: «Тело мое ослабело, а страсти не ослабевают» (Γερωντικός. Σ.99, ρξα'). Тем не менее человек, стремящийся к очищению, может испытать блаженное состояние бесстрастия. Поэтому сейчас мы рассмотрим благословенную бесстрастную жизнь.

4. Бесстрастие

О бесстрастии мы постараемся сказать как можно короче, поскольку способ достижения этого блаженного состояния явствует из всего вышесказанного.

Ценность бесстрастия для духовной жизни очень велика. Человек, который приобрел бесстрастие, тем самым приблизился к Богу и соединился с Ним. С другой стороны, само его общение с Богом является свидетельством его бесстрастия. Согласно учению отцов, бесстрастие есть «здравие душам» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.296). Если страсти являются болезнью души, то бесстрастие – это ее здоровое состояние. Бесстрастие есть «воскресение души прежде воскресения тела» (Леств.29:4). Бесстрастен тот, «кто тело сделал нетленным, ум возвысил превыше всякой твари, все же чувства покорил уму, а душу свою представил лицу Господню» (Леств. 29:3). Бесстрастие есть вход в землю обетованную (Преп. Илия Екдик. Добр. Т.3. С.433). «Приблизившийся к пределам бесстрастия правые о Боге и естествах вещей творит умозрения и, от красоты тварей, соразмерно со своей чистотою, востекая к Творцу, приемлет светолития Духа» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.107). Иными словами, бесстрастие имеет великую ценность и превозносится святыми отцами как освобождение ума. Если страсти порабащают и пленяют ум, то бесстрастие освобождает его, препровождая к ведению сущего и Бога. «Бесстрастие подвигает ум к познанию сущего» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.224). Следовательно, это «путь к ведению» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.222). Благодаря этому ведению человек приобретает великий дар рассуждения. Человек, пребывающий во благодати, может отличить хорошее от дурного, тварные энергии от нетварных, сатанинские от Божиих. «Бесстрастие рождает рассудительность» (Добр. Т.3 С.181).

Наши современники много говорят об общей собственности и нестяжании. Однако ошибка большинства из них заключается в том, что они ограничивают нестяжание материальными

благами, забывая о том, что существует и нечто большее. Человеческий ум, освободившись от всего тварного и от порабощения тварными предметами, восходит к Богу, и тогда он испытывает подлинное нестяжание. Это подлинное нестяжание духа доступно бесстрастному человеку: «Не-стяжательность духовная есть совершенное бесстрастие, при коем ум удаляется от всего здешнего» (Преп. Фалассий Добр. Т.3. С.302).

Однако необходимо определить, **что такое бесстрастие**. Еще в античности философы-стоики понимали под бесстрастием умерщвление страстной части души. Мы уже отметили, что страстная часть души состоит из раздражительной и вожделевательной сил. Согласно древнему толкованию, человек становится бесстрастным, умертвив эти силы. Однако отцы, говоря о бесстрастии, имеют в виду не умерщвление страстной части души, но ее преображение. Если душевные силы падшего человека находятся в противоестественном состоянии, то бесстрастие, то есть освобождение от страстей, возвращает душу к естественному состоянию.

Согласно учению святых отцов, «бесстрастие есть неподвижность души на худое», чего, конечно, невозможно достичь без милости Божией (Добр. Т.3 С.292). По словам преподобного Максима, «бесстрастие есть мирное состояние души, в котором она неудобоподвижна на зло» (там же, с.167). Таким образом, бесстрастие есть способность пребывать бесстрастным при помышлениях о вещах (Св. Максим Исповедник Добр. Т.3. С.202). Это значит, что душа свободна от помыслов, вызываемых чувствами, и от самих вещей. Как в древности «огонь обнимал купину, но не опалял», так и бесстрастный человек: хотя бы он носил «тело очень тяжелое и горячее», «жар тела не беспокоит и не сквернит в нем ни плоти, ни ума», поскольку в таком случае «глас Господень пресекает пламень (Пс.28:7) естества» (Преп. Иоанн Карпафский. Добр. Т.3. С.77). Таким образом, ум бесстрастного человека полностью свободен: его не беспокоит ничто земное, даже и жар тела. Конечно, эта свобода ума от всех движений плоти и

помышлений о вещах непостижима для людей, испытывающих не состояние бесстрастия, а действие страстей. Однако для людей Божиих то, что мир называет естественным, является противоестественным, а так называемое вышеестественное переживается ими как естественное. Преподобный Симеон Новый Богослов, отвечая на обвинения тех, кто утверждал, будто человеку невозможно испытать эти вышеестественные состояния и освободиться от влияния плоти, писал, что тот, кто сам не является бесстрастным, не только не знает, что такое бесстрастие, «но и поверить не может, что такое существует на земле» (SC. Vol.51. P.66, пг'). И это в каком-то смысле естественно, поскольку каждый, «исходя из своего состояния, судит и поступки ближнего, добродетельны ли они или порочны» (там же). Каждый выносит суждение согласно образу и содержанию собственной жизни. В любом случае для опытного человека ясно, что отличительной чертой бесстрастного является способность «все переносить без смущения и страха», поскольку он получил от Бога силу «мочь все» (Св. Петр Дамаскин. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ.63).

Все сказанное необходимо нам для того, чтобы обратить внимание на ту истину, что бесстрастие есть вполне естественное состояние, то есть преображение страстной части души и ее возвращение к естественной жизни. Этот вопрос в XIV веке стал предметом большого спора между святителем Григорием Паламой и философом Варлаамом. Варлаам, порицая тот вид молитвы, который применялся и применяется исихастами, утверждал, что бесстрастие есть умерщвление страстного начала. Этой точке зрения противостоял святитель Григорий Палама, который, зная предмет спора на собственном опыте, был выразителем и общецерковного опыта. «Но мы научены, о философ, что бесстрастие – это нечто иное, не умерщвление страстной силы души, а ее изменение от худшего к лучшему и привычное действие в отношении божественного, когда она совершенно отвращается от дурного и обращается к добру» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.178). Бесстрастен тот, для кого «так же привычны добродетели, как для страстных – недобрые наслаждения». Страстные люди подчиняют

разумную часть души страстной, бесстрастный же подчиняет страстную силу души, то есть волю и желание, «познающей, рассуждающей и разумной способности» (там же). С помощью разумной силы он через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную часть души «возделает подобающие добродетели, с помощью воздержательной силы усвоив себе любовь, а с помощью раздражительной приобретая терпение» (там же, с.179). Итак, бесстрастие – это преобразование страстной силы души, ее подчинение уму, имеющему по природе господственное положение, и движение «с помощью непрестанной памяти Божией к Богу». В таком состоянии страстная часть души приобретает божественное расположение и высшее состояние – «любовь к Богу» (там же). Таким образом, ясно, что страстное начало не умерщвляется, но приобретает жизнь и великую силу. В другом месте святитель Григорий учит, что распять *плоть со страстями и похотями* (Гал.5:24) значит не убить все действия и всякую силу души, то есть покончить с собой, но «воздерживаться от пакостных желаний и действий», и, навсегда отвернувшись от них, стать таким образом мужами духовных желаний (см.: Дан. 9:23; 10:11), и всегда мужественно идти вперед, подобно Лоту, покинувшему Содом. Можно сделать вывод, что, по мнению Григория Паламы, «бесстрастные не умерщвляют страстную силу души, но она в них жива и действует во благо» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.183).

Таким образом, бесстрастие связано с любовью и является жизнью, движением. По словам преподобного Иоанна Синайского, «как свет, огонь и пламень соединяются в одном действии», так должно рассуждать и о любви, бесстрастии и сыноположении. «Любовь, бесстрастие и сыноположение различаются между собою одними только названиями» (Леств.30:9). Бесстрастие, теснейшим образом связанное с любовью и сыно-положением, есть жизнь и общение с Богом.

Разумеется, говоря о бесстрастии, мы не имеем в виду, что диавол больше не нападает на человека. Враг нашей жизни продолжает беспокоить и бесстрастного человека (он искушал даже Самого Господа в пустыне, предложив Ему три известных

искушения), но бесстрастие есть то, чтобы, «когда они (бесы) борют нас, пребывать не боримыми» (Св. Диадокх Фотикийский. Добр. Т.3. С.71).

Существует много **этапов** или **степеней** бесстрастия, которые мы сейчас перечислим, взяв за основу учение святых отцов.

Преподобный Максим называет четыре степени бесстрастия. Первое бесстрастие наблюдается в новоначальных и состоит в «воздержании от действенных страстей». На этой ступени человек не совершает страстных поступков. Второе бесстрастие, свойственное людям добродетельным, – это совершенное избавление мысли от страстных помыслов. Третье бесстрастие, состоящее в совершенной неподвижности вожделевательной силы к страстям, наблюдается у людей обоженных, и четвертое, представляющее собою совершенное очищение даже и простого воображения, присуще совершенным (PG. T.90 Col.1281). Отсюда ясно, что уровень бесстрастия соответствует степени очищения человека.

Преподобный Симеон Новый Богослов выделяет два вида бесстрастия: бесстрастие души и бесстрастие тела. «Одно есть бесстрастие души, и другое – бесстрастие тела: ибо первое освящает и тело собственным сиянием и светолитиями Духа, второе же само по себе не может принести стяжавшему его никакой пользы» (SC. Vol.51. P.66, пот'). Хотя бы человек и прошел все относящееся к деятельной жизни, ему не следует надеяться на то, что он уже достиг бесстрастия (Преп. Феогност Добр. Т.3. С.384).

Преподобный Иоанн Лествичник, следуя церковному преданию, пишет, что «между бесстрастными один бывает бесстрастнее другого». Один «сильно ненавидит зло, а другой ненасытно обогащается добродетелями» (Леств.29:6). Отсюда опять-таки можно видеть, что бесстрастие – это не только избавление от страстей, но и приобретение добродетелей, которые являются плодом Всесвятого Духа.

Никита Стифат выделяет два вида бесстрастия. В ревностных бесстрастие проявляется двояким образом. Первое бесстрастие «приходит по достижении конца деятельной

философии», то есть после законного подвижничества, когда в человеке умирают страсти, «останавливаются в бездействии стремления плоти и начинают по естеству своему действовать силы души». Второе, совершеннейшее, бесстрастие приходит «с начатками естественного созерцания». В этом совершенном бесстрастии «ум их, по убезмолвлении помыслов, возводится в мирное устроение и делается зрительнейшим и презрительнейшим: зрительнейшим – в вещах божественных, в узрениях лучшего, в раскрытиях тайн Божиих; презрительнейшим – в вещах человеческих, кои издали еще идут и имеют случиться» (Добр. Т.5. С.106–107).

Святые отцы вообще советуют нам быть очень внимательными к страстям, поскольку человек может и не возмущаться страстями при отсутствии их предметов, «но едва появятся предметы, страсти тотчас начинают влещи ум». Таково частичное бесстрастие (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.221). В бесстрастии есть свои степени, поэтому подвижающемуся ради его приобретения никогда не следует останавливаться, но нужно подвизаться постоянно. Ведь совершенство не имеет предела. Вообще необходимо подчеркнуть, что одно дело – отпущение грехов и другое – бесстрастие. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Прощение грехов многие скоро получили, но бесстрастия никто скоро не приобрел; ибо для приобретения его нужно долгое время, великое усердие, многий труд любви и помощь Божия» (Леств.26:242). Вот почему, как мы уже отметили в другом параграфе, для человека недостаточно одной исповеди, но требуется и исцеление души, то есть приобретение частичного или даже совершенного бесстрастия.

Из сказанного вполне ясно, что существуют определенные признаки, по которым **подлинное** бесстрастие можно **отличить** от **ложного**. Преподобный Иоанн Лествичник, который был знатоком внутренней жизни души и обладал даром рассуждения, пишет, что «бесы и страсти отходят от души иногда на некоторое время, а иногда и навсегда; но не многие знают, по каким причинам они нас оставляют». Во-первых, страсти уничтожаются божественным огнем. Божественная

благодать, как огонь, сжигает страсти и очищает душу. Вторых, «бесы отступают и сами собою, чтобы ввести нас в беспечность» и потом, внезапно напав на душу, расхитить ее. Третьих, бесы отступают, когда душа, привыкнув к страстям, «уже сама себе наветует и противоборствует», то есть становится своим собственным врагом и злоумышленником. С нею происходит то же, что и с младенцами, «которые, когда не дают им сосцов матерних, по долговременной привычке своей сосут пальцы». И, наконец, существует иное бесстрастие, «которое бывает в душе от многой простоты и похвального незлобия» (Леств.26:61–66).

Кроме того, разница между подлинным и ложным бесстрастием явствует из нашего отношения к окружающим. Бесстрастие должно сочетаться с любовью, и поэтому наше отношение к собратиям обычно обличает истинный или ложный характер бесстрастия. «Тот еще не имеет бесстрастия, кто в случае искушения не может оставить без внимания погрешность друга». Ведь находящиеся в душе страсти, «возбуждаясь, ослепляют ум и не дают усмотреть лучи истины и различить доброе от худого» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.226). Крайнее и совершенное бесстрастие «бывает лишь в достигших совершенной любви и непрестанным созерцанием держимых выше всего чувственного и взошедших на верх смирения» (Преп. Феопуст. Добр. Т.3. С.385). «Приблизившийся к пределам бесстрастия» имеет правильное представление о всех людях и «о всех всегда думает он хорошо, всех видит святыми и непорочными и правое о вещах божеских и человеческих произносит суждение». Ум человека освобождается от всего тварного, «весь предается мысленным благам Божиим в едином духе и, зря Божескую красоту, любит боголепно пребывать мысленно в божественных местах блаженной славы Божией, в неизреченном молчании и радовании, и, изменившись всеми чувствами, как ангел, в вещественном теле невещественно общается с людьми» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.107). Даже если бесстрастный говорит о грехе брата, он делает это по двум причинам: «или чтоб его исправить, или чтоб принести пользу другому». Если же

кто-либо говорит о грехе брата, «осуждая или оклеветывая» его, то такой «не избежит посрамления от Бога, но непременно впадет или в то же, или в другое прегрешение и, быв обличен и укорен другими, посрамится» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.208).

Совершенное бесстрастие – это когда человек остается невозмутимым как при виде предмета, так и при воспоминании о нем. «...Хотя долговременная добродетель умерщвляет страсти, но если понебрежешь о ней, то они опять возбудятся» (Добр. Т.3. С.221). Поэтому стяжавшим бесстрастие «должно почитать не того, кто иногда осаждаем бывает страстями, а иногда мирен и покоен бывает от них, но того, кто непрестанно наслаждается бесстрастием и, когда присущи причины страстей, недвижимым от них пребывает» (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.383).

Еще один признак совершенного бесстрастия в человеке заключается в том, что «никогда во время молитвы не осаждает ума» его никакое помышление мирское (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.175).

Преподобный Иоанн Синайский говорит, что многие из гордых, считавших, что они достигли бесстрастия, лишь «при исходе из сего мира усматривают свое убожество» (Леств.23:36).

Это различие между истинным и ложным бесстрастием заставляет нас перейти к рассмотрению **истинных** признаков настоящего бесстрастия.

«Бесстрастию свойственно истинное рассуждение» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3. С.293).

Выше мы отметили, что истинное бесстрастие отличается от ложного присутствием любви. Теперь нам хотелось бы подробнее пояснить смысл этого утверждения. По словам преподобного Максима, «совершенный в любви и достигший верха бесстрастия не знает разности между своим и чужим, «или своею и чужою, или между верным и неверным, или между рабом и свободным, или даже между мужеским полом и женским». Такой человек, «взирая на одно естество человеческое, на всех равно смотрит и ко всем равно

расположен бывает» (Добр. Т.3. С.182–183). Кроме того, преподобный Максим говорит, что «как Бог, по естеству благий и бесстрастный, хотя всех равно любит... но добродетельного прославляет, как родственного Ему и нравом, а порочного милует по благодати Своей и, наказуя в веке сем, обращает его», так и человек бесстрастный – он «любит равно всех человеков: добродетельного – по естеству и за благое расположение воли, а порочного – как по естеству, так еще из сострадания» (Добр. Т.3. С.166). Точно так же бесстрастным является тот, кто, помимо всего прочего, не злопамятствует на причинившего ему вред или злословившего его (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.219). Бесстрастный любит всех людей, не различая «неподобного от преподобного» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.124). Кроме того, бесстрастный очень беспокоится и много молится о своем ближнем. «Не говори, что бесстрастный не может скорбеть, ибо если не о себе, то о ближнем должен он сие делать» (Св. Марк Подвижник. Добр. Т.1. С.550).

Кроме того, тот, кто обладает бесстрастием и стремится к Богу, «считает потерянным всякий день, в который его никто не укорял» (Леств.4:124). Таким образом, его не только не беспокоят бесчестие и оскорбления от людей, но беспокоит отсутствие укоров. Из этого явствует чистота сердца от страстей, в том числе и тайных.

Вообще бесстрастный человек исполнен даров Всесвятого Духа, то есть является плодоносным деревом, приносящим прекрасные плоды Духа Святого – добродетели. Святые отцы, перечисляя добродетели, рассматривают их не как «отвлеченные дела некоего нравственного императива», но в онтологическом смысле. Это значит, что добродетели не являются просто добрыми делами и отвлеченными ценностями, но представляют собою личность, не будучи, конечно, воипостасными в смысле самостоятельного существования. Любовь есть общение с подлинной Любовью, то есть Христом. Мир душевный – это не отвлеченная ценность, но Сам Христос. То же самое относится к справедливости и так далее. Поскольку бесстрастный человек пребывает в общении со Христом, то естественно, что Христовы добродетели становятся и его

собственными. Мы не собираемся рассуждать здесь о добродетелях. Отметим лишь, что, как страсти бывают душевными и телесными, точно так же существуют душевные и телесные добродетели. Как страсти имеют этапы и степени развития, так и у добродетелей есть свои этапы и степени. Как среди страстей выделяются матери и дочери, так и из добродетелей одни являются матерями, а другие дочерьми. Однако нам представляется, что их не следует перечислять здесь. Мы отсылаем читателя к святоотеческим сочинениям. О душевных и телесных добродетелях можно прочесть у преподобного Иоанна Дамаскина (Добр. Т.2. С.369–370), а о том, какие добродетели соответствуют людям, находящимся в трех духовных возрастах, – новоначальным, средним и совершенным – у преподобного Иоанна Синайского (Леств.26:16–18).

Во всяком случае, «когда не станет возмущать тебя никакая страсть, божественное же желание будет возрастать внутри тебя, в сердце твоём; когда при том не станешь ты бояться (смерти, почитая ее сном... тогда стяжешь ты, как должно, залог спасения и Царствие Небесное будешь носить внутри себя, радуясь радостью неизреченною» (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.380).

Человек не получает дар бесстрастия случайно и как придется. Для этого требуется постоянное усердие и великое подвижничество. Поэтому сейчас нам надлежит посмотреть, как достигается бесстрастие. Конечно, из того, что было сказано в предыдущем параграфе в связи с лечением страстей, явствует и путь приобретения бесстрастия. Здесь нам хотелось бы в сжатом виде перечислить те способы, которыми достигается земля обетованная, то есть земля бесстрастия. И, поскольку необходима краткость, ограничимся приведением святоотеческих высказываний.

«От послушания рождается смирение, от смирения же бесстрастие» (Леств.4:71). Бесстрастие доставляется смирением, которое рождается от послушания. Если человек пойдет другим путем, то не сможет найти желаемого (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.383). Бесстрастия нельзя стяжать без

любви (Добр. Т.3. С.386). Любовь имеет свои степени, а добродетели переходят одна в другую, так как духовная жизнь представляет собою некое органическое единство, и поэтому переживание любви приносит бесстрашие, а бесстрашие теснейшим образом связано с любовью. «Любовь и бесстрашие сохраняют ум бесстрастным и к вещам, и к помышлениям о них» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.202). Бесстрашие – награда за воздержание (Добр. Т.3. С.181). Возрастанию бесстрастия очень помогают пост, бдение и молитва: «благоразумное пощение, принявшее в спутники себе бдение с богомыслием и молитвою, скоро делателя своего приводит к пределам бесстрастия, когда у него при сем и душа в преизбытке смирения будет обливаема слезами и воспламеняема любовью к Богу» (Добр. Т.3. С.181). Кроме того, «строгий и правильный образ жизни» в сочетании с любовью очень быстро «приводит монаха в пристанище бесстрастия» (Авва Евагрий. Γερωντικός. Σ.34, στ'). «Трудясь с терпением во всестороннем воздержании и непрестанной молитве и храня с самопрезрением и крайним смирением деятельные навыки и порядки», человек принимает после сего во время благоприятное и благодать бесстрастия (Преп. Феогност. Добр. Т.3. С.385). Преподобный Иоанн Синайский говорит, что «приобретенное в безмолвии бесстрашие тела, при частом сближении с миром, не пребывает непоколебимо; от послушания же происходящее – везде искусно и незыблемо» (Леств.15:36). Чистота, происходящая от делания заповедей Божиих, рождает бесстрашие (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.227). Отсюда ясно, сколь велика ценность соблюдения заповедей Божиих. «Соблюдение заповедей рождает бесстрашие» (Преп. Фалассий. Добр. Т.3 С.298).

Однако «без веры, одним телесным деланием» человек не может войти в покой и совершенство бесстрастия (Св. Никита Стифат. Добр Т.5 С.155). Кроме того, преподобный Феогност ясно говорит, что, достигнув деятельной добродетели, человек не может войти в пристанище бесстрастия, если в то же время ум его «не будут обымать духовные созерцания просветительного ведения и познания сущего» (Добр. Т.3.

С.389). Это место является очень важным. Ведь и сегодня существуют люди, которые утверждают, что бесстрастия можно достичь деятельной добродетелью. Преподобный Феогност не соглашается с этим. Деятельной добродетели непременно должны сопутствовать и духовное созерцание, покаяние и молитва, главным образом так называемая умная молитва.

Существенную помощь в приобретении бесстрастия может оказать плач по Боге. По словам преподобного Иоанна Синайского, «плач есть укоренившаяся от навыка скорбь души... Плач бывает у многих предтечею блаженного бесстрастия, предукрасив, предочистив душу и потребив вещество» (Леств.7:52–53). Вот почему плач является образом жизни. Он очищает душу и ум, делая его способным принять божественные утешения. Такой плач сочетается с покаянием, подлинное же покаяние есть ненависть к самому себе. Господь говорил о ненависти к своей душе, которая необходима, чтобы последовать за Христом и достичь Царствия Небесного. «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин.12, 25). «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери... а притом и самой жизни (ψυλήν) своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк.14:26). Святитель Григорий Палама пишет, что «живущие в миру должны принуждать себя делать мирские дела по Божиим заповедям». Это принуждение, «укоренившись со временем в привычку, производит устойчивую склонность к исполнению заповедей и превращает эту склонность в постоянное свойство», которое, в свою очередь, «дарит душе прочную ненависть к дурным свойствам и состояниям, а такая ненависть к злу приносит плод бесстрастия» (Свт. Григорий Палама. Триады... С.179). Таким образом, ненависть ко злу и нашему извращенному существу становится источником бесстрастия. Когда же человек приобретет бесстрастие, тогда «грех не будет уже обладать им, пребывающим в свободе и под законом Духа» (Св. Никита Стифат. Добр. Т.5. С.156).

Когда мы замечаем у людей, весьма опытных в духовной жизни, небольшие прегрешения и легкие страсти, нам не следует искушаться, поскольку Бог по Своему

домостроительству иногда «оставляет в духовных людях некоторые легчайшие страсти для того, чтобы они... много себя укоряли и тем приобрели некрадмое богатство смиренномудрия» (Леств.26:71).

Таково великое сокровище бесстрастия. Оно связано со всеми добродетелями и духовной жизнью. Поэтому нам следует **молиться** о приобретении блаженного бесстрастия. «Страстные! – призывает преподобный Иоанн Синайский. – Будем прилежно и неотступно молиться Господу; ибо все бесстрастные из страстного состояния достигли бесстрастия» (Леств.28:27). Разумеется, этого бесстрастия не следует требовать с гордостью и эгоистическим чувством, желая получить великий и вышеестественный дар. Ведь может статься, что человек, ищущий такого дара, как бесстрастие, получит его от диавола. Страсть и диавол ненадолго удаляются от такого человека, чтобы прельстить его тщеславием. Поэтому преподобный Феогност требует: «...бесстрастия не ищи, как недостойный такого дара, но проси притрудно спасения, и с ним получишь и бесстрастие» (Добр. Т.3. С.385–386).

Несмотря на нашу молитву и подвижничество, сколь бы упорным оно ни было, Бог может нам попустить не избавиться от какой-либо страсти и таким образом не вкусить частичного или полного бесстрастия. Такое случается из-за того, что мы или просили Бога преждевременно, недостойно либо с тщеславием, или же могли возгордиться, либо впасть в небрежение, получив просимое. Итак, «да не скорбим, когда в прошениях наших ко Господу до времени не бываем услышаны». Господь мог бы сделать нас бесстрастными «в одно мгновение», но Он, как мы сказали, все устраивает к лучшему для нас (Леств.26:59). Кроме того, из истории Церкви известны случаи, когда люди, удостоившиеся бесстрастия, просили Бога отнять у них этот дар, чтобы получить возможность бороться против супостата. Святой Ефрем, победив по благодати Христовой все телесные и душевные страсти, «просил, чтобы отнялась у него благодать бесстрастия», не желая остаться в стороне от брани с врагом и быть таким образом осужденным (Преп. Петр Дамаскин. Φιλοκαλία Т.Г'. Σ.66).

Частичное или полное бесстрашие свидетельствует об исцелении души. Душа выздоравливает, воскресает от своего омертвения. Она обретает здоровье. «Блаженное бесстрашие восставляет убогий ум от земли на небо и воздвигает сего нищего от гноища страстей (1Цар.2:8); всехвальная же любовь посаждает его с князи, с ангелами святыми, с князи людей Господних (Пс.112:8)» (Леств.29:14).

Безмолвие как метод лечения

Одним из основных методов лечения души является безмолвие в полном смысле этого слова. Полагаю, что это достаточно ясно из всего сказанного выше. Современный человек – если иметь в виду разные стороны его жизни, главным образом, его внутреннее состояние – нуждается в лечении, и именно оттого, что он чрезмерно устал. Вот почему одной из наиболее важных истин, которые Православие может сообщить современному усталому, отчаявшемуся и запутавшемуся в противоречиях миру, является истина о безмолвии. Убежден, что значение православного предания в этом отношении очень велико. Поэтому в данной главе я постараюсь подробно рассмотреть значение безмолвия и исихазма для исцеления души, ума, сердца и разума. Нам представляется, что безмолвие и исихазм принадлежат к числу самых основных лекарств, помогающих достижению внутреннего здоровья. И поскольку такие проблемы, как депрессия, тревога, неуверенность, психологические, душевные и телесные страдания, вызваны именно отсутствием безмолвия, мы попытаемся рассмотреть их причину, то есть антиисихазм. Пустынный ветер антиисихазма, чье дыхание иссушает все кругом, господствует повсюду и является главной причиной нестроения. Итак, мы рассмотрим безмолвие как метод лечения души и антиисихазм как причину душевных и телесных недугов.

1. Безмолвие

Прежде чем дать определение безмолвия, посмотрим, сколь велико его значение для исцеления души.

Святые отцы, познавшие православное предание во всей его полноте, подчеркивают великую важность православного безмолвия. Святитель Григорий Богослов, которому Церковь неслучайно дала такое прозвание, считает безмолвие необходимым для достижения общения с Богом. Таким образом, «для невозмущаемого собеседования с Богом нужно погрузиться в безмолвие и хотя несколько возвести свой ум от непостоянного» (Свт. Григорий Богослов. Т.1. С.376). Безмолвствуя, человек очищает свои чувства и сердце и таким образом познает Бога; ведение же Бога способствует спасению человека.

Ту же линию развивает и преподобный Фалассий, которому принадлежит следующее замечание: «Безмолвное уединение и молитва суть самые могущественные орудия добродетели; ибо они, очищая ум, делают его зрительным» (Добр. Т.3. С.294). Благодаря безмолвию ум очищается и приобретает способность воспринять созерцание Бога. Как мы знаем из святоотеческого учения, существует различие между умом и разумом. Ум, скрытый страстями, перестает быть зрителем таинств Божиих (умирает); избавившись же от страстей, он становится прозорливым и видит Бога как свет, и это есть жизнь человека. Как мы уже сказали, такое очищение ума достигается с помощью безмолвия.

Тем, кто занимается изучением святоотеческих трудов или пытается познать это безмолвие на собственном опыте, известно, что оно бывает телесным и душевным. Телесное безмолвие является внешним, душевное же – внутренним. Телесное безмолвие обычно заключается в выборе уединенного места и в стремлении человека, насколько возможно, оградить чувства и, следовательно, душу от внешних образов и явлений. Духовное же безмолвие состоит в приобретении умом способности и силы не принимать никакой искушающей

прелести. В этом состоянии ум человека, подчиненный трезвению и умилению, бывает обращен на сердце. Ум (энергия) собирается в сердечном месте (своей сущности), соединяется с ним и таким образом приобретает большее или меньшее ведение Бога.

Телесное безмолвие – это обуздание тела. «Начало безмолвия – упразднение от всего» (Свт. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.204), когда человек не заботится ни о каком деле. Результат такого «упразднения» – «просветительная сила и созерцание, а конец – исступление или восторжение ума к Богу» (там же). Преподобный Иоанн Лествичник, имея в виду это внешнее, телесное, безмолвие, пишет: «Возлюбивший безмолвие затворил уста свои» (Леств.11:10).

Впрочем, о священном духе безмолвия пишут не только так называемые трезвенные (νηπτικοί), но и так называемые общительные (κοινωνικοί) отцы. Я говорю «так называемые», поскольку в православном предании не существует диалектического противоречия между созерцанием и деланием, равно как и между трезвенными и общительными отцами. Трезвенные отцы являются в высшей степени общительными, а общительные – в высшей степени трезвенными.

Рассуждая о священном безмолвии, я хотел бы привести в пример святителя Василия Великого. В письме своему другу, святителю Григорию, он пишет о безмолвии как о начале очищения души, а также и о телесном безмолвии, то есть обуздании языка, зрения, слуха и речи. Характерны его слова: «Итак, безмолвие есть начало очищения души, ибо ни язык не говорит о делах человеческих, ни глаза его не созерцают красоту и соразмерность тел, ни слух не ослабляет собранности души, слушая музыку, сложенную ради удовольствия, либо речи остряков и смешливых людей. Ибо этим обычно нарушается собранность души».

Здесь описано священное состояние безмолвия, которое святой отец в то время вкушал в пустыне, желая в этом «университете пустыни» приобрести ведение Бога, после того как пребыванием в человеческих школах он приобрел человеческое знание. Далее следуют знаменитые слова,

которые свидетельствуют о том, что этот святой отец, светильник Кесарии, обладал прекрасным знанием безмолвного жития: «Ибо ум, не рассеивающийся на внешние предметы и не расточающийся посредством чувств на мир, обращается на себя, а через себя восходит к мысли о Боге. Озаряемый и просвещаемый тою красотой, он забывает и о самом естестве и, не отвлекая душу ни к заботе о пище, ни к попечению об одежде, но, упразднившись от земных попечений, отдает все свое усердие приобретению вечных благ» (М. Βασιλείου ἑρμ. ЕПЕ. Т. Α. Σ.64). Ум, обратившись на себя и восходя к Богу, озаряется нетварным светом божества.

Телесное безмолвие помогает человеку достичь и внутреннего, душевного, так называемого умного безмолвия. Из святоотеческого учения ясно, что телесное безмолвие, не будучи совершенно необходимым, все же очень важно для жизни в Боге. «Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных» (Леств.27:2). Телесное безмолвие есть особое состояние тела и чувств. В других местах преподобный Иоанн Лествичник также говорит об этом безмолвии, имея в виду прежде всего «места безмолвнейшие» (Леств.21:1).

Конечно, пустыня и вообще телесное безмолвие помогают человеку, как мы сказали выше, достичь внутреннего, умного безмолвия. Отцы видят сущность безмолвия «не в затворе и не в физическом удалении в пустыню, а в том, чтобы непрестанно пребывать в Боге» (Старец Силуан. С.129). Хотя значение пустыни и велико, поскольку она помогает оградить себя от образов и представлений, связанных с окружающим миром, однако его не следует абсолютизировать. В этом отношении характерны слова Никиты Стифата. Ссылаясь на то, что добродетель не ограничивается каким-либо определенным местом, а цель человека состоит в «восстановлении сил души» и «сочетании воедино главнейших добродетелей для свойственного по естеству действия», он говорит, что «это не сонне приходит в нас... а прирождено нам от сотворения», и приходит к такому выводу: «Пустыня излишня, когда мы и без нее входим в Царствие – чрез покаяние и всякое хранение

заповедей» (Добр. Т.5. С.101). Очень характерно, что преподобный Никита, выражая недоумение по поводу мнения многих, что «невозможно навыкнуть добродетели без ухода вдаль и убежания в пустыню», пишет: «Я удивлялся, как вздумалось им неопределимое определять местом» (там же).

Во всяком случае, пустыня и вообще телесное безмолвие помогают обрести умное безмолвие, священную сущность которого мы сейчас постараемся описать.

Преподобный Иоанн Лествичник пишет со свойственной его замечательному труду краткостью и глубокомысленностью, что *безмолвие души* есть «благочиние помыслов». Безмолвник, бдительно стоящий на страже врат сердца, испытывает помыслы и убивает либо изгоняет их. «Безмолвие же души есть благочиние помыслов и неокрадываемая мысль. Любитель безмолвия имеет мужественный некий и строгий помысл, который недремленно стоит в дверях сердца и приходящие помыслы убивает или отражает» (Леств.27:2–3).

Преподобный Симеон Новый Богослов, описывая священный дух умного безмолвия, пишет: «Безмолвие есть лишенное беспокойства состояние ума, тишина свободной и радостной души, несмущаемое и необуреваемое основание сердца, созерцание света, познание тайн Божиих, слово премудрости, бездна помышлений Божиих, восхищение ума, чистая беседа с Богом, неусыпающее око, умная молитва, соединение и связь с Богом и, наконец, обожение и нетрудный покой в великих трудах подвижнических» (SC. Vol.51. P.115).

Другие отцы также говорят об этом священном состоянии души, ибо жизнь во Христе является общим опытом всех святых. По словам преподобного Григория Синаита, «безмолвие есть отложение помышлений, кои не от Духа и не суть божественнейши, чтоб внимая им, как добрым, не потерять большего» (Добр. Т.5. С.233).

Это отложение помышлений является частью усилий человека, направленных на очищение разумной части своей души. Подвижник духовной жизни подвизается, чтобы изгнать помыслы, посеянные лукавым с единственной целью уничтожить внутреннее единство душевных сил и заразить

болезнью человеческое сердце. Православие, несомненно, является медицинской наукой. Читая труды святых отцов, в которых затрагиваются интересующие нас вопросы, можно ясно видеть, что для христианина, занятого исцелением недугующей души, первым и главным из приемов лечения является хранение ума, отвержение помыслов и старание убить их прежде, чем они успеют войти в двери сердца.

«В чем состоит безмолвие, как не в том, чтобы удерживать сердце свое от того, чтобы давать (другим вещи и самому) принимать (от них), от человекоугодия и прочих подобных действий? Когда Господь обличил книжника через притчу о впадшем в руки разбойников и притом спросил его, кто был ближний его, книжник отвечал: *Сотворивый милость с ним* (Лк.10:7); и еще сказал Господь в Писании: *Милости хочу, а не жертвы* (Мф.12:7). Если и ты веришь, что милость более жертвы, то к милости приклони твое сердце. Безмолвие дает человеку повод к высокоумию, прежде нежели он приобретет самого себя, то есть будет непорочен. Тогда (только) имеет место (истинное) безмолвие, когда человек понес уже крест. Посему, если будешь сострадать (ближним), получишь помощь; если же удержишь себя (от сострадания), желая взойти в то, что выше твоей меры, то знай, что потеряешь и то, что имеешь. Итак, не оставайся ни внутри, ни во вне, но держись середины, разумеая, что есть воля Божия, яко дние лукави суть (Еф.5:16)» (Вопросы преподобного Дорофея и ответы, данные на них святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком // Авва Дорофей. С.254).

То, что безмолвие – это главным образом и прежде всего хранение ума и помыслов, явствует и из заповеди, которую дает преподобный Фалассий: «Заклучи чувства посредством безмолвного уединения и подвергай строгому суду помыслы, восстающие в сердце» (Добр. Т.3. С.291).

Главным же поборником безмолвия является святитель Григорий Палама, о чем у нас будет случай сказать несколько ниже. Именно он, с помощью благодати Божией, вел борьбу за утверждение этого пути очищения сердца и помыслов, служащего неперменным условием познания Бога и общения с

Ним. В слове на Введение Богородицы во храм он говорит о безмолвной жизни. Характерно, что афонский святой, исходя из собственного опыта, представляет Пресвятую Богородицу образом умной молитвы, поскольку Она, войдя во святая святых, посредством безмолвия достигла общения с Троицей Богом. Он пишет, что мы не можем достичь Бога и прийти к общению с Ним, если не очистимся, не оставим чувства и чувственное, не возвысимся над помыслами, рассуждениями, человеческим ведением и всем мышлением. Именно это и сделала Дева. Желая обрести такое общение с Богом, она «обрела руководителя в священном безмолвии (ησυχίαν); в безмолвии, которое есть постоянство ума и порядка, забвение дольних вещей, введение в высшие тайны, обращение помыслов на лучшее; оно есть истинное делание, путь к истинному созерцанию или богозрению; сказать же более подобающе: оно единственное является показателем того, что душа истинно здорова». Далее святитель пишет, что добродетели суть лекарства для душевных недугов и страстей, но созерцание «является плодом здоровой души, будучи как бы некоей целью и боготворящим образом». Иными словами, душа исцеляется при помощи добродетелей, но, исцелившись, соединяется с Богом в созерцании, к которому приводит безмолвный образ жизни. «Человек обоготворяется посредством его (созерцания), происходящего не от наук или основанной на догадках аналогии с видимыми вещами, но от безмолвного жития» (Свт. Григорий Палама. Беседы. Т. III. С. 123, 128–129).

Благодаря православному безмолвию и образу жизни мы выздоравливаем, «освобождаемся от дольного и приближаемся к Богу». Постоянными молениями и молитвами «мы как-то прикасаемся к неприкосновенному и блаженному оному естеству. И таким образом очистившие сердце путем священного безмолвия, когда с ними неизреченно срастворился свет, превышающий чувство и ум, созерцают в себе, как в зеркале, Бога» (там же).

Основной отличительной чертой этого слова афонского святого служит то, что благодаря православному образу жизни,

то есть, по существу, пути умного безмолвия, мы очищаем свое сердце и ум И таким образом соединяемся с Богом. Таков единственный путь, приводящий к приближению и общению с Богом.

В своих трудах святые отцы называют это состояние души еще и субботствованием. Человеческий ум, достигший очищения на пути священного безмолвия, субботствует, покоится в Боге. Святитель Григорий Палама, говоря о божественном упокоении, упокоении Бога, Который *почил от всех дел Своих* (Быт.2:2), и упокоении Христа, когда душа Его вместе с божеством сошла во ад, а тело, также с божеством, пребывало во гробе, пишет, что и нам следует стремиться к такому божественному упокоению, то есть собирать свой ум напряжением внимания и непрестанной молитвой. Это божественное упокоение, божественное субботствование и есть умное безмолвие. «Если же ты отвлечешь свой ум от всякого помышления, хотя бы и благого, и всецело обратишь его на себя многотрудным вниманием и непрестанной молитвой, то и сам поистине войдешь в божественное упокоение и достигнешь благословения седьмого дня, видя сам себя и через себя возносясь к боговидению»⁷¹. Характерно, что святитель говорит это, обращаясь к пастве города, где был епископом, – Фессалоники. Это значит, что все люди могут, хотя и в разной степени, приобрести опыт божественного упокоения. Полагаю, что именно это учение оказалось утраченным в наше время.

Из сказанного нами об умном безмолвии ясно, что тот, кто предается ему, называется безмолвником (ησυχαστής). Безмолвник – это человек, который придерживается безмолвного образа жизни, то есть, по существу, следует предписаниям православного предания. Цель последнего в том, чтобы направить человека к Богу и соединить с Ним. Вспомним слова преподобного Иоанна Лествичника: «Безмолвник тот, кто существо бестелесное силится удерживать в пределах телесного дома. Подвиг редкий и удивительный... Безмолвник есть земной образ ангела, который на хартии любви рукописанием тщания освободил молитву свою от лености и нерадения. Безмолвник тот, кто явственно вопиет: »*Готово*

сердце мое, Боже»(Пс.56:8). Безмолвник тот, кто говорит: »Аз сплю, а сердце мое бдит« (Песн.5:2)» (Леств.27:6).

Как было замечено выше, безмолвие – это, безусловно, наиболее удобный путь внутреннего сосредоточения, восхождения души к Богу и общения с Ним. И в высшей степени оно необходимо для достижения общения с Богом. Святитель Григорий Палама, после длинного рассуждения о том, что ум человека (энергия) должен быть обращен на сердце и что именно в сердце, этой «сокровищнице разума и первом плотском разумном органе», «сокровищнице помыслов», заключается благодать Божия, пишет: «Видишь, насколько необходимо упомянутым [безмолвникам] в безмолвии следить за собой, чтобы возвращать ум и заключать его в теле, и более всего во внутреннейшем теле тела, которое мы называем сердцем?»⁷².

Однако необходимо отметить и должным образом подчеркнуть, что безмолвное житие – это не просто человеческое старание вернуть ум в себя и соединить его с сердцем и не технический прием, но состояние, создаваемое Святым Духом. Безмолвное житие проходит по вдохновению и под руководством Всесвятого Духа и выражается в покаянии и плаче. Это не искусственный прием, подобный тем, которые можно найти и в антропоцентрических системах. «Умное безмолвие православного монаха родилось органически из глубокого покаяния и стремления сохранить заповеди Христа. Оно совсем не является искусственным приложением в духовной жизни ареопагитического богословия. Богословские положения «Ареопагитик» не противоречат результатам безмолвия и в этом смысле соприкасаются и совпадают с ними, но мы считаем необходимым указать, как на весьма существенный момент, что отправным моментом и основанием безмолвия является не отвлеченная философия апофатического богословия, а покаяние и борьба с действующим внутри нас «законом греховным» (Рим.7:23)» (Старец Силуан. С.174).

Именно эта **связь умного безмолвия с покаянием** свойственна всем святым отцам. Преподобный Григорий Синаит

пишет, что «без делания и жительства плача невозможно претерпеть вара безмолвия. Плачущий и помышляющий об ужасах, предшествующих смерти и последующих за нею... не может не иметь терпения и смирения, кои суть два основания безмолвия». Без покаяния и этих двух оснований безмолвник «будет всегда совоспитанницею своему нерадению иметь самомнение» (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.203).

Следовательно (и это необходимо подчеркнуть дополнительно), путь безмолвия связан с покаянием, слезами, плачем, умилением. Без этого он будет ложным и, следовательно, бесполезным. Ведь целью безмолвия является очищение сердца и ума, а это немыслимо без слез и плача. Вот почему для подвижника умного безмолвия слезы являются **образом жизни**. Сосредоточение ума в сердце позволяет ему увидеть свое ничтожество, и тогда из очей и самого сердца сразу же начинают струиться слезы покаяния. Чем более возрастает покаяние, тем сильнее очищается человек и тем большее ведение Бога приобретает.

Однако безмолвие теснейшим образом связано и с **соблюдением заповедей Христовых**. Мощным оружием в руках безмолвствующего со смирением служат «воздержание и любовь, внимание и чтение» (Φιλοκαλία. Т.Σ'. Σ.211, ια'). По словам преподобного Григория Синаита, безмолвствующий должен в качестве основания иметь следующие добродетели: «молчание, воздержание, бдение, смирение и терпение», а также три богоугодных делания: «псалмопение, молитву и чтение – и рукоделие, если немоществует» (Добр. Т.5. С.200). В другой связи преподобный подчеркивает, что «для безмолвия прежде всего требуются вера и терпение и, от всего сердца, крепости и силы, любовь и надежда» (там же, с.201). В другом месте тот же святой вновь выделяет иные добродетели: «воздержание, молчание и самоуничижение, то есть смирение. Они одна другую поддерживают и хранят; молитва от них рождается и возрастает непрестанно» (там же, с.226). Конечно, следует быть внимательным и к пище и всегда быть воздержанным, чтобы ум не помутился от пищи: «...безмолвствующий всегда должен быть голодающим, не

давая себе пищи досыта. Ибо, когда стомах (желудок, греч.: »*στόμαχος* – прим. пер.) отягчен бывает и ум чрез то помутится, тогда не может человек творить молитву крепко и чисто». От обильной пищи клонит в сон и ум наполняют бесчисленные мечтания (Добр. Т.5. С.221).

Отсюда ясно, что безмолвное житие предполагает соблюдение заповедей, поскольку именно благодаря этим заповедям в человеке рождаются добродетели. Таким образом, добродетели связаны с безмолвием, но и безмолвие не может существовать независимо от хранения заповедей, «оправданий» Божиих (оправдания, слав. – заповеди, законы. – ред.).

Напротив, если человек не соблюдает заповеди и в нем продолжают жить страсти, то это препятствует православному безмолвию. В этом случае ростки безмолвия, даже если они уже появились, немедленно заглушаются, исчезают. «Ничто другое поистине так не расстраивает состояния безмолвия и не лишает его божественной помощи, как следующие главные страсти: дерзость, чревоугодие, многоглаголение и суетная забота, надмение и госпожа страстей – самомнение» (Св. Григорий Синаит. Добр. Т.5. С.202).

Из сказанного хорошо видно, что умное безмолвие в высшей степени необходимо для очищения души от страстей и достижения общения с Богом. Это не излишество, не особый образ жизни, доступный лишь немногим, или, вернее, не специальный метод, который могут использовать одни только монахи. Оно предназначено для всех. Умное безмолвие – это делание, необходимое человеку для того, чтобы он мог достичь своей главной цели – созерцания Бога, обожения. Однако умное безмолвие имеет разные степени.

Евангелие многократно говорит о том, как Господь учил очищению сердца от страстей, внутренней молитве, избавлению от власти помыслов и так далее. Сам Он показал Своим ученикам достоинство пустыни, позволяющей человеку победить врага. Поэтому и в учении святых апостолов содержится немало «трезвенных наставлений».

Было бы неуместно приводить здесь все эти тексты. Напомним лишь некоторые из них.

Известно, что после Своего крещения Господь *возведен был Духом в пустыню для искушения от диавола* (Мф.4:1). Там, в пустыне, Он победил диавола, предложившего Ему три известных искушения. Мы видим, что Господь многократно удаляется в пустыню и не только для того, чтобы отдохнуть, но и чтобы таким образом дать урок Своим ученикам. *...Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один* (Мф.14:13). После чуда умножения пяти хлебов Он опять в одиночестве восходит на гору для молитвы. *И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один* (Мф.14:23).

Очень важно, что, когда ученики собрались к Иисусу и рассказали Ему все, и что сделали, и чему научили, Он сказал им: *«Пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного»* (Мк.6:30–31).

Целые ночи Господь проводил в молитве. Евангелист Лука сохранил такое свидетельство: *«В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу»* (Лк.6:12).

В Своем учении Господь также подчеркивал ценность умного безмолвия и необходимость избавления от живущих в нас страстей.

Наставляя образу истинной молитвы, Он говорил: *«Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне...»* (Мф.6:6). Объясняя это требование Господа, святитель Григорий Палама пишет: *«...клеть души есть тело; двери нашего существа суть пять чувств. Душа входит в клеть свою, когда ум не бродит там и здесь среди дел мирских, но находится в нашем сердце. Чувства же наши затворены и защищены, когда мы не позволяем им прилепляться к чувственным и видимым вещам. Таким-то образом ум наш пребывает свободным от всякого мирского пристрастия и путем умной и тайной молитвы соединяется с Богом и Отцом твоим. «И Отец Твой, – говорит Он, – видящий тайное, воздаст тебе явно».* Видит тайноведец Бог умную твою молитву и воздаст тебе за нее

явными и великими дарами. Ибо такова истинная и совершенная молитва, и она исполняет душу божественной благодатью и духовными дарами, подобно сосуду с миром, который, чем крепче его закрываешь, тем больше благоухает. Так и молитва: чем глубже затворяешь ее в сердце, тем больше исполняет она его божественной благодатью» (Φιλοκαλία. Т.É. Σ.111. Στ. 6–22).

Господь сказал Своим ученикам, найдя их спящими в Гефсиманском саду: *«Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»* (Мф.26:41).

Кроме того, Господь посоветовал нам держать свой ум и, самое главное, сердце в чистоте от страстей и различных помыслов: *«Иисус, уразумев помышления их, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших?»* (Лк.5:22). Обвиняя же книжников и фарисеев, Он сказал: *«Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их»* (Мф.23:26).

В посланиях святых апостолов также говорится о великой ценности пустыни, умного безмолвия, внутреннего очищения и трезвения. Здесь мне хотелось бы напомнить несколько общеизвестных мест.

Апостол Павел после своего обращения ко Христу отправился в Аравийскую пустыню и там принес покаяние в своем прежнем образе жизни (Гал.1:17).

Будучи сведущим в этом внутреннем умном безмолвии, апостол дает много советов своим ученикам. Чувствуя, что христиане, соединенные со Христом, обретают ум Христов, он писал: *«А мы имеем ум Христов»* (1Кор.2:16). В другом месте он призывает: *«...умертвите земные члены ваши»* (Кол.3:5). По благодати Божией, апостол видит в своих членах иной закон, противящийся закону ума (Рим.7:23).

Важное место в учении апостола занимает и трезвение, то есть духовное бдение ради того, чтобы сохранить ум от порабощения внешнею злою силою: *«Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться... Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся...»* (1Фес.5:6,8). А апостола

Тимофея он призывает: «Но ты будь бдителен во всем» (2Тим.4:5).

Слова апостола о молитве также ясны. Молитва должна непрестанно совершаться в сердцах христиан. *«Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением»* (Кол.4:2). *«Непрестанно молитесь»* (1Фес.5:17).

Точно такие же заветы дает и апостол Петр, показывая тем общность жизни всех верных членов Церкви: *«Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить»* (1Пет.5:8).

Отсюда ясно, что все мы, христиане, поступая аналогичным образом, можем достичь безмолвия, а через него – созерцания Бога. Об этом святые отцы говорят четко и ясно.

Петр Дамаскин пишет: **«Все мы, люди,** должны держаться такого неделания, кто отчасти, а кто и всецело; и без него никто не может достичь духовного ведения и смирения» (Филокаліа. Т.Г'. Σ.99. Σт. 17–20).

В этом поучении святого Петра Дамаскина необходимо выделить слова: «все мы, люди, должны держаться такого неделания». Если это относится ко всем людям, то тем более к монахам. Монахом не может считаться тот, кто не пребывает в делании по Боге и не ведет безмолвного образа жизни. Мы говорим это, потому что в определенных кругах существовали на сей счет различные представления, так что монаха, подвизавшегося ради достижения этого «неделания» по Боге, могли назвать прельщенным. В следующем разделе мы выскажем ряд замечаний по этому поводу. Кроме того, важно отметить, что «без него никто не может достичь духовного ведения и смирения». Это, как мы уже отметили выше, единственный путь и единственный способ познания Бога и согласно учению святителя Григория Паламы.

Некоторые люди утверждают, что безмолвие и образ подвижничества, описанный святыми отцами, способствуют пассивной, бездеятельной жизни. В действительности же все как раз наоборот. **Безмолвие – это самая активная деятельность,** протекающая в неизвестности и молчании. Человек бездействует и молчит, чтобы беседовать с Богом,

достичь своего освобождения и принять Самого Бога. Если же учесть, что серьезнейшие затруднения, мучающие нас, являются душевными и внутренними, а большинство болезней (как душевных, так и телесных) происходит от увлечения помыслами, то есть от нечистоты ума и сердца, то можно понять, сколь велика ценность умного безмолвия. Следовательно, безмолвие есть деятельность и жизнь. Именно оно создает необходимые условия для того, чтобы человек беспристрастно возлюбил своих собратьев, обретя бескорыстную и бесстрастную любовь. «Тот любит безмолвие, кто непристрастен к мирскому; тот любит всех людей, кто не любит ничего человеческого» (Св. Максим Исповедник. Добр. Т.3. С.202). Как может человек приобрести бескорыстную любовь (а именно такова одна из целей духовной жизни), когда он одержим страстями?

Таким образом, безмолвная жизнь исполнена напряженной деятельности, деятельности истинной и доброй. «...Безмолвие святых должно рассматриваться не как бездействие, но как вид напряженной деятельности. Впрочем, подобным образом происходит и откровение Бога в Его отношениях с человеком. Движение Бога к человеку не есть только движение явления, но и движение сокрытия; не есть лишь откровение слова, но и выражение безмолвия. Вот почему и человек, желающий приблизиться к Богу, не может ограничиться одним принятием Его открывшихся энергий, но должен перейти и к молчаливому восприятию тайны Его непознаваемости; не может лишь слушать Его слово, но должен услышать и Его безмолвие. Вторая составляющая ведет к совершенству, и потому она предполагает наличие первой. В самом деле, как замечает Игнатий Богоносец, только «тот, кто приобрел слово Иисусово, может поистине услышать и Его безмолвие, чтобы стать совершенным». Итак, из этого вытекает, что движение человека к Богу должно быть не только движением деятельности, но и движением самоограничения; не только мученичеством исповедания, но и мученичеством молчания и безмолвия» (Г.Μαντζαρίδης. Παλαμικά. Σ.15).

Вот почему святые отцы говорят о «плодоносном безмолвии». Если оно осуществляется должным образом, то приносит большую пользу человеку, преобразовывая его личность, обновляя его существо, соединяя его с Богом. Тем самым безмолвие исправляет и общество. Ведь если человек достигнет любви к Богу, то, конечно, вместе с ней он приобретет и человеколюбие.

2. Исихазм

До сих пор мы пытались в меру своих сил рассказать о том, что такое безмолвие, каковы его отличительные признаки и почему оно необходимо для нашей духовной жизни. Все святые отцы рекомендуют его как лучший путь очищения человека и его возвращения к Богу. Кроме того, как мы уже заметили, Православие вообще является медицинской наукой, направленной на исцеление недугующего человека. Пренебречь этим обстоятельством значило бы уничтожить всю сущность и содержание христианства. Очищение – необходимая предпосылка обожения – достигается посредством православного благочестия, в котором безмолвие играет важнейшую роль.

Исихазм – это жизнь в безмолвии. Таким образом, подвижающийся в обстановке безмолвия называется исихастом, а сам безмолвнический образ жизни – исихазмом. Конечно, исихазм известен и как богословское движение XIV века, главным представителем которого был святитель Григорий Палама. Последователи этого движения, используя специальный психосоматический метод подвижничества, стремились с помощью божественной благодати соединить ум с сердцем и таким образом достичь общения с Богом. Святитель Григорий Палама утверждал, что в этом общении участвует и тело, которое, таким образом, также может приобрести опыт жизни Божией. Варлаам, незнакомый с этим методом, сделался его противником, в результате чего был осужден Церковью и в конце концов покинул пределы православного мира. Так называемый исихастский спор завершился Константинопольскими соборами 1341, 1346 и 1351 гг. Последний собор, оправдавший защитника исихазма Григория Паламу, считается вселенским. «Мы полагаем, что Константинопольский собор 1351 года по делу святителя Григория Паламы, судя, по крайней мере, по величию совершенного им богословского деяния, может и достоин быть причисленным ко вселенским соборам Православной Церкви,

которым он ничем не уступает в плане сотериологической ценности своего богословия. Этот собор является свидетельством продолжения жизни Православной Церкви с ее *соборностью*, живым опытом и богословием относительно спасения во Христе"⁷³.

Однако это исихастское движение появилось не в XIV веке, но существовало с первых веков жизни Церкви. О безмолвии говорит Священное Писание, говорят первые отцы Церкви. Мы уже привели немало свидетельств из творений отцов Церкви, относящихся ко всем векам ее истории. Мы ссылались на святого Игнатия Богоносца, святителя Василия Великого, святителя Григория Богослова, преподобного Максима Исповедника, преподобного Фалассия, преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламу. Разумеется, Григорий Палама не был создателем исихазма, но стал его выразителем, сумевшим пережить и описать весь этот священный путь человеческой души. Итак, исихазм являет собою истинный образ христианской жизни.

Однако термином «исихазм» мы обозначаем и сам способ сосредоточения ума в сердце. Говорить об этом можно очень много, и здесь я хотел бы лишь высказать некоторые положения.

Ум человека, стремясь очиститься, «охотно стоит в сердце». Он непрестанно повторяет однословную молитву Иисусову, которая называется однословной именно потому, что состоит только из одного слова. Ум не заботится о многих словах, но постоянно повторяет имя Иисусово. В то же время он следит за помыслами, препятствуя им войти в двери сердца. Таким образом, как говорит преподобный Максим Исповедник, трезвение сочетается с молитвою.

«Но возможно и еще более глубокое вхождение ума в сердце, когда он по действию Божию как-то так соединяется с сердцем, что совлекается положительно всякого образа и понятия, и в то же время закрываются все входы в сердце для всего постороннего, и тогда душа входит во «мрак» совершенно особого порядка и затем удостоивается неизреченного предстояния Богу чистым умом» (Старец Силуан. С.134).

Существует много способов, позволяющих добиться этого сосредоточения ума и вернуть блуждающий ум в сердце. Но, к каким бы способам мы ни прибегали, их непременно надлежит сочетать с покаянием, поскольку иначе они вырождаются в некие технические приемы.

В своей беседе в Неделю о мытаре и фарисее святитель Григорий Палама представляет молитву мытаря и тот способ, которым молился мытарь, как образ молитвы исихаста. В Евангелии повествуется: *«Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!»* (Лк.18:13). Характерно то истолкование, которое святитель дает этому отрывку. Слово «стоя» означает «стояние в течение длительного времени, так же как и длительность молитвы и слов умилоствления». Мытарь говорил: *«Боже! милостив буди мне, грешному!»* – и ничего больше. «...Ибо, ничего нового не прибавляя и не измышляя, он внимал только себе и Богу, повторяя вновь и вновь только это кратчайшее моление, что является наиболее полезным видом молитвы». Отсюда ясна ценность однословной молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Безмолвник, подобно мытарю, не размышляет о чем бы то ни было, но сосредоточивает свой ум на словах молитвы. Слова Христа о том, что мытарь *не смел даже поднять глаз на небо*, святитель объясняет, приводя образ исихаста. «Само стояние его обозначало и терпение, и покорность и не только жалкого раба, но и состояние осужденного». Таким поведением и видом мытарь являл «осуждение себя и самопорицание, ибо считал себя недостойным ни неба, ни земного храма». Его биение себя в грудь свидетельствует о соучастии тела в боли и плаче души: «...от сильного сокрушения, ударяя себя в грудь и представив себя достойным здесь ударов, глубоко скорбя и воссылая стенания, как бы осужденный, он называл себя грешником и с верою добивался милости» (Свт. Григорий Палама. Беседы. Т.1. С.27).

Отсюда совершенно ясно, что Господь, предлагающий нам притчу о мытаре и фарисее, а также святитель Григорий,

толкующий ее в «исихастском» духе, представляют безмолвие и молитву как наилучший метод, с помощью которого человек может получить милость от Бога. Это наилучшая молитва. Она является однословной и совершается в глубоком покаянии. В ней участвует и тело, которое также должно принять Божию благодать. Такой молитве свойствен дух самоосуждения и сознания собственной немощи.

Поскольку еретик Варлаам насмехался над исихастами того времени за то, что они использовали особое положение головы и тела, чтобы добиться сосредоточения ума и собрать воедино все силы души, святитель Григорий Палама ссылается на пророка Илию, который молился Богу, поместив свою голову между колен. «И совершеннейший в боговидении Илия, положив голову на колени и тем трудолюбиво собрав свой ум на себе и на Боге, разрешил оную многолетнюю засуху»⁷⁴. Далее святой святогорец рекомендует следующий способ сосредоточения ума: «...взором же не бродить здесь и там, но утвердить его, как на некоем основании, на своей груди или пупке, и расточающуюся вовне силу ума сердечного вновь направлять внутрь с помощью такого положения тела...» (там же)

Касаясь образа совершения молитвы, преподобный Григорий Синаит советует: «С утра, усевшись на скамью высотой в пядь, понудь свой ум сойти из владычественного в сердце и держи его в нем. И, с усилием наклоняясь и испытывая боль в груди, плечах и шее, непрестанно взывай умно и душевно: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя!"" Кроме того, он призывает удерживать дыхание, чтобы облегчить сосредоточение ума. «Удерживай и выдох, чтобы не дышать свободно, ибо дыхание, исходящее из сердца, помрачает ум и рассеивает мысль, изгоняя ум оттуда [из сердца]» (Φιλοκαλία Т.Δ'. Σ.71–72). Григорий Синаит приводит и свидетельства других святых отцов относительно дыхания (там же, Σ.72,γ').

В другом месте тот же святой описывает способ молитвы, помогающий сосредоточению ума, в чем и заключается исихазм в наиболее распространенном смысле этого слова. «Молись по большей части на скамье, чтобы потрудиться, а изредка, по

временам, и на ложе, чтобы отдохнуть. Твое сидение должно совершаться в терпении, ради сказавшего: *в молитве терпяще* (Рим.12:12), и не следует вскоре подниматься из-за многотрудной боли, умного взывания ума и непрестанного пригвождения; ибо, как говорит пророк, *болезни прияша мя аки раждающую* (Ис.21:3). Но, склонившись вниз и ум собрав в сердце, если оно открыто, призывай Господа Иисуса на помощь. Испытывая же боль в плечах и часто в голове, перенеси это трудолюбиво и рачительно, взыскав в сердце Господа. Ибо *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф.11:12): Сам Господь показал истинный пример усердия в этом и в таковых трудах. Ибо от терпения и постоянства во всем рождаются труды тела и души» (Ibid.Σ.80,Σт.4–15).

Необходимо подчеркнуть тот факт, что ценность умного безмолвия, непрестанная молитва, повторение однословной молитвы Иисусовой, особый способ сосредоточения ума и соединения его с сердцем, положение тела во время молитвы и ограждение чувств, учение о нетварности благодати Божией, о том, что человек может принять ее в своем сердце и что Фаворский свет стоит превыше человеческого ведения и не является «худшим мышления», то есть все то, из чего и складывается явление, называемое исихазмом, оправдано Константинопольскими соборами. Следовательно, всякий, кто возражает против чего-либо из названного, находится вне православного предания и может быть на этом основании отсечен от его жизни.

3. Антиисихазм

Рассмотрев вкратце сущность безмолвия и исихазма, мы убедились, что исихазм был утвержден собором, который по справедливости может считаться вселенским. Опишем теперь в немногих словах антиисихастский метод познания Бога и антиисихастский образ жизни, которые, к сожалению, господствуют в наши дни, свидетельствуя о том, что *дни* эти *лукавы* (Еф.5:16).

«Умное безмолвие всегда встречало много противников, особенно на Западе, которые, не обладая необходимым опытом, в своем отвлеченном подходе к этому образу молитвы думали, что речь идет об искании какого-то механического приема, приводящего к божественному созерцанию» (Старец Силуан. С.132).

К сожалению, западный образ жизни оказал влияние и на Грецию, в результате чего есть серьезные основания говорить об изменении в отношении к православному преданию. Многие отмечают, что западный дух изменил нас, но видят эти изменения главным образом в нравах, обычаях и разных других предметах. Я же полагаю, что самое главное изменение связано с безмолвием и исихазмом. Безмолвие рассматривается теперь как устаревший путь, как бездеятельный образ жизни, не соответствующий нашей динамичной эпохе. К сожалению, подобные взгляды господствуют даже среди людей, желающих жить в соответствии с православным преданием. «Современному миру свойственны не память и безмолвие, но деятельность и тревога» (Γ.Μαντζαρίδης, там же, Σ.25). В столь преданное наслаждениям и самодовольное время, как наше, исихазм не может найти отклика. Происходит то, о чем говорит преподобный Иоанн Лествичник: «Рыба спешит убежать от удочки, а душа сластолюбивая отвращается безмолвия» (Леств.15:44). Влюбленная в наслаждения эпоха глубоко враждебна безмолвию. Одна монахиня сказала мне, что в наше время дует «пустынный ветер антиисихазма», сжигающий все кругом. Такое суждение кажется мне абсолютно верным, и

именно об этом свидетельствует современная действительность. Дух, господствующий в наши дни, – это скорее дух Варлаама, нежели святителя Григория Паламы.

Богословие наших дней строится на логических рассуждениях. Оно попросту сделалось логической, можно даже сказать, философской системой. Это история богословия, а не плод безмолвия и причастия Богу. Вот почему в богословских утверждениях обнаруживается много ошибок и разногласий. Как я отметил выше, сегодня большинство из нас не воспринимает богословие в качестве медицинской науки. Мы незнакомы с образом православного подвижничества. Но если прочесть Добротолюбие, где собраны наиболее показательные в отношении метода богословия тексты, то станет видно, что в большинстве из них говорится о пути исцеления от страстей. Эти тексты не содержат аналитических построений и не ограничиваются одним лишь описанием высоких состояний, но говорят о том, каким образом должен действовать человек, желающий излечиться от страстей. Я уверен, что основное упущение современных богословов заключается в недостаточном изучении Добротолюбия. Возможно, следовало бы основать специальную кафедру для изучения аскетики и исихазма, которое основывалось бы на текстах Добротолюбия.

Кроме того, требуется и личное переживание метода православного богословия, как он описан в памятниках святоотеческой письменности.

Очень характерны слова архимандрита Софрония о различии между богословием умозрительным и совершающимся в Боге: «Достижение подлинного созерцания без очищения сердца – невозможно. Только сердце, очищенное от страстей, способно к особому изумлению при созерцании непостижимости Бога. При этом изумлении ум радостно молчит, обессиленный величием созерцаемого.

К состоянию созерцания иным путем идет богослов-мыслитель и иным – аскет-монах. Ум последнего не занят никакими размышлениями; он только, как сторож, безмолвно внимает тому, чтобы ничто постороннее не вошло в сердце. Имя Христа и заповеди Его – вот чем живут сердце и ум при этом

«священном безмолвии»; они живут единою жизнью, контролируя все совершающееся внутри не логическим исследованием, а особым духовным чувством.

Ум, соединившись с сердцем, пребывает в таком состоянии, которое дает ему возможность видеть всякое движение, происходящее в «сфере подсознания». (Этот термин современной научной психологии употребляем здесь условно, так как он не совпадает с представлениями православной аскетической антропологии.) Пребывая внутри сердца, ум усматривает в окружении его появляющиеся образы и мысли, исходящие из сферы космического бытия и пытающиеся овладеть сердцем и умом человека. В форме помысла, то есть мысли, связанной с тем или иным образом, является энергия того или иного духа. Натиск идущих извне помыслов чрезвычайно силен, и, чтобы ослабить его, монах вынуждается в течение всего дня не допускать ни единого страстного взирания, не позволять себе пристрастия ни к чему. Монах постоянно стремится к тому, чтобы число внешних впечатлений довести до последнего возможного минимума, иначе в час внутренней, умной молитвы все отпечатлевшееся неудержимою стеною идет на сердце и производит большое смятение.

Цель монаха – достигнуть непрерывного умно-сердечного внимания; и когда после многих лет такого подвига, **труднейшего** всех других подвигов, чувство сердца утончится, а ум, от **многого плача**, получит силу отталкиваться от всякого приражения страстных помыслов, тогда молитвенное состояние становится непрерывным и чувство Бога, присутствующего и действующего, – великой силы и ясности» (Старец Силуан. С.127–128).

Православное богословие должно напитаться соками безмолвия, чтобы сделаться подлинно православным, а не академическим. На этом поприще уже прилагаются определенные усилия, но проблема не становится менее острой. Говорит ли современное богословие о слезах и плаче, самоукорении и смирении? Рассматривает ли оно в качестве способа богопознания «остановку ума и мира, забвение дольного... перенесение помышлений к лучшему»? Полагает ли

оно условием достижения богообщения необходимость «оставить все чувственное вместе с ощущениями, и, возвысившись над помыслами, помышлениями, всяческим знанием и **самою мыслию**, всецело же отдаться чувственному умному действию, которое Соломон назвал божественным чувством, и достичь неведения, которое превыше знания, или, что то же самое, всех видов пресловутой философии...»?⁷⁵

Мне представляется, что современное богословие является скорее умозрительным, рациональным. «Богатство», на котором оно основывается, заключено в мысли. Показательна его оценка, данная архимандритом Софронием: «...еще один вид воображения, о котором мы хотим говорить, – это попытки рассудка проникнуть в тайну бытия и постигнуть божественный мир. Такие попытки неизбежно сопровождаются воображением, которое многие склонны называть высоким именем богословского творчества. Подвижник умного богословия и чистой молитвы решительно борется в себе с этим видом «творчества», потому что оно является процессом обратным порядку действительного бытия, так как при этом человек творит Бога по образу своему и по подобию» (Старец Силуан. С.144).

В другом месте тот же автор пишет: «Богослов-рационалист строит свою систему, подобно тому как архитектор строит дворец или храм, пользуясь эмпирическими и метафизическими понятиями в качестве строительного материала и заботясь не столько о соответствии своего идеального построения действительной истине бытия, сколько о великолепии и гармонической целостности своего произведения в его логическом аспекте.

Как это ни странно, но многие большие люди не устояли перед этим, в сущности, наивным искушением, скрытым началом которого является гордость.

Порождения рассудка бывают автору дороги так же, как матери дорого дитя, порождение ее чрева. Свое творчество он любит, как самого себя, ибо отождествляется с ним, замыкаясь в своей сфере. В таких случаях никакое человеческое вмешательство извне не в силах помочь, и если сам он не

отречется от своего мнимого богатства, то никогда не достигнет чистой молитвы и истинного созерцания» (там же, с.150).

Таково Варлаамово, а не паламистско-православное богословие.

Кроме того, сегодня можно заметить некое предубеждение против Иисусовой молитвы и того способа, посредством которого она совершается. Конечно, наблюдается некоторый расцвет молитвы, связанный со старанием издателей сделать доступными связанные с ней святоотеческие труды и сочинения, но в то же время отмечается и некое невежество в данной области, и неспособность приблизиться к молитвенной жизни. Книги обычно читаются ради самого чтения, как дань моде. Более того, наблюдается даже такое явление, когда «духовные» люди насмеются над безмолвной жизнью или, еще хуже, не позволяют тем, кто находится под их духовным руководством, интересоваться такими вещами. Постоянно можно слышать утверждения, что «это не для нас» и тому подобное. Многие полагают, что людям достаточно уделять несколько минут утром и несколько минут вечером, чтобы помолиться своими словами или прочесть подходящие отрывки из некоторых служб. Сам священный дух безмолвия, то есть умиление, самопорицание, плач, считается неподходящим для мирян, что, как мы показали выше, противоречит словам святых отцов.

Хуже всего то, что этот «мирской» образ мыслей и антиисихастский образ жизни преобладает и у монахов. Он проник и в монастыри, которые должны были бы быть посвященными Богу «подготовительными училищами», медицинскими школами, где преподавалась бы медицинская наука. Некая монахиня сказала мне, что «пустынный ветер антиисихазма» ощущается и во многих монастырях. Согласно преобладающему направлению мыслей, мы должны знать о безмолвии, но оно не для нас! Я сам лично сталкивался с тем, что многие «выдающиеся» монахи, чьей обязанностью является наставление молодых монахов в православном духе, отзываются обо всем, что связано с безмолвной жизнью, как о недостойных внимания «сказках» или проявлениях прелести!

Это поистине печально. «Безмолвие с самого начала становится отличительной чертой православного монашеского жития. Православное монашество – это одновременно и исихазм»⁷⁶.

К счастью, в последнее время наблюдается некоторое стремление вернуться к святым отцам, то есть к отеческой и **главным образом безмолвнической жизни**. Многие молодые люди, разочаровавшись в современной жизни с ее атмосферой тревоги и беспокойства, деятельности, лишенной безмолвия, и миссионерства без молчания, постепенно обращаются к безмолвнической жизни и впитывают ее соки. Многие приходят с этим желанием к монашеству, где продолжают пить воду святоотеческих родников, то есть православного предания. Но и в миру возникают очаги безмолвнической жизни.

Такой образ жизни должен получить распространение и развитие и в городах. Именно под таким углом я смотрю на организацию церковно-приходской жизни. Только так мы придем к понятию того, что Церковь – это лечебница душ и место богоявления. В ходе очищения к человеку приходит ведение и созерцание Бога. Возможно, каждому следовало бы по мере сил заниматься молитвой Иисусовой, которая могла бы стать для него наставником во всех вопросах духовной жизни. Она научит нас, когда следует говорить и когда молчать, когда прерывать молитву, чтобы оказать помощь брату, и когда продолжать ее. С помощью молитвы можно понять, когда мы совершаем грех и когда на нас пребывает Божие благословение. Кроме того, нужно подвизаться, чтобы соблюсти свой ум в чистоте.

Нашим жизненным правилом должно стать наставление преподобного Фалассия: «Заклучи чувства в крепость безмолвного уединения, чтобы они не увлекали ума к свойственным им похотям» (Добр. Т.3. С.297).

Нам необходимо рассматривать как выражение основной цели нашей жизни слова святителя Григория Богослова, приведенные в начале этой главы: «Для невозмущаемого собеседования с Богом нужно погрузиться в безмолвие и хотя несколько возвести свой ум от непостоянного» (Свт. Григорий Богослов Т.1 С.376).

Мы должны твердо запомнить, что безмолвие есть, как говорят Каллист и Игнатий Ксанфопулы, «воистину незаблудный, истинный и отцепредаанный образ жизни по Богу».

Именно поучением Каллиста и Игнатия Ксанфопулов мне и хотелось бы завершить эти размышления о безмолвии: «Сей путь, сие духовное по Богу жительство и священное делание истинных христиан есть истинная, незаблудная и неподдельная, во Христе сокровенная жизнь. Его проложил и к нему тайноводствовал Сам Богочеловек, сладчайший Иисус; по нему прошли божественные апостолы; по нему проследовали бывшие после них, и им, как и должно, последовавшие славные руководители наши и учителя, которые, с самого начала, с первого на землю пришествия Христова даже доныне, как светила, сияя в мире зарями живоносных словес и дел предивных, одни другим передавали и тем, кои в наше время суть, передали сие доброе семя, сей священный квас, сей начаток святой, сей залог некрадомый, сию благодать и силу свыше, сей бисер многоценный, сие божественное отеческое наследие, сие на селе сокрытое сокровище, сие обручение Духа, сие царское знамение, сию живую и текущую воду, сей огонь божественный, сию честную соль, сей дар, сие запечатление, сей свет – и подобное сему. Что и отселе будет, как наследство, передаваемо и таким образом переходит из рода в род, до самого второго пришествия Христова. Ибо неложен обетовавший: *се, Аз с вами есм во вся дни до скончания века. Аминь (Мф.28:20)*» (Добр. Т.5. С.420–421).

Православная гносеология

В этой книге, и именно в ее последней главе, не случайно зашла речь о гносеологии. Дело в том, что данный предмет тесно связан с врачеванием человеческой души. Выше мы показали, что падение, болезнь и омертвление человека состоят главным образом в падении, болезни и омертвлении души, ума, сердца и разума, подверженного воздействию помыслов. Падение – это прежде всего падение ума. Когда душа, ум и сердце исцеляются, человек обретает ведение Бога. Точнее, человек обретает это ведение не только когда исцелится окончательно, но и по мере своего исцеления. Когда же он достигнет, насколько это возможно, совершенного исцеления, то обретает не просто ведение словес о Боге, но ведение Самого Бога. Иными словами, Бог открывается исцеленному сердцу, сообщая ему знание о Себе. Отсюда хорошо видно, что православная гносеология теснейшим образом связана с лечением души. Богопознание возрастает по мере излечения, чистое же богопознание дается лишь тому, кто уже очистился и исцелился.

Чтобы сказанное стало более понятным, сосредоточим внимание на учении двух отцов Церкви: преподобного Исаака Сирина и святителя Григория Паламы. Вначале мы рассмотрим три ведения по преподобному Исааку Сирину, а затем – познание Бога по учению святителя Григория Паламы.

Три ведения по учению преподобного Исаака Сирина

Рассматривая учение преподобного Исаака Сирина о трех ведениях, мы имеем в виду слова святого отца под номерами 62–66 (в русском издании сл. 25–29 – *прим. пер.*) по его книге «Слова подвижнические»⁷⁷, где это учение в основном и содержится.

Прежде всего преподобный отец проводит разграничение между человеческим знанием и верой. Особенность человеческого знания в том, что оно «не имеет власти что-либо делать без разыскивания и исследования, а, напротив того, разыскивает, возможно ли тому быть, о чем помышляет и чего хочет» (с.118) (цифрами в скобках указываются страницы русского издания. – *прим. пер.*). Таким образом, человеческое знание является в высшей степени рациональным, причем в нем преимущественно действует падший разум, нарушивший свои естественные пределы, то есть захвативший власть и над умом. Вера же имеет иное определение, из которого явствует как ее большое отличие от знания, так и ее великая ценность. Преподобный Исаак говорит о вере, что под нею он понимает «не ту, какую человек верует в различие достопоклоняемых и божественных Ипостасей, в превосходящее все, особенное естество Самого Божества и в чудное домостроительство, совершенное в человечестве восприятием нашего естества (хотя и сия вера крайне высока), – но веру, воссиявающую в душе от света благодати, свидетельством ума (της διανοίας) подкрепляющую сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды» (с.130–131). Эта духовная вера познает тайны не от слышания, «но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти и открываемое Духом питающимся с трапезы Христовой, в поучении законам Христовым...» (с.131). Таким образом, если человеческое знание приобретается благодаря деятельности разума и человеческим усилиям, то божественное ведение приобретается

верой. При этом имеется в виду прежде всего та вера, которая загорается в душе от света благодати и силою которой человек познает тайны, скрытые от очей плотских людей века сего. Вот почему «вера утонченнее ведения, как ведение утонченнее вещей чувственных» (с.130), и это потому, что вера есть божественное знание.

Преподобный Исаак описывает различие между человеческим знанием и верою. Человеческое ведение ничего не может сделать без исследования, в то время как «вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов... Дом веры есть младенчествуя мысль и простое сердце» (с.118–119). В центре человеческого знания находится разум, вера же живет в простом и незлобивом сердце. Человеческое «ведение есть предел естества», а вера «совершает шествие свое выше естества» (с.119). Это значит, что человеческое ведение является всецело естественным устройением и подчиняется естественным законам, в то время как вера превышает естества. Кроме того, человеческое знание «не может что-либо произвести без вещества», то есть действует в материальном мире, вере же «дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию» (с.119). Человеческое ведение не осмеливается и не желает преступить пределов естества, вера же «самовластно преступает все» (с.119). Об этом свидетельствуют жития святых, которые благодаря силе веры «входили в пламень, обуздывали сожигающую силу огня и неврединно проходили посреди его, и по хребту моря шествовали, как по суше» (с.120). Все, что делает вера, «выше естества, противно способам ведения». Человеческое знание «сохраняет пределы естества», вера же восходит выше сих пределов (с. 120). Человеческое знание «всегда ищет способов к сохранению приобретающих оное», то есть принимает предохранительные меры и заботится о том, чтобы защитить человека человеческими же средствами. Вера же всецело полагается на Бога. «Кто молится с верою, тот никогда не пользуется способами самосохранения и не прибегает к ним» (с.120). Человеческое знание не принимается за дело, не

исследовав, насколько достижимо его завершение, тогда как вера говорит: «*Все возможно верующему*» (Мк.9:23), потому что для Бога нет ничего невозможного» (с.121).

Конечно, преподобный Исаак Сирин не считает человеческое знание предосудительным, однако вера превышает знания. «Неукоризненно ведение, но выше его вера» (с.122). Самое ведение «усовершенствуется верою», поскольку оно есть «ступень, по которой человек восходит на высоту веры» (с.123). С приходом веры *то, что отчасти, прекратится* (1Кор.13:10). Тогда мы «верою нашею понимаем оное непостижимое, а не разысканием и силою ведения» (с.123). Все дела справедливости, то есть такие добродетели, как пост, милосердие, бдение, освящение «и все прочее, совершаемое телесно; любовь к ближнему, смиренномудрие сердца, прощение проступков, помышление о благах, исследование таинств, сокровенных в Святых Писаниях, размышление ума о делах совершеннейших, как хранить пределы душевных движений и прочие добродетели, совершаемые в душе», – «все это имеет нужду в ведении, потому что ведение охраняет это и учит порядку в этом. И все это только ступени, по которым душа восходит на горную высоту веры». Но жизнь веры «выше добродетели, и делание ее – не труды, но совершенный покой, и утешение, и слова в сердце, и совершается она в помышлениях души» (с.123).

Из сказанного явствует, что вера, согласно учению преподобного Исаака и всех святых отцов, стоит выше человеческого ведения, даже и того ведения, которое приобретается деланием добродетели, ибо вера есть некое харизматическое состояние. Это общение с Богом, «размышление и зрение сердца», жизнь, которая развивается в душе с приходом света божественной благодати. В дальнейшем, рассматривая учение святителя Григория Паламы, мы увидим, каково это ведение Бога, подлинное «общение в бытии», то есть общение и соединение человека с Богом. Вот почему ведение Бога превышает всякого человеческого ведения, в том числе и того, которое приобретается подвижничеством в

добродетелях. Ведь в нем мы обретаем Самого Христа, Который действует в Своих заповедях.

Преподобный Исаак Сирийский говорит о трех ведениях. Полагаю, что нам следует сейчас рассмотреть их различие между собой, поскольку это сделает очевидным отличие православного предания от человеческой культурной традиции, а божественного ведения – от человеческого.

Существуют три мысленных способа, «по которым ведение восходит и нисходит... Три же способа суть: тело, душа, дух» (с.124). Конечно, святые отцы, говоря о теле, душе и духе, не имеют в виду трисоставности человека. Под словом «дух» они подразумевают дар, то есть божественную благодать, которая преображает душу человека. Без благодати Божией человек называется плотским, или душевным, с нею же – духовным. «И если ведение в естестве своем одно, то по отношению к сим областям мысленного и чувственного оно утончается, изменяет свои способы и делания помышлений своих» (с.124). Таким образом, подобно тому как существуют три области мысленного и чувственного: тело, душа и дух, ведений тоже три: телесное, душевное и духовное. То, каким из этих ведений обладает человек, служит показателем его духовного преуспевания и духовного состояния. Кроме того, каждому ведению соответствует своя степень очищения и исцеления человека. Больной душой обладает телесным знанием, лечащийся – душевным, исцеленный же владеет духовным ведением и знает таинства Духа, неведомые и непостижимые для плотского человека.

«Первое ведение рождается от непрестанного занятия и рачительного обучения; второе же – от доброго жития и разумной веры, а третье наследуется одной верой, потому что ею упраздняется ведение, дела приемлют конец и чувства делаются излишними для употребления» (с.132).

Давайте подробнее рассмотрим, основываясь на учении преподобного Исаака Сирина, каковы эти три ведения, указывающие на душевную болезнь или исцеление человека.

Первое, то есть телесное ведение. Характерными составляющими человеческого ведения, соединенного с

плотской похотью, служат «богатство, тщеславие, убранство, телесный покой, рачение о словесной мудрости, годной к управлению в мире сем и источающей обновление в изобретениях, и искусствах, и науках» (с.124–125). Это ведение, как мы сказали выше, противоположно вере, ибо оно «мечтает, что все бывает по его промыслению» (с.125). Мудрость и ведение дел мира сего, при отсутствии душевного и духовного ведения, являются тщетными и доставляют человеку много затруднений. Такое ведение является простым и «голым», «потому что исключает всякое попечение о божественном и по причине преобладания тела вносит в ум неразумное бессилие, и все попечение его совершенно о сем только мире» (с.125).

Большинство наших современников, не заботящихся об исцелении души, обладают именно этим ведением и постоянно возделывают его. В этом состоит сущность всей современной культуры, порождающей многие душевные и телесные нестроения. Ведь односторонность этого ведения постоянно создает затруднения. Вот как описывает это преподобный Исаак. Человеком с телесным ведением овладевают «малодушие, печаль, отчаяние, страх от бесов, боязнь от людей, молва о разбойниках, слухи о смертях, заботливость в болезни, тревога в скудости и недостатке потребного, страх смерти, страх страданий и злых зверей и все прочее», что случается в море сей жизни (с.125). Человек, обладающий этим человеческим и телесным знанием, не умеет предать себя милости Божией, но пытается самостоятельно решить различные проблемы. Когда же сему ведению почему-либо не удастся найти их разрешения, оно «препирается с людьми, которые препятствуют и противятся ему» (с.126). Человеческое ведение нападает на людей, поскольку они препятствуют ему обладать своими благами.

Это телесное ведение, попечение о мире сем, совершенно искореняет любовь. Оно «разыскивает малые проступки других людей, вины их и немощи и настраивает человека учительствовать, прекословить на словах, измышлять лукавые средства и хитрости; прибегает оно и к прочим способам,

оскорбительным для человека. В нем надмение и гордыня» (с.126).

Отсюда хорошо видно, что именно это телесное ведение свойственно современной культуре. С пророческой интуицией преподобный Исаак представляет побуждения и дела плотского человека, описывает его недоумение и депрессию, равно как и ужасные последствия этого телесного ведения. Расстройство личных отношений, отсутствие любви, упрямство и лукавство во всех действиях – вот что свойственно современному человеку, неизлеченному душою и находящемуся далеко от Бога.

Второе, то есть **душевное ведение**. Когда человек оставит первое, то есть телесное и плотское ведение, и обратится к душевным помышлениям и пожеланиям, следствием этого бывают превосходные дела душевного ведения: пост, молитва, милостыня, чтение божественных Писаний, разные добродетели, борьба со страстями и так далее (с.127). Все эти дела совершает Дух Святой. Они осуществляются не просто благодаря человеческим усилиям, но при взаимодействии человека и силы Всесвятого Духа. Однако есть и высшее ведение. Второе ведение достигает совершенства, когда человек «основания своего делания положит в безмолвном удалении от людей, в чтении Писаний, в молитве» (с.127). Таким образом, обладающий этим ведением проводит безмолвную жизнь, как мы описали ее в предыдущей главе, непрестанно молится Богу и в этом священном духе безмолвия изучает Писание, но не из любопытства, побуждающего к знанию словес Божиих, а чтобы получить отсюда пищу для души. К этой категории относятся люди, лечащиеся от душевных язв и увечий. Такое лечение наделяет человека ведением, которое можно было бы назвать преддверием иного, духовного, ведения. Это последнее сообщается сердцу человека явлением благодати Христовой.

Третье, то есть **духовное ведение**. Когда ведение человека «вознесется над земным и над попечением о делании земного, и начнет испытывать свои попечения в том, что сокрыто от очей внутри, и некоторым образом станет пренебрегать тем, от чего бывает непотребство страстей, и

прострется горе, и последует вере в попечении о будущем веке, и в возделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств, тогда сама вера поглощает сие ведение, и обращается, и рождает оное снова, так что всецело становится оно духом» (с.128).

Тогда оно может возноситься на крыльях в области бесплотных ангелов и ведать духовные тайны и «действия правления в естествах существ мысленных и чувственных», то есть знать причины сущего. Внутренние чувства пробуждаются, и душа испытывает то воскресение, которое служит удостоверением будущего воскресения людей. Характерны слова преподобного Исаака, обладавшего этим духовным ведением, которое является опытом веры: «Тогда может воспарять оно на крылах в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя в уме божественные и чудные действия правления в естествах существ мысленных и чувственных, и исследует духовные тайны, постигаемые мыслью простою и тонкою. Тогда внутренние чувства возбуждаются к духовному деланию сообразно состоянию, бывающему в оной жизни бессмертия и нетления, потому что еще в здешнем, как бы в тайне, оно (ведение) прияло мысленное воскресение в истинное свидетельство о всеобщем обновлении» (с.128–129).

Это ведение приобрели святые Божии, в том числе Моисей, Давид, Исайя, апостол Петр, апостол Павел и все прочие святые, которые сподобились его «по мере естества человеческого» (с.126). Ведение это в действительности истекает из созерцания Бога и нетварного света, из божественных откровений. Как говорит о святых преподобный Исаак, «ведение их всегда поглощается необычайными созерцаниями, божественными откровениями, высоким созерцанием духовного, неизреченными таинствами, и душа их в очах их почитается пеплом и перстию» (с.126), приобретает блаженное состояние смирения и простоты. Таким образом, духовное знание, то есть ведение Бога, является плодом созерцания Бога, которого сподобляется человек,

последовательно перешедший от телесного ведения к душевному, а от душевного – к духовному.

В общем, можно сказать, что «первая степень ведения охлаждает душу для дел шествия по Богу. Вторая согревает душу для скорого течения к тому, что на степени веры. Третья же есть упокоевание от делания (что есть образ будущего), в едином приснопоучении ума наслаждающееся тайнами будущего» (с.129).

Это изложение учения преподобного Исаака очень важно для предмета нашего исследования по следующей причине. В начале книги мы упомянули, что люди в Церкви не делятся на добрых и злых или нравственных и безнравственных, исходя из критериев человеческой этики, но разделяются на больных душою, лечащихся и исцеленных. Эти три категории точно соответствуют трем ведением. Больные душою обладают плотским, мирским знанием, лечащиеся достигают той или иной степени душевной мудрости и ведения, исцеленные же, то есть святые Божии, владеют ведением духовным, подлинным ведением Бога. Большинство наших современников являются больными душою, совершенно не зная, что такое ум и сердце, и потому находятся на ступени первого ведения, которое называется телесным, плотским. Другим, подвижающимся ради своего исцеления в соответствии со всем аскетическим учением Православной Церкви, присуще второе ведение. И, наконец, святые, которые существуют и сегодня, находятся на ступени третьего ведения, поскольку они исцелились от недугов и таким образом приобрели ведение Бога.

Ведение Бога согласно святителю Григорию Паламе

Изложив учение преподобного Исаака Сирина о трех ведении, мы можем перейти к рассмотрению ведения Бога, как его описывает святой святогорец Григорий Палама. Когда человек взойдет от плотского ведения к душевному, а от душевного к духовному, он созерцает Бога и обретает Его ведение, то есть свое спасение. Ведение Бога, как будет объяснено ниже, является не умозрительным, но экзистенциальным, поскольку богопознание обретает все человеческое существо. Но для достижения такого ведения человеку необходимо предварительное очищение сердца, то есть исцеление души, ума и сердца. *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф.5:8).*

Однако рассмотрим подробнее, как обстоит дело.

Как уже было отмечено, Варлаам утверждал, что ведение Бога достигается не Его созерцанием, но человеческим мышлением. «Мы можем, – говорил он, – приобрести богопознание с помощью философии». Поэтому Варлаам ставил пророков и апостолов, видевших нетварный свет, ниже философов. Сам нетварный свет он называл чувственным, тварным и «худшим нашего мышления». Однако святитель Григорий Палама, будучи носителем предания и человеком откровения, настаивал на противоположном. В своем богословии он излагает учение Церкви, согласно которому нетварный свет, то есть созерцание Бога, – это не символическое видение и не что-либо чувственное и тварное, низшее мышления, но обожение. Посредством обожения человек удостоивается созерцания Бога. Обожение же это есть не отвлеченное состояние, но соединение с Богом. Человек, видящий нетварный свет, видит его именно потому, что соединяется с Богом; видит внутренними и даже телесными очами, однако при условии, что они преображены действием Божиим. Следовательно, созерцание есть соединение человека с Богом, а соединение это есть ведение Бога. Человек

удостаивается познания Бога, причем это ведение стоит превыше всякого человеческого ведения и превыше чувства.

Это учение святитель излагает в различных местах всех своих сочинений. Однако мы не ставим перед собой задачи дать в этой главе систематическое изложение всего учения святителя Григория о ведении Бога и потому ограничимся анализом центральных его пунктов, как оно представлено в основополагающем труде святителя «Триады в защиту священнобезмолвствующих»⁷⁸. Следует добавить, что мы опять-таки приведем не все учение, изложенное в этом труде, но лишь его основные моменты. После каждой цитаты указывается страница книги, на которую мы ссылаемся.

Примечателен следующий отрывок, в котором сконцентрировано все учение святителя об интересующем нас предмете: «...кто порвал всякую связь своей души с низким, отрешился от всего через соблюдение заповедей и достигаемое таким путем бесстрастие, возвысился над всяким познавательным действием через усердную, чистую и невещественную молитву и в непознаваемом, по преизбытку, единении осиян неприступным блеском, – только тот, став светом, через свет обожившись, видя свет в созерцании и вкушении этого света, истинно познает пресветлость и непостижимость Бога, славя Его не только как высшего умной силы ума, этой человеческой способности, ибо даже многое из тварного ее выше, но выше и того вышеестественного соединения, посредством одного лишь которого ум «в божественном подражании пренебесным умам» соединяется с запредельным для умопостигаемого» (с.522–524) – (в скобках указаны соответствующие страницы греческого издания. – *прим. пер.*).

В этих словах заключается центральный пункт всего учения святителя. Чтобы достичь созерцания нетварного света, человек должен разорвать всякую связь души с дольным, отрешиться от всего через соблюдение заповедей Христовых и с помощью достигаемого благодаря этому бесстрастия возвыситься «над всяким познавательным действием через протяженную, чистую и невещественную молитву». Следовательно, требуется прежде

всего исцеление человека, которое достигается хранением заповедей Христовых и освобождением души от греховной связи с тварным миром. Человек озаряется неприступным блеском «в высшей степени непознаваемом соединении». Посредством этого соединения он видит Бога; став светом, зрит посредством света. Видя нетварный свет, он познает Бога, обретает ведение Бога, истинно познает Его пресветлость и непостижимость.

Это учение святитель излагает и в других местах названного нами труда.

Видение Бога, созерцание нетварного света – это не какой-либо чувственный образ, но обожение человека. Говоря о явлении Бога Моисею «видимо, а не в гаданиях», Григорий Палама вспоминает утверждение преподобного Максима Исповедника, что «обожение есть воипостасное видимое сияние, не сотворенное, но лишь недомыслимо являющееся достойным и превышающее ум и разум таинственное единение с Богом в нетленном для существующего веке» (с.618). Следовательно, видение нетварного света есть обожение человека. Человек созерцает Бога благодаря своему обожению, а не работе разума. Видение нетварного света называется боготворящим даром. Это дар Духа Святого, а не тварного человеческого естества. «Так боготворящий дар Духа есть несказанный свет и делает божественным светом обогатившихся им, не только наполняя их вечным светом, но и даруя им ведение и боголепную жизнь» (с.634). Таким образом, видение Бога не является внешним, но совершается при обожении (с.458).

Это обожение есть соединение и общение с Богом. По словам святителя, «видение есть не просто оставление и отрицание, но и соединение и обожение, таинственно и невыразимо совершающееся по благодати Божией после оставления всего нижнего, запечатлевающегося в уме, вернее же, после успокоения, которое выше оставления» (с.186). Созерцание нетварного света есть причастие и «боготворящее приобщение» (с.158,188,190). Таким образом, созерцание света есть соединение, хотя и непостоянное у несовершенных, а

соединение со светом есть зрение. «Итак, созерцание света есть соединение, хотя оно и непостоянно у несовершенных; а что такое соединение со светом, как не зрение?» (с.478).

Святитель Григорий упоминает об исступлении. То исступление, о котором говорится в святоотеческом учении, не имеет ничего общего с исступлением Пифии и последователей других религий. Исступление – это когда ум, молясь, отложит «привязанность к сущему, сперва ко всему постыдному, злему и лукавому, потом к занимающему среднее положение...» (с.476). Исступление в собственном смысле есть удаление от мирского и плотского мудрования. В чистой молитве ум «совершенно исступает из всего сущего» (с.476). Это исступление выше отрицательного, то есть умозрительного богословия; «оно свойственно только приобретшим бесстрастие; и соединения еще нет, если Утешитель не озарит свыше молящегося, сидящего в горнице пределов естества и ожидающего обетования Отца (ср.: Деян.1:4,13. – ред.), и не восхитит его через откровение к видению света» (с.476–478). Иными словами, исступление, то есть непрестанная умная молитва, в которой человеческий ум имеет постоянную память о Боге, освободившись от всяких привязанностей к страстям и так называемому миру греха, не есть еще соединение с Богом. Соединение человека с Богом возникает с приходом Утешителя, и признаком его является Божие сияние.

Боговидение, обожение и соединение с Богом дают человеку экзистенциальное, истинное ведение Бога. «...Боготворящий дар Духа есть несказанный свет и делает божественным светом обогатившихся им, не только наполняя их вечным светом, но и даруя им ведение и жизнь боголепную» (с.634). В этом состоянии человек приобретает ведение Бога. На утверждение Варлаама, будто даже «величайшие созерцатели», то есть философы, познают Бога лишь через сущее, познание же Бога «через умное светоявление... никак не может быть истинным» (с.564), святитель Григорий отвечает, что «Бог познается не только через сущее, но и через в высшей степени не сущее, то есть нетварное, а также через вечный пребывающий превыше всего сущего свет». Это ведение «ныне

в виде залога даруется достойным, а в бесконечном веке бесконечно осиявает их». Именно по этой причине созерцание святых истинно, «и всякий не признающий его истинности отпал от божественного познания» (с.564–566). Таким образом, тот, кто пренебрегает созерцанием Бога, сообщающим истинное ведение, отпадает от божественного познания и в действительности не знает Бога.

Отсюда ясно, что боговидение, обожение, соединение с Богом и ведение Бога тесно связаны между собою и не могут мыслиться независимо друг от друга. Расторжение этого единства удаляет человека от ведения Бога. Православная гносеология основана на сиянии и откровении Бога в очистившемся человеческом сердце.

Как видно, такое богопознание находится за пределами человеческого ведения. Созерцание нетварного света превосходит всякое действие ума; оно превышает видения и разумения (с.448). Поскольку это созерцание доступно лишь сердцам «верных и совершенных», оно «безмерно превосходит свет знания» (с.448), и не только «знания, добываемого эллинской наукой... но и от знания божественных Писаний свет этого видения отличается настолько, что свет знания их сравним со светильником, светящим в темном месте, а свет таинственного видения – с сияющим во дни светлым светилom, то есть солнцем» (с.448). Благодать обожения «выше природы, выше добродетели» и человеческого знания (с.616).

Созерцание нетварного света и происходящее от него ведение – это не достижение силы разума и не совершенство разумного естества, как утверждал Варлаам. Оно стоит превыше разума. Такое ведение Бог дает тем, кто чист сердцем. Утверждающий же, что боготворящий дар является достижением разумного естества, противится Евангелию Христову. Если бы обожение было даром природы, то все должны были бы стать богами, кто в меньшей, а кто в большей степени. Однако обоживаемые святые превосходят естество, рождаются от Бога; им Бог дал *власть быть чадами Божиими* (Ин.1:12, С.620–622).

Созерцание нетварного света, наделяющее человека ведением Бога, бывает и чувственным, и сверхчувственным. Телесные очи преображаются и таким образом видят «несказанный свет, неприступный, невещественный, нетварный, боготворящий, вечный, сияние божественного естества, славу божества, благолепие Царства Небесного» (с.606). Свет этот «невоспринимаем для чувства, не преображенного Духом» (с.454). По словам преподобного Максима, чье учение излагает Григорий Палама, апостолы видели нетварный свет «благодаря изменению чувственных энергий, произведенному в них энергией Духа» (с.454).

Созерцание нетварного света и происходящее от него ведение стоит не только превыше естества и человеческого ведения, но и превыше добродетели. Ведь «всякая добродетель и всякое наше подражание Богу делают стяжавшего ее пригодным для божественного соединения, благодать же совершает само несказанное соединение» (с.616).

Таким образом, обожение, которое является целью духовной жизни, состоит в явлении, откровении Бога чистому человеческому сердцу. Именно это созерцание нетварного света рождает в душе духовную радость. Ведь, как говорит святитель Григорий Палама, признак этого света – «возникающее в душе усмирение недобрых наслаждений и страстей, мир и остановка движения помыслов, покой и духовная радость, презрение к человеческой славе, смирение в союзе с несказанной радостью, ненависть к мирскому, любовь к небесному, вернее же, к единому Богу небесному; наконец, и то, что если при этом не только заслонить, но даже выколоть очи у созерцателя, он будет видеть свет ничуть не менее ясно» (с.634).

Из всего вышесказанного хорошо видно, что целью врачевания человека является созерцание нетварного света. Однако поскольку глава эта посвящена созерцанию, то, как мне кажется, не будет лишним изложить здесь и учение святителя о том, что существуют многие степени созерцания. Характерны его слова: «Причем у созерцания (θεωρία) того есть начало и то, что следует за началом, отличаясь от первого как более блистательное от более темного, но конца нет никакого: его

совершенствование беспредельно, подобно восхищению при откровении. Ибо одно дело сияние, другое – постоянное созерцание света и еще иное – видение вещей в свете, когда отдаленное встает перед очами и грядущее является как настоящее» (с.478). Следовательно, существуют степени созерцания и тем более – степени ведения.

В этой связи, как мне кажется, было бы полезно рассмотреть учение преподобного Петра Дамаскина о восьми духовных созерцаниях (Φιλοκαλία Т.Г'. Σ.3233). По словам этого святого, существуют восемь духовных созерцаний, то есть восемь степеней созерцания. Первые семь из них принадлежат веку сему, в то время как восьмое является делом века грядущего. Первое созерцание – это ведение скорбей и искушений сего жития. Второе созерцание есть «ведение наших прегрешений и Божиих благодеяний». Третье – ведение предсмертных и посмертных мучений. Четвертое – ведение жития в сем мире Господа Иисуса, Его учеников и прочих святых, то есть деяний и словес мучеников и преподобных отцов. Пятое – ведение естества и изменений вещей. Шестое – созерцание сущего, то есть ведение и постижение чувственных творений Божиих. Седьмое – постижение умопостигаемых творений Божиих, то есть ангелов. Восьмое же – это ведение Бога, то есть богословие.

Следовательно, созерцание имеет много этапов и степеней, и необходимо пройти большой путь для того, чтобы достичь созерцания нетварного света, этой «красоты будущего века», «пищи небожителей». Ступенями созерцания служат память смертная, которая является даром Божиим, непрестанная молитва, вдохновение к совершенному соблюдению заповедей Христовых, ведение нашей духовной нищеты, то есть осознание своих грехов и страстей и следующее за ним покаяние. Все это приходит благодаря действию божественной благодати. И, конечно, совершенное созерцание – это видение нетварного света, которое, как говорит святитель Григорий, также подразделяется на видение и постоянное видение.

Таким образом, очищение, которое совершается благодатью Христовой, создает необходимые предпосылки для того, чтобы

человек мог достичь созерцания, то есть общения с Богом, собственного обожения и ведения Бога. К этому рубежу его приводит подвижническая жизнь Церкви. Жизнь эта не подчиняется человеческим критериям и не стремится сделать человека «прекрасным и хорошим»⁷⁹, но стремится дать ему совершенное исцеление, позволяющее достичь общения с Богом. До тех пор, пока человек далек от общения и соединения с Богом, он еще не обрел своего спасения. Подвизающийся духовно и созерцающий нетварный свет на языке отцов зовется «обоживаемым». Это выражение употребляют преподобный Дионисий Ареопагит и преподобный Иоанн Дамаскин. Как мы видели, его повторяет и святитель Григорий Палама (с.620).

Исцеление души, ума, сердца приводит человека к созерцанию Бога, сообщая ему ведение божественной жизни. В этом ведении и заключается спасение человека.

Нам надлежит пламенно молиться, чтобы Бог удостоил нас достичь сего богопознания. Призыв ясен: «Приидите, взыдем на гору Господню и в дом Бога нашего и узрим славу Преображения Его, славу яко единородного от Отца; светом приимем свет и, возвышении бывше духом, Троицу единосущную воспоим во веки». (Служба Преображению Господню. Стихира на литии, глас 5.)

И, восставше, поем: «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый учеником Твоим славу Твою, якоже можаху; да возсияет и нам грешным свет Твой присносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе». (Тропарь Преображения Господня, глас 7.)

Приложение

Молитва патриарха Неофита об исцелении

(Προσευχητάριον του Σιμωνώφ.

Εχδ. Σχοινα. Βόλος, 1964. Σ.159)1

Владыко Господи Вседержителю, благодарю Тя, яко долготерпел еси даже до ныне и не оставил мя еси погибнути со беззаконии моими. Благодарю Тя, яко многажды обратився утешил мя еси и в день зол покрыл мя еси, дал ми еси защищение спасения и десница Твоя прият мя, и наказание Твое исправи мя в конец. Благодарю Тя, яко был ми еси наставник и заступление и яко в словесех, и помыслех, и образех ко спасению наставляеши и просвещаеши мя. Благодарю Тя, яко недостойну сущу благодетельствуеши, и призываеши, и утешаеши и на зело согрешившем человеколюбствуеши на мне, неблагодарнем рабе Твоем, весь мой живот во гресех погубившем.

Ныне убо, многомилостиве и человеколюбче Господи, не хотяй смерти грешника, но обращения его ожидаяй и приемляй, спасаяй отчаянные и оживляяй умерщвленные, призри на мя, недостойного раба Твоего, и низверженного возстави, и сокрушенного исцели, и еже от века непостижимою Твоею благодатию моя забуди беззакония, яже делом, и словом, и помышлением, ведением или неведением согреших. Разреши ожесточение поползшагося моего сердца и даруй ми слезы умиления на очищение скверны мысли моея. И не отврати мене скверного, и не посрами мене, нечистаго произволением и омерзившагося от злобы дел моих.

Услыши, Господи, очисти, Господи, и от царствующих во мне страстей окаянную мою душу свободи, да чистою совестию помолюся страшному и преславному имени Твоему. И не ктому да содержит мя грех, ниже да владычествует мною боритель демон, ниже к своему хотению да ведет мя, но всесильным мановением благоутробия Твоего от обою мя избави владычества, яко Твоя держава, и сила, и слава, со единокровным Твоим Сыном и Святым Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Молитва преподобного Симеона Нового Богослова об обретении духовного наставника

(SC. T.129. P.186–188)

Господи, не хотяй смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему, сошедый на сие на землю, да лежащая и умерщвленная грехом воздвигнеша и видети Тебе, свет истинный, якоже человеку возможно видети, сподобиши их, пошли ми человека, ведущаго Тебе, да, якоже Тебе, поработав ему и всею силою моею подчинився ему, и Твою в того воли сотвори волю, благоугожду Тебе, единому Богу и сподоблюся и аз, грешный, царствия Твоего.

Молитва преподобного Исаака Сирина о познании Бога и любви к Нему

(Προσευχητάριον του Σιμωνώφ. Εχδ. Σχοινά. Βόλος, 1964. Σ.159)

Сподоби мя, Господи, вести Тя и любить, не разумом, иже в разсеянии ума, от упражнения бываемым, но сподоби мя оного разума, в нем же ум, видя Тебе, прославляет естество Твое в созерцании, крадущем чувство мирское от помышления. Сподоби мя вознестися от зренья похотнаго, раждающаго мечтания, и зрети Тя силою союза крестнаго в части второй ума распятия, иже в свободе почивающаго от действия помышлений в присном Тебе созерцании паче естества. Положи во мне возвращение любве Твоея, да за любовию Твоею прииду от мира сего. Движи во мне разумение смирения Твоего, в нем же в мире жил еси, во обители, еже носил еси от уд наших, ходатайством Святыя Девы, да непрестанною памятию сей прииму со сладостию смирение естества моего.

Примечания

¹ - Ἀρχιμ. Ἱερόθεος Σ. Βλάχος. ' Η ποιμαντική καθοδήγηση των μετανοούντων κατά τον Μ. Βασίλειο. Ἐδεσσα, 1981. Σ.22.

² - Ρομανίδης Ἰω. Ἰησους Χριστός ή ζωή του κόσμου, πολυγραφημένη ομιλία. Μεταφρ. Μοναχου Μαξίμου Λαυριώτου. Σ.28–29.

³ - Ρομανίδης Ἰω. Ρωμαιοι η Ρωμηοί Πατέρες της Ἐκκλησίας. Ἐκδ. Πουρνάρα. Θεσσαλονίκη, 1984. Τ.Ι. Σ.22–23.

⁴ - Там же, Σ27.

⁵ - Γρηγόριος Παλαμας. Συγγράμματα. Χρήστου. Τ.Α'. Σ.422.

⁶ - Там же, Σ644.

⁷ - Ρομανίδης Ἰω. Δογματική και συμβολική Θεολογία της Ὁρθοδ. Καθολικής Ἐκκλησίας. Ἐκδ. Πουρνάρα. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ.85–86.

⁸ - Ρομανίδης Ἰω. Ἰησους Χριστόν η ζωή του κόσμου. Σ.23.

⁹ - ΡG. Τ.74. Col.788–789. См. также: Ρομανίδης Ἰω. Το προπατορικόν αμάρτημα. Ἐκδ. Πουρνάρα. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ.154.

¹⁰ - Там же. Col.785. См. также: Ρομανίδης Ἰω. Το προπατορικόν αμάρτημα. Σ.148, σημ.1.

¹¹ - Ἀγ. Γρηγόριος Παλαμας. Ὁμιλίες Οικονόμου. Σ.114–115.

¹² - Ἱερομ. Ἀρτεμῖος Ραντοσάβλιεβιτς. Το μυστήριον της σωτηρίας κατα τον άγιον Μάξιμον τον ομολογητήν. Ἀθήνα, 1975. Σ.122.

¹³ - Преп. Фалассий. Φιλοκαλία Τ.Β'. Σ.215, ση'.

¹⁴ - Свт. Григорий Богослов. См.: Νικόδημος αγιωρείτης. Ἑορτοδρόμιον. Σ.131.

¹⁵ - Ρομανίδης Ἰω. Ρωμαιοι η Ρωμηζί Πατέρες... Σ.18.

¹⁶ - Свт. Григорий Палама. Φιλοκαλία Τ.Α'. Σ.108. Στ.27.

¹⁷ - Φιλοκαλία Τ.Α'. Σ.109. Στ.10–14.

¹⁸ - Ρομανίδης Ἰω. Ρωμαιοι η Ρωμηοί Πατέρες... Σ.18–19.

¹⁹ - Там же, Σ.27

²⁰ - Авва Феодор. Γεροντικόν. Ἐκδ. Παπαδημητρίου. Σ.42. Β'.

- ²¹ - Исиходор Пелусиот. Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἑρμηνεία Ἐπιστολῶν. Τ.Α. Σ.227. Σημ.2.
- ²² - Τρεμπέλα Π. Δογματική. Τ.#915';. Ἐκδ. Σωτήρ. Σ.293.
- ²³ - Ρωμανίδης Ἰω. Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες... Σ.27–28.
- ²⁴ - Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἑρμηνεία εἰς τὰς Ἐπιστολάς. Τ.Γ'. Σ.118. Σημ.1.
- ²⁵ - Ἱερομ. Ἀρτέμιος Ραντοσάβλιεβιτς. Ορ. cit. Σ.165.
- ²⁶ - Ἱερομ. Ἀρτέμιος Ραντοσάβλιεβιτς. Ορ. cit. Σ.171–172.
- ²⁷ - Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον. Ἐκδ. Σχοῖνα. Βόλος, 1969. Σ.154. Σημ.1.
- ²⁸ - Ρωμανίδης Ἰω. Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες. Σ.28–29.
- ²⁹ - Περιοδ . "Ὁρθόδοξη Μαρτυρία". Ἀριθ. 15. Σεπτέμβριος Δεκέμβριος 1985. Σ.12.
- ³⁰ - Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον. Ἐκδ. Σ.15.
- ³¹ - Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἑρμηνεία εἰς τὰς Ἐπιστολάς. Τ.Γ'. Σ.112–113. Σημ.1.
- ³² - Ρωμανίδης Ἰω. Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες... Σ.29–31.
- ³³ - Ἁγ Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἑρμηνεία εἰς τὰς Ἐπιστολάς. Τ.Γ'. Σ.112. Σημ.1.
- ³⁴ - Μαντζαρίδης Γεώργιος. Παλαμικά. Ἐκδ. Πουρνάρα. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ.279–280.
- ³⁵ - Αρχιεп Василий Кривошеин. Μέσα στο Φῶς τοῦ Χριστοῦ. Ἐκδ. "Το Περιβόλι τῆς Παναγίας". Θεσσαλονίκη, 1983. Σ.177.
- ³⁶ - . Там же, Σ.179.
- ³⁷ - Χρηστὶν Γιανναράς. Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως. Ἐκδ. Δόμος. Σ.87.
- ³⁸ - Χρηστὶν Γιανναράς. Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως. Ἐκδ. Δόμος. Σ.87). (там же, Σ.88.
- ³⁹ - Там же.
- ⁴⁰ - Παλαμας Γρηγόριος. Συγγράμματα. Τ. Α. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ.85.
- ⁴¹ - Ἁγ. Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ἑορτοδρόμιον. Ἐκδ. Σπανοῦ. Σ.73. Σημ.1.

- 42 - Σιναιτης 'Ιωάννης. Κλιμαξ. Λόγος ΚΣΤ'. Σ.136. Σημ.2.
- 43 - Свт. Григорий Παλαμα. Φιλοκαλία Τ.Δ'. Σ.145–146, λστ' – λζ.
- 44 - 'Ιερομ. 'Αμφιλόχιος 'Ράντοβιτς. Το Μυστήριο της 'Αγίας Τριάδος κατα τον άγ. Γρηγόριον Παλαμα. Πατριαρχικον 'Ιδρυμα Πατερικων μελετων. Θεσσαλονόκη, 1973. Σ.3.
- 45 - 'Ιουστινος. Περι αναστάσεως // Βιβλιοθήκη 'Ελλήνων Πατέρων και εκκλησιαστικων συγγραφέων. 'Αθηναί, 1955. Τ.Δ'. Σ.229–230. См.: Βάντσου Χρηστος. 'Ο γάμος και προετοιμασία αυτου εξ επόψεως ορθοδόξου Ποιμαντικής. 'Αθήνα, 1977. Σ.70.
- 46 - 'Αγ. Μάξιμος. φιλοσοφικά και θεολογικά μελετήματα. Τ.Α. 'Εκδ. 'Αποστολικής διακονίας. Αθήνα, 1978. Σ.222.
- 47 - Ρωμανίδης 'Ιω. Το προπατορικον αμάρτημα. Σ.131.
- 48 - Там же, Σ.130.
- 49 - Там же, Σ.131.
- 50 - Παλαμας Γρηγόριος. Συγγράμματα Τ.Α. Σ.85.
- 51 - (Γρηγορίου Παλαμα έργα. Τ.Β'. Σ43.
- 52 - 'Αρχιμ. Σωφρόνιος. Γέρων Σιλουανός. 'Εκδ. "Όρθ. Κυψέλη". Σ.188.
- 53 - Συμβουλευτικόν 'Εγχειρίδιον. 'Εκδ. Σχοινα. Βόλος, 1969. Σ109–113.
- 54 - 'Ανώνυμος 'Ησυχαστήθ. Νηπτική θεωρία. 'Εκδ. 'Όρθ. Κυψέλη. Θεσσαλονίκη, 1977 171–174.
- 55 - Νοερα άθλησις. 'Εκδ. Β'. 'Υπο Γέρ. Κλήμεντος. 'Αγιον 'Όρος, 1978. Σ.141. – Прим. пер.
- 56 - 'Αγ. Νικόδημος ο 'Αγιορείτης. Βίβλος Βαρσανουφίου και 'Ιωάννου, 'Εκδ. Ρηγοπούλου Θεσσαλονίκη 1974. Σ.185.
- 57 - 'Αγ Μακάριος Αιγύπτιος, Μητροπολίτης Τρίκκης Διονυσίου. 'Ορθόδοξος ανατολικος Μονακισμός. Σ.724.
- 58 - 'Αγ. Νικόδημος ο 'Αγιορείτης. Βίβλος Βαρσανουφίου και 'Ιωάννου. Σ.60–61, ξ.
- 59 - 'Αββα Δωροθέου ομιλίες // Φιλοκαλία των νηπτικων και ασκητικων. 'Εκδ. "Γρηγόριος ο Παλαμας". Θεσσαλονίκη, 1981. Τ.12. Σ.412. Ср.: Авва Дорофей. С.96.

⁶⁰ - Ἁγ. Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Βίβλος Βαρσανοουφίου... 2Σ.223.

⁶¹ - Ἁγ. Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Βίβλος Βαρσανοουφίου... Σ.178, τκ'.

⁶² - Νικόλαος Καβάσιλας. Περι τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Λόγος ΣΓ' // Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. Τ.22. Ἐκδ. "Γρηγόριος ὁ Παλαμας". Θεσσαλονίκη, 1979. Σ.574.

⁶³ - Ἱερομον. Ἀρτέμιος Ῥαντοσάβλιεβιτς. Τό Μυστήριον τῆς σωτηρίας... Σ.130. Σημείωση.

⁶⁴ - ΡG. Τ.88. Col. 1728A. См.: Ἱερομον. Ἀρτέμιος Ῥαντοσάβλιεβιτς. Τό Μυστήριον τῆς σωτηρίας... Σ.125

⁶⁵ - Παν. Νέλλα, Ζῶν θεούμενον. Ἀθήνα, 1979. Σ.203–204.

⁶⁶ - ΡG. Τ.150. Col.1260–1261; см. также: Μητροπολίτης Τρίκκης καὶ Σταγῶν Διονύσιος. Ἀνατολικὸς Ὁρθόδοξος Μοναχισμὸς. Σ.643.

⁶⁷ - Ἁγ. Γρηγόριος Παλαμας. Ὁμιλίες Οἰκονόμου. Σ.106)» (ср.: Иуд.1:23.

⁶⁸ - Ἁγ. Μακάριος. Αἰγύπτιος. Ὁμιλίες Πνευματικά // Μητροπολίτης Τρίκκης καὶ Σταγῶν Διονύσιος. Ἀνατολικὸς Ὁρθόδοξος Μοναχισμὸς. Σ.371.

⁶⁹ - Ἁγ. Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Βίβλος Βαρσανοουφίου καὶ Ἰωάννου. Σ.216–217.

⁷⁰ - Ἁγ. Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Βίβλος Βαρσανοουφίου καὶ Ἰωάννου. Σ.262.

⁷¹ - Γρηγορίου τοῦ Παλαμα ἔργα. ΕΠΕ. Τ.Θ'. Σ.498.

⁷² - Γρηγόριος ὁ Παλαμας. Συγγράμματα Χρήστου. Τ.Α. Σ.396.

⁷³ - Ἀθανάσιος Γιέβιτς. Χριστὸς ἀρχὴ καὶ τέλος. Ἰδρυμα Γουλανδρῆ – Χόρν. Σ.195.

⁷⁴ - Γρηγόριος Παλαμας. Συγγράμματα Χρήστου. Τ.Α. Σ.288.

⁷⁵ - Ἁγ. Γρηγόριος Παλαμας. Ὁμιλίες Οἰκονόμου. Σ.170

⁷⁶ - Γ. Μαντζαρίδης. Παράδοσις Ἀνανέωσις εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Γρηγορίου Παλαμα. Σ9.

⁷⁷ - Ἀσκητικά. Ἐκδ. Ῥηγοπούλου. 1977.

⁷⁸ - Γρηγορίου Παλαμα ἔργα. Θεσσαλονίκη. Πατερικαὶ ἐκδόσεις "Γρηγόριος ὁ Παλαμας", 1982. – Русское издание: Святитель

Григорий Палама. Триады в защиту священнодействующих. М.: Канон, 1995. – Прим. пер..

⁷⁹ - Одно из важнейших понятий античной этики, качества честного и благородного человека. – Ред..

¹ - *SC. Vol.174. P.86–92.

² - **Умное делание. С.70–71.

³ - ***Умное делание. С.74. Ср. обратный перевод с греческого: «Позаботьтесь поэтому, чтобы ум был собран не в мозгу, но в сердце, и чтобы он, находясь там, вместе с сердцем творил молитву не только в час молитвы, но и во всякое время. Прилагайте усилия, пока в сердце не возникнет нечто вроде раны. Такое настойчивое делание скоро приведет к этому. Неважно, что это называется раной, хотя, в сущности, это боль, мука. Это не такая язва или телесная боль, которая доводит до отчаяния и угрожает жизни, но рана сердечного рачения и опьяняющей любви, проистекающей от соединения кающейся души в объятиях, куда Бог заключает человека, как блудного сына. Это умиловительная боль и неутолимая сладость, невыразимое таинственное созерцание, неразрывная связь с Богом в желании удалиться из настоящей жизни и любовная беседа с Богом. Эта рана вначале собирает все силы души в этой любовной боли, Бог же, видя произволение, дает желаемое. Тогда в сердце совершатся определенные изменения и возникнут состояния божественного чина». (Νοερα ἀθλήσις. Σ.87–88. – Прим. пер.).