

Исцеление духовных болезней

профессор Жан-Клод Ларше

Введение в аскетическую традицию Православной Церкви

Введение

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

С самого начала спасение рассматривалось отцами Церкви как исцеление, которое Христос, Врач душ и телес, принес больному человечеству. Эта концепция, встречающаяся в Священном Писании, литургическом и святоотеческом наследии, была включена в аскетическое Предание Православной Церкви и стала основой для применения подлинных способов диагностики и терапии духовных болезней. Учение об исцелении духовных недугов создавалось на протяжении веков на основе христианской антропологии, разработанной святыми отцами и многими поколениями старцев. Они изучили человеческую душу в ее разнообразных проявлениях, освоили все ее движения и способы преображения. Такой метод постепенно приобрел поразительную точность и глубину.

Данное оригинальное исследование основано на широком обзоре учения отцов Церкви. Будучи глубоко укорененным в православном Предании, этот труд предлагает современное видение христианской доктрины спасения и составляет настоящее теоретическое и одновременно практическое изложение духовной психологии и медицины.

Перевод с французского выполнен игум. Дионисием (Шлгновым), У.С. Рахновской, А.Д. Козлятниковой, В.Г. Кобриной, А.О. Солдаткиной по изданию: Larchet Jean-Claude. *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. 6e édition. Paris, 2013. 848 p.

Введение

Конечная цель христианства – обожение человека. «Бог стал человеком для того; чтобы человек мог стать богом», – этими словами святые отцы¹ на протяжении веков кратко выражали смысл воплощения Бога Слова.

Неслитно и нераздельно соединяя в Своей Божественной Личности Божественную природу с природой человеческой; Христос вернул последнюю в первоначальное состояние; став, таким образом; новым Адамом, и, более того, привел человеческую природу к тому совершенству, которое ей было уготовано и заключалось в совершенном подобии Богу и в приобщении Божественной природе². Он даровал возможность стать богом по благодати каждой человеческой личности, которая будет соединяться с Ним Духом в Церкви, являющейся Его Телом.

К домостроительству Святой Троицы, подразумевающему обожение человека и в нем – соединение с Богом всех тварных существ³, относится собственно искупительный подвиг Христа, заключающийся, в частности, в Его страданиях, Его смерти и Его воскресении и составляющий основу нашего спасения: Своим подвигом Богочеловек освободил человеческую природу от тирании диавола и демонов, уничтожил власть греха и победил смерть, разрушая таким образом все преграды, которые после совершения первородного греха стали отделять человека от Бога и препятствовали в полноте соединиться с Ним.

Как заметил Владимир Лосский⁴, богословская мысль на Западе трактовала этот искупительный и спасительный подвиг Христа в терминах преимущественно юридических.

Осмысление Искупления в терминах выкупа, платы, несомненно, находит обоснование в Священном Писании и

особенно в посланиях апостола Павла. Однако из-за этого мы не должны забывать, что, по словам Владимира Лосского, «вообще у святых отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый пастырь является «буколическим» образом подвига Христова; сильный человек, побежденный другим, более сильным, который отнимает у него оружие и лишает его власти, является воинским образом, часто повторяющимся у святых отцов и в богослужении; это Христос, торжествующий над дьяволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом крест; существует и «врачебный» образ – образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения; встречается образ, который можно было бы назвать «дипломатическим»: образ Божественной хитрости, расстраивающей козни дьявола, и т. д.»⁵. Конечно же, «образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета, относится к области юридических отношений», но «взятое в этом частном значении Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами»; и «употребляя слово «искупление» так, как мы делаем сейчас – в значении общего термина, обозначающего спасительный подвиг Христа во всей его широте, – мы не должны забывать, что это юридическое выражение имеет образный характер. Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник и т. д.»⁶. Употребление исключительно образа выкупа и его понимание в таком узком смысле быстро обнаруживает свою недостаточность и даже богословскую непоследовательность, как подчеркнул, в частности, святитель Григорий Назианзин⁷.

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

в чинопоследованиях большей части таинств, если несколько Соборов утвердили его в своих правилах, одним словом; если он принят всей полнотой Предания, то это [произошло] потому что он, как мы покажем, особенно точно выражает способ нашего спасения и обладает по меньшей мере равным достоинством с образом выкупа.

Кроме того, этот образ глубоко укоренен в Священном Писании. Искупитель есть также и Спаситель. Если мы искуплены, то также и спасены: ведь очень часто забывают, что глагол σωζειν (спасать), много раз употребляющийся в Новом Завете, означает не только «освободить» или «избавлять от опасности», но и «лечить», а слово σωτηρία (спасение) означает не только освобождение, но и исцеление⁸. Само имя Иисус переводится как «Ягве спасает»⁹, иными словами, «исцеляет». Да и Сам Христос прямо называет Себя врачом¹⁰. Именно так Его часто предвозвещают пророки¹¹ и описывают евангелисты¹², и сама притча о милосердном самарянине с полным правом может быть рассмотрена как изображение Христа-Врачевателя¹³. Наконец, во время Его земной жизни многие современники приходили к Нему именно как к врачу¹⁴.

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

То, что Христос предстает как врач, а спасение – как исцеление, означает, что человеческий род поражен недугом. Видя в первоначальном состоянии Адама состояние здоровья человечества, святые отцы и вся полнота Предания видят в состоянии падения, которое присуще человечеству вследствие первородного греха, состояние болезни, принимающей

множество форм и поражающей человека во всем его существе. Эта концепция человечества, больного грехом, коренится в Писании¹⁵, поэтому святые отцы вслед за пророками упоминают о бессилии ветхозаветных людей отыскать лекарство от своих недугов, настолько они тяжки, об их взывании к Богу на протяжении поколений, о благосклонном ответе Господа – воплощении Бога Слова, Который, как Бог, один был в состоянии совершить ожидаемое ими исцеление.

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

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

В Православной Церкви аскеза не имеет такого узкого значения, которое придается ей на Западе, но указывает на то, что должен совершить каждый христианин, дабы реально воспользоваться плодами принесенного Христом спасения. В понимании Священного Предания Православной Церкви, дело спасения представляется как некая синергия, соработничество подаваемой Святым Духом Божественной благодати и усердия, которое каждый крещеный должен приложить лично, чтобы открыться этой благодати и усвоить ее себе. Это усилие совершается на протяжении всей жизни, в каждый момент и во всех проявлениях существования. Греческое слово ᾧσκησις означает также «упражнение», «подготовка», «практика», «образ жизни». Соответствующие русские слова «подвиг», «подвижничество», производные от славянского глагола «подвизаться», что значит «продвигаться вперед», «идти вперед», еще более греческих отражают в высшей степени динамичную

концепцию духовной жизни и открывают, что она понимается как некий процесс возрастания, постепенной актуализации благодати, полученной в таинствах, особенно в Крещении, или же как процесс постепенного усвоения благодати Духа, которая реально соединяет крещеного со Христом, умершим и воскресшим, и позволяет ему лично усвоить себе человеческую природу, восстановленную и обоженную в Личности Богочеловека.

Путем такого богочеловеческого подвига христианин благодатью Духа умирает, воскресает и прославляется со Христом, перестает быть человеком падшим и становится человеком новым, совлекается ветхого человека и облекается во Христа¹⁶, актуализирует потенциально реализованную в нем через Крещение замену природы падшей природой восстановленной и обоженной во Христе.

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

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

болезней, битва с болезнями и победа над ними при помощи лечебной стратегии и лечебного арсенала и т. д.

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

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

Но в этом исследовании мы постараемся показать, что православная аскетика представляет весьма подробное описание болезней падшего человека, – описание, которое является на своем духовном уровне подлинной семиологией и даже, в силу своей систематизированности и последовательности, настоящей медицинской нозологией¹⁷. Это проявляется, в частности, в классификации и описании страстей (их природы, причин и последствий), которые у святых отцов постоянно и открыто называются духовными недугами, где слово *πάθος*, близкое к слову *πάθη*, означающему «болезнь», само по себе уже подразумевает такое значение.

Такое учение о болезнях необходимо для того, чтобы успешно наметить лечение и достичь исцеления, что и составляет цель аскезы. Мы намереваемся показать, что православная аскетика преподносит это лечение систематизированно и методично, что делает ее настоящей духовной медициной для всего человека в целом. Мы увидим,

впрочем, что подвижники в святоотеческих текстах часто называются врачевателями: вначале самих себя, потом же, когда они продвинулись по пути аскезы и приобретут достаточную опытность, врачевателями [других людей], приходящих к ним с просьбами помочь в исцелении их болезней, поэтому в святоотеческих текстах часто именуются врачами духовные отцы.

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

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

противоестественного состояния и восстановить здоровье своей
изначальной природы через возвращение к Богу.

Часть первая. Антропологические предпосылки первоначальное здоровье и происхождение болезней

Глава 1. Первоначальное здоровье человека

Святые отцы отождествляют здоровье человека с состоянием совершенства, к которому он предназначен естественным образом, ибо совершенство для человеческого существа заключается в обожении и в самой его природе заложено стать богом по благодати. Действительно, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию¹⁸ и изначально дал ему способность полностью уподобиться Себе, вложив ее в само существо человека. *Я сказал: вы – богу*¹⁹, – говорит Он нам устами Псалмопевца (Пс. 81:6). Человек – это творение, получившее повеление стать богом, по утверждению святителя Василия Великого²⁰. Святитель Григорий Богослов также пишет: «Когда бессмертный Сын... сотворил человека, Он дал ему цель самому быть богом»²¹.

С момента своего сотворения человек уже обладал определенным совершенством: в первую очередь совершенством духовных способностей, в частности совершенством ума, который являлся подражанием уму Божественному²² и был наделен свойством познавать своего Творца, совершенством свободной воли, сотворенной по образу воли Божественной и дающей ему способность направлять к Богу все свое существо; совершенством всех своих способностей желать и любить, воспроизводящих в нем Божественную любовь²³, позволяющую ему быть в единении с Богом. Совершенство этих качеств основано на том, что, с одной стороны, они созданы Богом по образу Его собственных и являются отражением в человеке Божественных способностей. С другой стороны, они составляют для человека возможность полностью уподобиться Богу, впрочем, при условии, что не отвращаются от Него, имея на то свободу, но постоянно и всецело открываются действию Его благодати.

Относительное совершенство, которым человек обладал при сотворении, состояло не в одной лишь простой возможности соединиться с Богом, опираясь на свои способности: Адам был создан уже в какой-то мере

реализующим подобие Богу, достичь которого во всей полноте было его призванием. Он изначально был устремлен к Богу²⁴ и обладал в самой своей природе, сотворенной по образу Божию, всеми добродетелями. Святитель Григорий Нисский пишет: «По подобию Божию человек был создан собственно человеком: [Бог] сделал человеческую природу причастной всякому благу... Итак, в нас пребывают всякие блага, всякая добродетель, всякая мудрость и все, что можно представить наилучшего»²⁵. Преподобный Дорофей Газский учит в том же смысле: «Бог сотворил человека по Своему образу, то есть... украшенного всякой добродетелью»²⁶. Так же учит и преподобный Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека... украшенным всякой добродетелью и богатым всяким благом»²⁷. Преподобный Максим Исповедник равно замечает: «Добродетели присущи душе с самого сотворения»²⁸. Следовательно, человек добродетелен по природе: «По природе мы обладаем добродетелями, данными нам Богом. Творя человека. Бог вложил их в него... Бог даровал нам добродетели вместе с природой», – уточняет преподобный Дорофей²⁹. «Добродетель естественно заключена в душе», – замечает преподобный Исаак Сирин³⁰. «Добродетели естественны для человека», – пишет о том же преподобный Иоанн Дамаскин³¹.

Святые отцы, не переставая особо подчеркивать тот факт, что добродетели присущи самой природе человека и не являются способностями, так или иначе к ней добавленными, понимают это динамически: добродетели не даны человеку во всей полноте, они присущи его природе лишь настолько, насколько ее целью является их раскрыть, насколько в них-то и заключается полнота и совершенство этой природы. Однако их раскрытие предполагает активное участие человека в исполнении Божественного замысла, соработничество всех его способностей с Божественной волей, свободное открытие всего его существа действию Божественной благодати. Человек был сотворен обладающим возможностью раскрыть свои добродетели и уже начал их раскрывать. Он обладал ими в зачатке³², однако ему надлежало возвращать их, чтобы привести к полному раскрытию. Именно в этом смысле святые

отцы понимают Божественную заповедь Адаму и Еве: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1:28). Поэтому они утверждают, что в раю «человек был совсем маленьким, ибо он был ребенком и должен был, развиваясь, достичь взрослого состояния»³³. Для того чтобы указать на этот динамический характер приобретения добродетелей и обожения, большинство отцов, в отличие от святителя Григория Нисского, различают образ и подобие. Согласно этому различию, образ Божий в человеке определяется как совокупность способностей для достижения подобия, как потенциальное подобие Богу, тогда как подобие достигается полным раскрытием образа и состоит в его соответствии целостной природе человека, в достижении им совершенства. Если образ действителен, то подобие – возможно, его надо достичь путем свободного приобщения человека обоживающей Божественной благодати. Так, святитель Василий Великий поясняет: *«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26): первым мы обладаем по сотворению, второе приобретаем волей. В первом устройении нам дано родиться по образу Божию, волей мы станем таковыми по подобию Божию. Тем, что происходит от воли, наша природа обладает по возможности, но приобретаем мы его посредством действия. Если бы при нашем сотворении Господь заранее предусмотрительно не сказал сотворим и по подобию, если бы Он не наделил нас способностью стать по подобию, то мы не достигли бы богоподобия своими собственными силами. Но Он как раз создал нас потенциально способными уподобиться Ему. Давая нам возможность уподобляться Себе, Он позволил нам быть ремесленниками богоподобия, чтобы нам за наш труд следовала награда, чтобы мы не были как безжизненные изделия, вышедшие из-под руки художника, чтобы достижение подобия не было поставлено в похвалу кому-то другому. Действительно, когда ты видишь портрет, точно воспроизводящий образец, ты не хвалишь портрет, но восхищаешься художником. Поэтому для того, чтобы предметом восхищения был я, а не кто-то другой, Он оставил мне труд стать по подобию Божию. Действительно, по образу я обладаю

разумным бытием и делаюсь по подобию, становясь христианином»³⁴. Святитель Григорий Богослов подобным же образом объясняет необходимое участие человека в стяжании дара, который подает Бог: таким образом, пишет он, «душа будет обладать предметом своего упования как наградой за свою добродетель, а не просто как даром Божиим. Именно в этом вершина благодати, чтобы благо было также и нашим приобретением, такое благо, которое не есть лишь семя, вложенное в природу, но также и предмет возделывания, зависящий от нашей воли»³⁵.

Те святые отцы, которые различают образ и подобие, связывают добродетели с подобием³⁶, желая показать, что добродетели должны раскрываться и развиваться динамично, благодаря активному участию и постоянному соработничеству человека с обоживающей благодатью Святой Троицы. Невозможно, однако, провести параллель между различиями образ – подобие и природа – сверхприрода, где подобие было бы чем-то сверхприродным, добавленным благодатью Божией к некоей природе, которая могла бы мыслиться независимо от своей «сверхприроды» и составляла бы образ. Согласно святым отцам, человеку естественно присущ не только образ, но равно и подобие: в самой природе человека – быть подобным Богу, в самой природе образа – совершенствоваться в достижении подобия; и, повторим, человек был сотворен уже естественно раскрывающим это подобие добродетелью образа. Подобие не есть некое добавление к природе, которая может нормально существовать независимо от него, но развитие природы, заложенное в образе. Человек, благодаря присущему ему образу Божию, совершенен³⁷ по природе, хотя и потенциально, и по природе одарен способностью реализовать эту возможность, уподобиться Богу, ибо в этом и состоит нормальная цель его существования, нормальное предназначение самой его природы. Именно в этом смысл Божественных повелений: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1:28); *будьте предо Мною святы, ибо Я свят* (Лев. 20:26); *итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный*

(Мф. 5:48). Таким образом, можно сказать, что в динамическом смысле человек по природе богоподобен³⁸.

Подобие Богу, если и было дано как возможность и непосредственно содержалось в образе, предполагало для своего совершенствования, что Адам сам должен пожелать достичь его во всей полноте. Будучи плодом соработничества человеческой воли и Божественной благодати, оно могло быть лишь богочеловеческим делом, общим делом Бога и устремленного к Нему человека. Ибо человек, именно в силу того совершенства, которого Бог для него возжелал и которое вложил в данный ему Свой образ, обладал полной свободой, позволяющей как соединиться с Богом, так и отказаться от соработничества с Ним в исполнении Его намерения³⁹. Однако Бог дал человеку заповедь⁴⁰, чтобы помочь научиться правильно пользоваться своей свободой. Эта свобода проявлялась во всем совершенстве его первоизданной природы, в его истинном целеполагании, пока она осуществлялась в постоянном и исключительном стремлении выбрать Бога. Благодаря такому выбору, который Адам постоянно поддерживал своей свободной волей, он сохранял себя во благе, в котором и был создан, и все больше и больше усваивал это благо себе.

В этом первоначальном состоянии, когда Адам стремился к истинному предназначению своей природы, он постоянно молился Богу, непрестанно восхваляя и славя своего Творца⁴¹ согласно Его воле⁴². Возделывая своей душой Божественные смыслы и питаясь ими⁴³, он жил в постоянном созерцании Бога.⁴⁴ Распознавая присутствие Божественных действий в творениях, Адам через творения возвышался к Творцу⁴⁵ и в самом себе возносил их к Богу, так как Бог поставил его над ними царем. Таким образом, он осуществлял служение «посредника между Богом и материей»⁴⁶, исполняя задачу, возложенную на него Богом, – соединить мир чувственный с миром духовным, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве»⁴⁷. Непрестанно видя Бога в каждом существе, он видел Его также и в себе самом, поскольку чистота души позволяла ему

созерцать в душе Бога, как в зеркале⁴⁸. Адам мог также наслаждаться созерцанием Бога лицом к лицу⁴⁹. «Ничто не мешало ему познавать Божественное, – пишет святитель Афанасий Великий, – и его чистота позволяла ему непрестанно созерцать образ Отца, Слово Божие»⁵⁰. Адам в этом состоянии «пребывал в Боге, Который пребывал в нем»⁵¹. Поэтому все святые отцы представляют нам первого человека поддерживающим с Богом отношения свободы и дерзновения (παρρησία), а Книга Бытия показывает, как он ежедневно и совершенно свободно беседовал с Ним в раю. Окруженный Божественной благодатью⁵², он постоянно пребывал в состоянии глубокого духовного восторга: святые отцы постоянно упоминают о сладости, наслаждениях, радости, блаженстве и счастье, связанных с созерцанием Бога⁵³ и проистекающих из этой тесной связи с Ним, которая позволяла человеку быть причастным самому блаженству Божественной жизни. Человек, говорит святитель Афанасий Александрийский, жил «своей истинной жизнью»⁵⁴, той, для которой и был создан и которая составляет подлинное предназначение его истинной природы.

Поскольку Адам сам пребывал целостным и объединял все прочие существа в себе путем непрестанного созерцания во всех вещах Единого Бога, разделений не существовало ни в самом человеке, ни между человеком и ему подобными⁵⁵, ни между человеком и другими существами, ни между самими этими существами. Мир царил во всех и во всем. Человек проводил в раю жизнь «без печали, скорби и забот»⁵⁶, «обладая дарами Божиими и собственной силой, которой наделил его [Бог] Слово Отца... он вел жизнь без тревог»⁵⁷, «не страшился никакой внутренней болезни: в его теле – совершенное здоровье, в его душе – совершенная безмятежность»⁵⁸. «Волнение, раздражение, неразумная ярость и алчность утробы – ничего этого еще не было, но жизнь его была без смуты и существование – без печали»⁵⁹.

Человек в раю имел «здоровые и уравновешенные способности в их естественном состоянии»⁶⁰, и до тех пор, пока он удерживался в постоянном единении с Богом, как и был создан, его способности оставались целостными⁶¹. «В те давние

времена, – пишет святитель Григорий Нисский, – род человеческий, насколько мы можем его себе представить, обладал здоровьем, ибо его составляющие – я имею в виду движения души – были уравновешены в нас согласно законам добродетели»⁶².

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

Вследствие первородного греха Адам свернул с того пути, на который Бог поставил его при сотворении. Человек уклонился от цели, предписанной самой его природой. Когда он перестал стремиться к Богу всем своим существом и открывать все свои способности нетварной Божественной благодати, зеркало его души замутилось и перестало отражать своего Творца. Поскольку Адам больше не приобщался к Источнику всякого совершенства, добродетели в нем ослабли, и он утратил богоподобие, которого уже начал достигать с момента своего сотворения. Образ Божий неотъемлемо сохраняется в падшем человеке⁶³, но поскольку он более не раскрывается в действительном единении человека с Богом и не находит своего осуществления в достижении подобия – своем истинном предназначении, постольку этот образ оказывается искаженным⁶⁴ и замутиненным⁶⁵. Если устремленность человека к своему совершенству в свете Духа делала этот образ ясным и четким, то грех его внезапно помрачил. Отныне человек уже не помнит, какова его истинная природа, не ведаёт о своем истинном предназначении, не знает более, какова его истинная жизнь, и утрачивает почти всякое понятие о своем первоначальном здоровье.

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

Только благодаря воплощению Христа человечество полностью восстанавливается в своей первоначальной природе и человек вновь обретает возможность достичь совершенства, к которому и был предназначен Творцом. Христос, став совершенным человеком, не переставая при этом быть Богом, благодаря соединению в Своей Личности человеческой и Божественной природ возвращает человеческой природе полноту и целостность ее первоначального совершенства, устремленного к своему осуществлению. Таким образом, Сам Бог в Лице Своего Сына непосредственно реализует и открывает всем высшее предназначение человечества – совершенство человеческой природы, глубоко и всецело соединенной с Богом. Адам был лишь *образом будущего* (Рим. 5:14), так как уклонился от своей высшей цели, – Христос же являет исполнение обещанного, доводит его до высшей степени совершенства. «Только Спаситель первым стал истинным и совершенным человеком», – пишет святой Николай Кавасила⁶⁶. Он – *образ Бога невидимого* (Кол. 1:15), *сияние славы и образ Ипостаси Его* (Евр. 1:3), в котором *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9). Он открывает глубочайший смысл творения человека по образу и подобию Божию: в Его человеческой природе проявляется природа Божественная, соединенная с человеческой без разделения или смешения. Он – видимый и завершенный первообраз *нового человека* (Еф. 2:15), в котором падшее человечество призвано к обновлению. И каждый человек призывается воспроизвести в себе Его образ⁶⁷ и достичь подобия Ему⁶⁸. Самой своей двусоставной природой Богочеловека Он подтверждает, что человек призван стать человекобогом: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом», – провозглашают святые отцы⁶⁹. Во Христе Бог представляет человеку Самого Себя как норму его совершенства и предназначения. Он показывает человеку со всей очевидностью, что его природа – богочеловечна. Он открывает ему, что нет совершенного человека вне единства с Богом (ибо в личности Христа именно благодаря единению с природой Божественной человеческая природа была приведена в состояние совершенства) и что лишь путем уподобления

Христу человек может в самом себе реализовать это богочеловеческое совершенство. Человек воистину является таковым, лишь будучи богом во Христе.

Христос назван вторым Адамом не потому, что сообщил человеку некую иную природу и иное назначение, чем те, которые были указаны Адаму первому, но потому, что Он Сам совершает то, чего из-за своего падения не смог достичь Адам⁷⁰. Отцы утверждают, что Адам был создан именно по образу Логоса, Слова Божия⁷¹, и что сама тайна сотворения человека по образу Логоса связана с тайной усыновления человека Богом в Своем Сыне. У человека с момента его сотворения есть лишь одна подлинная цель – уподобление Христу как норме завершения своей природы, полно и ясно раскрытой в Его воплощении. Человек создан существом логичным (λογικός), то есть разумным, а более глубоко – существом христологичным, так как λογικός у святых отцов означает «соответствующий Логосу, Слову Божию». Святые отцы утверждают даже, что человек был создан не только по образу Логоса-Бога, но по образу Логоса воплощенного, Христа – Бога и человека, и что соответственно самой своей природе он с момента сотворения имеет целью всем своим существом стремиться к деятельному уподоблению Христу⁷². Святой Николай Кавасила пишет: «Человеческая природа изначально была сотворена ввиду нового человека, разум и желание человека созданы для Христа: мы получили разум, чтобы познавать Христа, желание, чтобы быть привлеченными к Нему, и память, чтобы носить Его в себе. Вот в какой степени Он послужил образцом для нашего сотворения. Действительно, не ветхий Адам послужил образом (παράδειγμα) нового, но новый – ветхого⁷³. Для нас, признающих его нашим прародителем, первый Адам считается первообразом человеческой природы, но для Того, Кто имеет перед глазами все существа еще до их существования, этот предок – всего лишь подражание новому Адаму. Первый был создан по образу и подобию Последнего»⁷⁴. Святой Николай Кавасила продолжает: «Человек устремляется ко Христу не только из-за Божества нашего Спасителя, но также и по причине другой природы [человеческой], которой Он

обладает»⁷⁵. Святитель Григорий Палама поучает в том же духе: «Само устройство человека, сотворенного по образу Божию, изначально было для Христа, чтобы человек мог уже тогда включать в себя Первообраз, заповедь в раю также была дана для этого»⁷⁶.

Таким образом, Христос извечно оказывается первопричиной и целью⁷⁷ человеческой природы и в ней – всех сотворенных существ, как утверждает, в частности, преподобный Максим Исповедник, который пишет о единстве в Лице Христа природы Божественной с природой человеческой: «Вот та блаженная цель, ради которой всякая вещь была создана. Вот замысел, который Бог имел еще прежде сотворения существ... Для этой цели Бог сотворил сущности существ. Таким образом, восстановление в Боге всякой твари оказывается итогом как промыслительного действия Божия, так и действия самих существ, которые им пользуются себе на благо. Слово – Бог по сущности – сделалось человеком и стало провозвестником этой Божественной воли. Оно явило сокровенные глубины Отчей любви и показало в Себе цель, ради которой все существа были сотворены. Иными словами, именно для Христа, или для Христовой тайны, время и всё, что в нем существует, получили во Христе свои начало и конец»⁷⁸. В отношении самого человека эти утверждения соответствуют смыслу поучений святого апостола Павла: Отец избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа (Еф. 1:4–5) и: Кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8:29). Так Христос сможет стать всем и во всем (Кол. 3:11).

В Лице Христа во всей полноте выражаются начало и цель человеческой природы, ясно проявляются подлинная сущность и истинное предназначение человека. Образ Божий, замутненный в человечестве грехом Адама, воссиял в Том, Кто без греха, еще ярче, чем в Адаме до грехопадения, ибо во Христе образ Божий проявляется в законченном совершенстве, полностью раскрытом благодаря полному достижению

богоподобия, которое совершается в Его Лице путем единения природы Божественной с природой человеческой. Образ и подобие Божии в человеке явлены Самим его Творцом – воплощенным Логосом Божиим, Который Сам есть совершенный образ Отца, – такими, как Он замыслил их изначально, в их полном и окончательном завершении. В Адаме был виден лишь образ Первообраза; во Христе же является Сам Первообраз, в Лице Христа Первообраз соединяется с образом, не смешиваясь и не разделяясь с ним, восстанавливает его и приводит к совершенству благодаря самому этому соединению. Святой Ириней Лионский так пишет об этом поразительном явлении образа и подобия, этого раскрытия человекобога в Богочеловеке: «Истина всего этого открылась тогда, когда Слово Божие стало человеком, делая Себя подобным человеку и человека подобным Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было явлено, поскольку еще было невидимо Слово, по образу Которого был создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Бог Слово стал плотью. Он подтвердил то и другое, ибо показал образ во всей истине. Сам став тем, что было Его образом, и прочно восстановил подобие, отныне делая человека через видимое Слово совершенно подобным невидимому Отцу»⁷⁹. Таким образом, во Христе человеку ясно открывается прообраз его истинной природы, образец, достичь которого ему уготовано с момента сотворения и по самой его природе⁸⁰. Святой Николай Кавасила замечает: «Христос – единственный и первый стал настоящим и совершенным человеком в том, что касается поведения, жизни и во всех отношениях»⁸¹. Развить свое существо, реализовать себя, жить в соответствии со своей природой, но при этом жить совершенно означает теперь явным образом, что человек должен уподобиться Христу и в Нем стать богом⁸². Только в единении со Христом человек обретает полноту своего бытия, чистоту и цельность своей природы, истинный, первый и высший смысл своего предназначения, совершенство всех своих дел и жизни в целом. Только во

Христе человек может быть самым собой, человеком во всей полноте, осуществить свою подлинную природу во всех ее измерениях: «Сын, – пишет преподобный Максим Исповедник, – возвращает природу к самой себе»⁸³.

Поскольку человек по природе, по своему происхождению, устройству и назначению есть существо христологичное и богочентричное, он становится по-настоящему человеком лишь обращаясь к Богу⁸⁴. Только полностью соединяясь со Христом, он может стать истинным человеком (ὄντως ἄνθρωπος, по выражению святителя Григория Нисского) и, скажем, человеком нормальным (то есть человеком в нормальном его виде), а также находиться в состоянии полного здоровья. «Уподобление Христу – это, иными словами, здоровье и совершенство души», – пишет святитель Григорий Палама⁸⁵.

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

Поэтому в Священном Писании и Предании состояние человека, который еще не достиг подобия Христу, который еще не полностью раскрыл возможности своей природы путем достижения богоподобия, часто сравнивается с состоянием детства. Постепенное соединение со Христом определяется как состояние роста, а завершение этого единения в его совершенстве сравнивается со взрослым возрастом и

называется также состоянием зрелого или совершенного человека. Святой апостол Павел упоминает о *созидании тела Христова*, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами... но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос (Еф. 4:12–15)⁸⁶. Он советует также: *Будьте мужественны* (1Кор. 16:13). Преподобный Симеон Новый Богослов пишет в том же смысле и употребляет тот же образ: тот, кто продвигается по пути единения со Христом, «каждый день продолжает духовно возрастать, изгоня всякий след младенчества, и приближается к полному совершенству человека. Поэтому в меру его возраста [духовного] его способности и действия души изменяются, и он возрастает в мужественности (зрелости) и крепости»⁸⁷.

Итак, человек призван стать совершенным по образу и подобию Христа⁸⁸, в Нем и Им (*будьте совершенны* (Мф. 5:48)) и таким образом стать причастником Божественной жизни⁸⁹. Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8:29). «Для нас, – пишет Климент Александрийский, – [Христос] есть образ беспорочный, из всех сил нам надо пытаться сделать наш образ подобным Ему»⁹⁰. И святой Иринеи Лионский: «Становясь подражателями Его действий и исполнителями Его слов, мы имеем соединение с Ним, и именно в силу этого мы, вновь сотворенные, получаем от Того, Кто совершенен прежде всякого создания, приращение и от Того, Кто един благ и превыше всех, – подобие Ему Самому»⁹¹. А преподобный Исаак Сирий отмечает, что «отцы наши... чтобы достичь совершенства и подобия [Богу], не переставали принимать в себя полностью жизнь Господа Иисуса Христа»⁹².

Подобие Христу человек приобретает через стяжание добродетелей⁹³. Человек, как мы уже видели, с момента сотворения обладает в самой своей природе всеми добродетелями, которые составляют в нем образ Божий. Однако они даны ему лишь в зачатке, и ему надлежит

вращивать их до полного раскрытия, в чем и состоит достижение подобия. Во Христе открываются прообраз, начало и цель всякой добродетели. Добродетели, вложенные в природу человека при сотворении и развитые через его свободное приобщение обоживающей благодати Божией, существуют отныне лишь благодаря причастию к добродетелям Христа, как учит святой Максим Исповедник: «Если сущность добродетели в каждом человеке это, бесспорно. Слово Божие (ибо сущность, или реальность, всех добродетелей – это Сам наш Господь Иисус Христос, Который, как написано, *сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением* (1Кор. 1:30); это, очевидно, сказано о Нем категорическим образом, поскольку Он и есть сама Мудрость, и Праведность, и Святость), то каждый человек, приобщающийся добродетели благодаря определенному образу поведения, бесспорно, приобщается Богу, самой Сущности добродетелей, так как он по своей благой воле взрастил естественное семя добра и приложил конец, сообразный началу, и начало – концу или, скорее, явил истинное тождество начала и конца в совершенном согласии с Богом. Ибо начало и конец всякой вещи – это замысел о ней Бога: Он есть начало, так как прилагает к существу естественное благо через приобщение. Он есть конец, ибо благодаря этому приобщению, по решению свободной воли, Он завершает похвальный путь, ведущий к добродетели, – путь, благодаря которому человек становится богом, получая эту возможность от Бога, потому что к благу естественному, данному в образе, он прибавил по свободной воле подобие, состоящее из добродетелей, совершая, согласно устремлению природы, возвращение к своему началу и тесному соединению с Ним»⁹⁴.

Сыну Божию в деле сотворения и обожения человека принадлежит особая, решающая роль. Замысел Божий о человеке раскрывается и совершается в мире как тайна Христова⁹⁵. Однако в тайне Христовой открывается и совершается тайна Троического домостроительства. Сотворение человека и его обожение представляются общим делом Святой и Животворящей Троицы, делом благой воли Отца⁹⁶, которое

ипостасно и само-деятельно (αὐτοουρκῶς)⁹⁷ исполняет Сын⁹⁸ при содействии Святого Духа, Который животворит, освящает и ведет к совершенству⁹⁹. Таким образом, каждое Божественное Лицо Святой Троицы вносит в совершение Божественного домостроительства Свой вклад, участвует и соработничает в соответствии со Своей особой Ипостасью, однако творчество каждого Лица находится в постоянной связи с творчеством двух других в исполнении общей воли. Сотворение человека (как и мира), в представлении святых отцов, берет начало в великом Предвечном Совете Святой и Единосущной Троицы. Святые отцы и все церковное Предание видят во множественном числе фразы: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26), выражение троического характера сотворения человека. Равным образом, именно Великий Троический Совет пожелал, чтобы человек стал причастником вечной и блаженной жизни Божественной Троицы. Вот почему святые отцы утверждают, что человек создан по образу Сына Божия (ибо, как говорит святитель Кирилл Александрийский, «если мы должны будем быть призванными к тому, чтобы стать сынами Божиими, то нам особенно необходимо стать по образу Сына, чтобы печать усыновления нам подобала»¹⁰⁰), но в Нем на самом деле [человек] создан по образу Святой Троицы: «Если человек сотворен по образу Сына, – продолжает святитель Кирилл Александрийский, – в таком случае он создан и по образу Божию, ибо в нем блистают свойства всей Единосущной Троицы, так как Божество едино по природе в Отце, Сыне и Святом Духе»¹⁰¹. Христос есть образ Бога невидимого (Кол. 1:15), сияние славы и образ Ипостаси Его (Евр. 1:3). Своим воплощением Сын открывает Отца¹⁰². А в Сыне человек призван следовать именно совершенному образу Отца: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48), *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6:36). Всякий дар, получаемый человеком, всякое совершенство, всякая добродетель, которой он приобщается во Христе, имеют свой источник в Отце: *Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца Светов* (Иак. 1:17). Таким образом, Христос в Самом Себе соединяет

нас с Отцом. Однако Он соединяет нас также и со Святым Духом, ибо Христос хочет ввести нас в самую глубину Троической жизни, призывая быть *причастниками Божеского естества* (2Пет. 1:4). И добродетели (называемые также совершенствами, благодатью, энергиями), с помощью которых осуществляется это приобщение, суть слава, свет, благодать, энергии, совершенства – добродетели, общие для всех Лиц Святой Троицы¹⁰³. Именно поэтому святые отцы могут относить их то к Отцу – их источнику, то к Сыну – Тому Кто их ипостасно являет и приобщает к ним верующих в Него, то к Святому Духу – их Носителю и Подателю. И святые отцы называют их иногда светом или славой Отца, иногда светом или славой Сына, а иногда – благодатью Святого Духа. Святой Дух, будучи Носителем и Подателем благодати, добродетелей или нетварных энергий, иногда получает их имя и называется Духом благодати. Духом мудрости. Духом силы. Духом славы. Духом ведения, Духом страха Божия, Духом истины¹⁰⁴. В Откровении даже говорится о Духе во множественном числе: *Семь духов Божиих* (Откр. 3, 1; 1, 4; 4, 5; 5:6), что, по мысли святых отцов, означает энергии, или благодать. Святого Духа¹⁰⁵. Поэтому равным образом можно сказать, вслед за преподобным Макарием Египетским, что человек был создан «по образу Духа»¹⁰⁶. Это утверждение согласуется с учением святого Ириней Лионского ¹⁰⁷ и первых отцов, которые видят Святого Духа в дыхании жизни, вдувтом в человека во время его сотворения¹⁰⁸.

Присвоение одних и тех же добродетелей в человеке как Христу, так и Святому Духу показывает, что это – энергии, общие для трех Лиц Божественной Троицы, а также что в сотворении и обожении человека Сын и Дух тесно содействуют исполнению воли Отца, которая в то же время является и Их собственной волей. Святой Ириней говорит, что Сын и Дух суть «руки Отца»¹⁰⁹. Таким образом, человек и весь тварный мир были созданы Сыном¹¹⁰, но в Духе: «Отец сотворил всякую вещь Словом в Духе, – пишет святитель Афанасий Великий, – ибо там, где пребывает Слово, пребывает и Дух, и то, что происходит от Отца, получает существование Словом в Святом

Духе»¹¹¹. Согласно воле Отца, действие Сына – дать бытие существам, а действие Духа – привести их к совершенству¹¹². Таким образом, всякая добродетель в человеке получает существование от Сына, но оживотворяется, освящается и совершенствуется Святым Духом во имя Отца. Так, образ и подобие Божии в человеке задуманы Отцом, осуществлены Сыном, исполнены в Святом Духе и Им же доведены до совершенства. Дело, исполненное Христом в воплощении, исполнено при содействии Святого Духа¹¹³. Христос позволяет устремляющемуся к Нему человеку получить Святого Духа, а Дух соединяет человека со Христом и через Него – с Отцом. Дух сообщает каждому члену Тела Христова полноту Божества. Им человек достигает во Христе богоподобия¹¹⁴, ибо Им сообщается и совершается всякий дар¹¹⁵ и всякая добродетель. Он, по словам святителя Василия Великого, «источник освящения»¹¹⁶. Именно Он являет верующему «образ Невидимого» и «в блаженном созерцании образа» – несказанную красоту Первообраза¹¹⁷. Благодаря Ему «возрастающие становятся совершенными»¹¹⁸. Именно Он обоживает¹¹⁹ человека, делая его подобным Христу и в Нем – Отцу. «Он – наше совершенство», – говорит святитель Григорий Богослов¹²⁰.

Таким образом, только в Святом Духе человек может осуществить Первообраз своей природы, то есть уподобиться Христу. Для того чтобы Христос жил в человеке, надо, чтобы в нем пребывал Дух, чтобы он становился духоносным. Достижение подобия Христу и стяжание Святого Духа неразрывно связаны и взаимно обуславливают друг друга. Только живя во Христе, христианин получает Духа, посланного Отцом во имя Сына¹²¹, и только пребывая в Духе, он соединяется со Христом благодаря приобщению к добродетелям Сына, дарам Духа.

Для того чтобы человек достиг совершенства своего бытия во Христе, во всей полноте осуществил свою природу, нормой, началом и целью которой является Христос, и таким образом обрел спасение, истинную жизнь и полное здоровье, человек должен жить сообразно Духу, вести духовное существование. Человек был создан [состоящим из] духа, души и тела, чтобы

принять ими Дух и таким образом стать полностью одухотворенным, всем своим существом жить в Духе. Лишь осуществляя эту задачу, человек исполняет свое предназначение, живет соответственно своей истинной природе: «Истинный человек в нас – человек духовный», – пишет Климент Александрийский¹²². Человек во всей полноте является человеком и действительно живет, только если пребывает в Духе, в ином случае он неполон, несовершенен и все его существо как будто мертво. Святой Ириной утверждает то же самое с особенной ясностью: «Апостол говорит: *Мудрость же мы проповедуем между совершенными (1Кор. 2:6)*. Именем «совершенные» он указывает на тех, кто получил Духа Божия... Таких людей апостол именует также духовными; духовными они являются через приобщение Духу... Когда Дух, смешиваясь с душой, сочетается с творением, имеющим форму, тогда, благодаря этому излиянию Духа, осуществляется человек духовный и совершенный, именно такой, какой был создан по образу и подобию Божию. Напротив, если нет в душе Духа, то такой человек, оставаясь поистине душевным и телесным, будет несовершенным, имея образ Божий в создании, но не получив подобия посредством Духа... Ибо созданная плоть сама по себе не составляет совершенного человека: она всего лишь тело человека, а значит, одна из его частей. Душа сама по себе тем более не составляет человека, так как она – лишь часть его. И дух также не есть человек: мы даем ему имя Духа, а не человека. Только смешение и союз всех этих частей образуют совершенного человека. Поэтому апостол, сам объясняя, дал ясное определение совершенного и духовного человека, пользующегося дарами спасения, когда сказал в Первом послании к Фессалоникийцам: *Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (1Фес. 5:23)*... Совершенны, таким образом, те, кто одновременно имеют Духа Божия всегда пребывающим с ними и сохраняют без порока тела и души, то есть хранят веру в Бога и справедливы по отношению к ближнему»¹²³. «Итак, тех, которые имеют залог Духа и, далекие от служения вожделениям

плоти, подчиняются Духу и во всем живут по разуму, апостол по праву именует духовными, ибо Дух Божий обитает в них»¹²⁴, и «наше существо, то есть соединение души и тела, получая Духа Божия, составляет человека духовного»¹²⁵. «Три составляющих у совершенного человека: плоть, душа и Дух»¹²⁶. «Те, кто имеют страх Божий, верят в пришествие Его Сына и верой устрояют в своем сердце обитель Духа Божия, по праву будут именоваться чистыми, духовными и живущими для Бога, ибо они имеют Духа Отчего, Который очищает человека и возводит к Божественной жизни»¹²⁷. «И вот из каких двух вещей состоит живой человек: живой, поскольку приобщается Духа, человек, поскольку является плотским существом»¹²⁸. «Итак, без Духа Божия плоть мертва, лишена жизни, неспособна наследовать Царствие Божие... Но там, где пребывает Дух Отчий, там человек живой: плоть, взятая во владение Духом, забывшая о себе, чтобы стяжать качество Духа и стать сообразной Слову Божию»¹²⁹.

Как святитель Григорий Палама утверждал, что здоровье и совершенство души – это уподобление Христу¹³⁰, так и преподобный Симеон Новый Богослов говорит, с другой точки зрения, дополняющей предыдущую, что здоровье для души – это пришествие и присутствие в ней Святого Духа: «Когда Он приходит, [тогда,] поскольку изгоняет из души всякую болезнь и немощь. Он призывает здоровье, ибо дарует нам здоровье души»¹³¹.

Согласно святым отцам, здоровье для человека заключается главным образом в том, чтобы во всех отношениях находиться в состоянии, соответствующем расцвету всего его существа, иначе говоря, соответствовать своей истинной природе. А его истинная природа и настоящая жизнь, как мы уже сказали, состоит в том, чтобы осуществить задуманное Богом совершенство своего существа, уподобляясь Христу в Духе. Естественная и нормальная жизнь человека – это жизнь во Христе. Вот почему Тертуллиан говорит, что «душа по природе христианка»¹³². Человек по природе создан для того, чтобы устремляться к Богу. Душа, пишет преподобный Никита Стифат, «имеет собственную склонность, естественно обращенную к Божественным благам», «ее собственное

стремление – вещи бессмертные»¹³³. Преподобный Антоний Великий пишет в том же смысле: «Искание Бога и служение Ему всегда остаются для человека естественным стремлением»¹³⁴. Душа по природе обращена к тому, чтобы узнавать и познавать Бога; в этом – ее нормальное состояние, признак ее здоровья. Так, Тертуллиан утверждает: «Душа... когда приходит в себя, как будто выходя из опьянения или сна или оправляясь от какой-нибудь болезни, и когда находится в своем нормальном состоянии здоровья, именует Бога этим единственным именем, ибо это собственное имя истинного Бога»¹³⁵. Приобщение блаженной жизни Святой Троицы – нормальная цель природы и жизни человека. Преподобный Антоний Великий пишет по этому поводу: «Любовь к вам понуждает меня умолять Бога привести вас к суждению о том, что невидимое является вашим наследием. Уверяю вас, дети мои, это не превосходит нашу природу, но естественно увенчивает ее»¹³⁶. Нормальное состояние человека – всем своим существом быть в полном единении с Богом: Адам был создан осуществляющим это единение, и Христос приходит напомнить заблудшему человеку, что наибольшая заповедь для него, если он хочет вновь обрести свою истинную природу, – *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею* (Мк. 12,30; Мф. 22:37)¹³⁷. Таким образом, получается, что, устремляя все свои способности к Богу, дабы с их помощью соединиться с Ним, человек сообщает им правильное употребление, соответствующее их природе.

Именно в этом состоят добродетели человека. Так, святитель Василий Великий пишет: «Мы получили от Бога естественное стремление делать то, что Он повелевает... Только в том случае, если мы применяем... эти силы соответствующим образом, мы свято живем в добродетели... Следовательно, определение добродетели, требуемой от нас Богом, таково: сознательное применение этих способностей согласно повелению Господа»¹³⁸. Иными словами, вести добродетельную жизнь означает для человека жить в соответствии со своей собственной природой, то есть

употреблять свои способности на то, ради чего они и были сотворены: направлять себя к Богу и осуществлять свое подобие Ему. Тожественность естественного состояния – то есть состояния Адама до грехопадения и человека, восстановленного во Христе, – и состояния добродетельного постоянно подтверждается отцами: «Как бы многочисленны ни были развиваемые нами добродетели, мы развиваем их в соответствии с природой», – пишет авва Евагрий¹³⁹. «Пребывая в согласии с природой, мы пребываем в добродетели», – замечает преподобный Иоанн Дамаскин¹⁴⁰. И преподобный Исаак Сирин говорит так же ясно, что добродетель – естественное состояние души¹⁴¹. Авва Дорофей показывает, что добродетели «позволяют прийти в себя и вернуться к естественному состоянию путем исполнения святых заповедей Христовых»¹⁴². А преподобный Иоанн Пустынник говорит, что, когда человек поворачивается к своей душе добродетелями, «он ведет себя так, как того требует его целостная природа»¹⁴³.

Отцы утверждают также, что в человеке истинное здоровье соответствует именно этому состоянию добродетели: добродетель есть естественное здоровье души, по словам аввы Дорофея Газского¹⁴⁴. То же полагают святитель Василий Великий¹⁴⁵, авва Евагрий¹⁴⁶ и преподобный Максим Исповедник, который пишет: «Добродетель по отношению к душе есть то же, что здоровье для живого тела»¹⁴⁷. Преподобный Исаак Сирин замечает: «Добродетель есть по природе здоровье души»¹⁴⁸. Можно даже сказать, что добродетель для души значит больше, чем здоровье для тела, ибо, по словам святителя Василия Великого, «добродетели имеют большее сродство с душой, чем здоровье с телом»¹⁴⁹.

Только путем стяжания добродетелей, и в особенности их вершины – любви к ближнему, человек становится способным к духовному познанию/созерцанию, в котором его дух, а также и все прочие способности¹⁵⁰ действуют сообразно конечной цели его природы. Ибо человек, напоминает преподобный Симеон Новый Богослов, «был создан, чтобы созерцать природу видимую и быть приобщенным миру умопостигаемому»¹⁵¹. Климент Александрийский, который определяет человека как

«истинное небесное растение»¹⁵², говорит еще, что он «рожден для созерцания неба»¹⁵³. Лишь в такой деятельности, полностью подходящей ему, человеческий дух, а через него и вся душа, обретают полноту своего здоровья. «Тем, чем здоровье [является] для живого тела... познание [является] для души», – замечает преподобный Максим¹⁵⁴. «Когда разумная природа приобретет созерцание, которое ей прикасается, тогда и все силы духа будут здоровыми», – пишет в том же смысле авва Евагрий¹⁵⁵, который рассматривает как здоровье души еще духовное познание¹⁵⁶. Равным образом у аввы Фалассия: «Здоровье души – это познание»¹⁵⁷.

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

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

Глава 2. Первопричина болезней. Грех прародителей

Осуществить подобие Богу хотя и заложенное в самом образе, руководствуясь Божественной заповедью, было предложено свободной воле Адама. Но в силу своей свободы Адам имел возможность последовать иным путем, «оставить благо и устремиться ко злу, отделяя себя от Бога по обдуманному выбору»¹⁵⁸. Змий открывал и предлагал эту возможность, которая являлась для первого человека постоянным искушением. Это искушение было призвано непрестанно упражнять его волю и таким образом укрепляло в выборе Бога и придавало ценность выбору. Без возможности совершить зло Адам действительно не был бы полностью свободным, поскольку путь обожения представлялся бы как единственно возможный, а значит, неизбежный и навязанный его природой. Бог, желая, чтобы человек был совершенным, наделил его при сотворении по Своему образу абсолютной свободой, которая позволяет ему самому принимать участие в собственном обожении¹⁵⁹ и в Боге самому усвоить себе достигнутое подобие¹⁶⁰. Если бы осуществление подобия было дано человеку без иного возможного выбора, он не был бы по-настоящему добродетелен, ибо, замечает преподобный Иоанн Дамаскин, «там, где есть принуждение, не может быть добродетели»¹⁶¹. Итак, сам факт существования для человека абсолютной свободы, а также изволение Божие, «чтобы нам подобала награда за нашу работу»¹⁶² и «чтобы достижение подобия не было поставлено в похвалу другому»¹⁶³, предполагали наличие искушения. «Человеку надлежало вначале быть испытанным: неиспытанный и неискушенный человек недостоин никакого уважения»¹⁶⁴. «Однажды испытанная душа, – замечает святитель Григорий Назианзин, – будет обладать предметом своего упования как наградой за добродетель, а не просто как даром Божиим»¹⁶⁵.

Все святые отцы настаивают на том, что Бог создал Адама целиком благим. В раю, в своем естественном состоянии,

человек жил полностью во Благе¹⁶⁶: он не только не совершал зла, но и не знал его, искушение давало ему познание не самого зла, а лишь его возможности; само же познание зла представляется лишь последствием греха¹⁶⁷, а не его причиной. В раю зло существовало только в змие, воплощении сатаны, который никоим образом не мог поразить творение до тех пор, пока Адам пребывал его царем¹⁶⁸; он не обладал также никакой властью над первым человеком и мог лишь искушать его, причем это искушение оставалось без последствий, пока человек его отвергал¹⁶⁹.

Диавол говорил Адаму и Еве: *Вы будете, как боги* (Быт. 3:5), в чем и состояло искушение¹⁷⁰. Конечно, Адаму от Бога было предназначено стать богом, но через приобщение Самому Богу, в Нем и через Него. Змий же предлагал Адаму и Еве стать *как боги* (ὡς θεοί) (Быт. 3:5), то есть как другие боги, независимо от Бога, быть богами без Бога. Таким образом, Адам, поддаваясь наущению лукавого, захотел сделаться Богом сам по себе, самообожиться – в этом и состоял его грех¹⁷¹. Это утверждение абсолютной автономии, это желание обойтись без Бога и занять Его место или выступить перед Ним в качестве другого бога стало отрицанием, отказом от Бога. Приобщение Адама Божественной жизни предполагало, как мы уже сказали, соработничество его свободной воли: отвращаясь от Бога, он лишает себя благодати¹⁷², которая составляла истинную жизнь его природы. Бог сказал Адаму и Еве: *Только плодов дерева, которое среди рая... не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть* (Быт. 3:3). Змий же, напротив, пообещал: *Нет, не умрете* (Быт. 3:4). В последствиях греха открывается лживый характер диавольского обещания: отсекая себя от Источника всякой жизни, человек ниспадает в состояние смерти: будущей смерти тела (тогда как оно было создано потенциально нетленным) и немедленной смерти души¹⁷³. «Через грех, – пишет преподобный Иоанн Дамаскин, – вошла в мир и смерть, пожирающая, подобно дикому и неукротимому зверю, жизнь человека»¹⁷⁴. И святитель Григорий Палама: «После нарушения заповеди нашими прародителями в раю... в

жизнь вошел грех, мы же умерли и прежде смерти телесной испытали смерть души, то есть отделение души от Бога»¹⁷⁵.

Отвращаясь от Первопричины своего бытия, как и от бытия вообще, человек впадает в небытие: «Лишенные мысли о Боге и обращающиеся к небытию (ибо зло есть небытие, а добро – бытие), люди также навсегда лишены бытия», – пишет святитель Афанасий Великий¹⁷⁶.

От этого отклонения и проистекает для человека все зло, ибо из-за этого он утрачивает все Божественные блага, которым уже был приобщен и обладать которыми во всей полноте был призван по природе. Действительно, «все доброе получает свое добро от Бога, и только если удаляется от Него, устремляется ко злу», – пишет преподобный Иоанн Дамаскин¹⁷⁷. Отвращаясь от Бога, отрицая Его и пренебрегая Им, человек отвращается от своей истинной природы и подлинного назначения, которое состоит в уподоблении Ему в Духе, и извращает таким образом все свои способности, естественно направленные к Богу, заставляет уклоняться в сторону стремления, вложенные в его природу¹⁷⁸. Отсюда для всего его существа, которое перестает быть обращенным к своей нормальной цели, для его души и тела, которые более не пребывают в своем естественном состоянии единения с Богом, проистекают самые пагубные расстройства. Преподобный Максим Исповедник так вкратце излагает, в чем состоит падение человека: «Тот, кто удаляется от собственной первопричины, являясь частицей Бога в силу добродетели, которую имеет только потому, что она ему дана, [тот] неразумно (παράλογως) устремляется к небытию. По праву сказано, что он падает, так как не действует в согласии со своим началом и причиной, по которой, в которой и через которую он был приведен к бытию. Он пребывает в шатком колебании и в ужасном расстройстве души и тела. Осознанно свернув с пути истинного, он становится творцом своего собственного отпадения от присущей ему и всегда тождественной самой себе причины, падения к худшему. Поэтому говорится, что он пал с высоты; так как, имея власть направлять поступки своей души неуклонно к Богу, он добровольно променял лучшее и бытие на худшее и небытие»¹⁷⁹.

Отцы всегда определяют зло и грех именно по отношению к сущности человеческой природы и к должному богочеловеческому бытию. Злом и грехом является всякое действие, которое отвращает человека от Бога и от его божественного предназначения (обожения, к которому он призван по природе), иными словами, всякое действие, посредством которого человек уводит свои способности в сторону от их естественной цели. «Творить зло, – пишет Дионисий Ареопагит, – значит сойти с доброй дороги, противоречить своей истинной цели, своей природе, своей причине, своей первопричине, своему назначению, своему определению, своей воле, наконец, собственной сущности»¹⁸⁰. «Не в сущности творений заключается зло, но в их ложном и неразумном движении», – пишет, со своей стороны, преподобный Максим Исповедник¹⁸¹. «Можно сказать, – замечает он также, – что зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое. Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, не к подлинной, а к иной цели. Целью же я называю Первопричину всего сотворенного, к Которой в силу самой своей природы устремляются все существа»¹⁸². Отвращая человека от Бога, грех закрепляет его способности в противоестественном состоянии и лишает все его существо Бытия и Блага: именно в этом состоянии заключается для человека зло. «Зло есть не что иное, как лишенность добра и путь, который уводит от естественного к противоестественному», – пишет преподобный Иоанн Дамаскин¹⁸³. «Все, сотворенное Богом, весьма хорошо, все, что пребывает таким, каким было создано, – весьма хорошо. То, что добровольно отделяется от естественного и действует против природы, становится злым. Все, что служит и повинуется Творцу, – согласно с природой. Когда же творение по собственной воле восстает и не повинуется своему Творцу, оно утверждает зло само в себе. Ибо порок... есть добровольное уклонение от естественного к противоестественному, это есть грех»¹⁸⁴.

Сказать, что через грех человек утверждается в противоестественном состоянии, означает сказать, что, отвращаясь от Бога, он отвращается от самого себя, живет в стороне от того, чем является по существу, не живет той жизнью, для которой был создан, но, напротив, думает и действует образом, чуждым его истинному состоянию. Иными словами, человек в этом случае живет в состоянии отчуждения от самого себя. «Мы принадлежали Богу по природе, – пишет святой Ириней Лионский, – [богоотступничество же] отделило нас от нашей природы (*alienavit nos contra naturam*)»¹⁸⁵. Преподобный Макарий Великий говорит о том же состоянии отчуждения, однако в иных выражениях: «С тех пор как Адам нарушил заповедь... он стал как бы другой душой в стороне от души»¹⁸⁶. И святитель Афанасий Александрийский свидетельствует, что душа, забывая во грехе о своем создании по образу Божию и не видя больше Слова, по подобию Которого сотворена, выходит из себя¹⁸⁷. Отворачиваясь от Бога, человек сам лишает себя Божественного состояния, к которому был предназначен, и, по выразительным словам Климента Александрийского, низвергается в состояние человеческое¹⁸⁸. Он ниспадает даже ниже человеческого состояния, ибо, как мы уже видели, подлинное человечество существует лишь в богочеловечестве: человек может быть истинным человеком только в Боге, будучи человекобогом в Духе по подобию Христа. Вот почему святые отцы нередко сравнивают состояние падшего человека с состоянием животных¹⁸⁹. Например, святитель Григорий Нисский говорит: «Человек, совлекшись Божественного устройства, стал диким зверем по образу животной природы»¹⁹⁰. И преподобный Максим Исповедник замечает, что человек «сравнялся с несмысленными скотами (Пс. 48:13), во всем стремясь, действуя и желая как они, и даже превосходя их в неразумии, ибо изменил свой согласный с естеством разум на то, что противоречит естеству»¹⁹¹. Поскольку человек отвратил ум от Бога, постольку его ум оказывается лишенным Божественной жизни. Он сжимается¹⁹², впадает в состояние оцепенения¹⁹³ и помрачения¹⁹⁴ и становится как бы мертвым. Человек, таким образом, почти

утрачивает всякое понятие о своем духовном предназначении. Лишенный того, что представляло собой сущностное измерение его бытия и придавало свет, жизнь, смысл и целостность всем его способностям, что также позволяло ему возрастать в Боге, человек внезапно обнаруживает, что сведен к некой ничтожной части самого себя и располагает теперь лишь очень малой частью своих возможностей. Будучи прежде человеком во всей полноте – духовным, душевным, телесным, он теперь оказывается лишь душевным¹⁹⁵ и телесным. Теперь он в самом устройении своего бытия и своих способностей перестает быть целостным человеком, чтобы стать лишь одной сотой или даже одной тысячной человека (это сравнение образное, однако лишнее всякого смысла, ибо на самом деле человек променивает саму бесконечность на весьма ограниченное состояние человека падшего). Во всяком случае, он становится неполным человеком. Святой Ириней Лионский замечает: «Когда Дух покидает душу, тогда человек, оставаясь поистине душевным и телесным, будет несовершенным»¹⁹⁶. Отныне человек живет в уменьшенном, тесном и даже явно замкнутом мире, влача существование, сведенное до масштабов его падшего бытия. Его душа и тело, не получая больше своей истинной жизни (Божественной, которая сообщалась им Святым Духом), духовно умирают. Святой Ириней продолжает об этом так: «Три составляющие есть у человека совершенного: плоть, душа и Дух. Одна из них, а именно Дух, спасает и устрояет... Не имеющие того, что спасает и устрояет к жизни, по праву будут названы плотью и кровью, ибо в них нет Духа Божия. Поэтому же и Господь называет их мертвыми, говоря: *Предоставь мертвым погребать своих мертвецов* (Лк. 9:60), так как они не имеют Духа, Который животворит человека»¹⁹⁷. Отталкиваясь от иной точки зрения, святитель Григорий Палама приходит к такому же заключению об этих последствиях греха: «Когда душа покидает тело и разлучается с ним, тело умирает. Точно так же и душа, когда Бог покидает ее и разлучается с ней, умирает»¹⁹⁸. Таким образом, падший человек, полагая, что живет, и притом насыщенной жизнью, на самом деле живет как умерший и является живым трупом. Преподобный Симеон Новый Богослов

так описывает состояние падшего человека, каким оно представляется обладающему духовным рассуждением, при том что находящиеся в этом состоянии этого не замечают: «Мертвые между собой не могут ни видеться, ни пожаловаться друг другу, нет. Это живые, глядя на них, вздыхают. Ибо видят странное чудо: людей, постигнутых смертью, которые живут и ходят, слепых, которые почитают себя зрячими, и истинно глухих, которым представляется, что они слышат. На деле же они живут, видят и слышат подобно животным. Они думают как безумные в своем бессознательном сознании, в своей жизни трупов, ибо возможно жить без жизни, возможно видеть не видя и слышать не слыша»¹⁹⁹.

Через свой грех человек обрекает себя на всякого рода страдания, лишения и горести²⁰⁰, которые не были присущи его природе и не поражали его, пока он жил в соответствии с ней, но являются именно последствиями грехопадения и составляют его наказание. Это наказание заключается главным образом в потере духовного центра бытия, в расщеплении души²⁰¹, в утрате первоначальных сил²⁰², в расстройстве, извращении, повреждении всех его способностей, а также в болезнях и страданиях, порожденных ими. Наказание никоим образом не наложено Богом, но естественно и неизбежно проистекает из грехопадения²⁰³. И когда Бог возвещает Адаму и Еве о несчастьях, которые явятся последствием их преступления²⁰⁴. Он не производит их, а только предсказывает и описывает. Человек, по утверждению Псалмопевца, *вырыл ров, и углубил его, но упадет в яму, которую сделал. Обратится злоба его на голову его и на темя его неправда его сойдет* (Пс. 7:16–17). Преподобный Максим Исповедник пишет: «Природа наказывает тех, кто стремится ее извратить, в той мере, в какой они предаются жизни противоестественной. Они больше не располагают всеми силами природы в том виде, в каком она их дала им. [Люди] уменьшились в своей целостности и таким образом наказаны»²⁰⁵. Через грех человеческая природа, согласно другому утверждению преподобного Максима, «неумолимо развязывает войну против самой себя»²⁰⁶. Большое число таких точек зрения позволяет сказать, что для

человека это равноценно настоящему самоубийству²⁰⁷. То, что человек наносит столь серьезный урон своей природе²⁰⁸ и таким образом действует против своих наиболее глубинных интересов²⁰⁹, вплоть до утрачивания самого себя и погружения всего своего существа в страдание, небытие и смерть, что отворачивается от полноты жизни и совершенного счастья, которые ему предлагало его первоначальное состояние, – все это и есть, по утверждению святых отцов, безумие. Вот что пишет авва Дорофей Газский: «Отчего пали мы в такое ничтожество? Не по причине ли... нашего безумия (ἀπόνοια)?.. Отчего же? Не был ли человек создан в полноте благобытия, радости, отдохновения и славы? Не пребывал ли он в раю? Ему было предписано: «Не совершай этого», а он это сделал... «Человек безрассуден (μωρός), – говорит Бог, – он не умеет быть счастливым"»²¹⁰.

Если святые отцы рассматривают сам грех как акт безумия, то и состояние греховности, в котором живет падшее человечество, они равным образом считают состоянием безумия²¹¹. В этом они следуют Священному Писанию²¹² и, в частности, святому апостолу Павлу, который пишет об остающихся в удалении от Бога: *Осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели* (ἐμωράνθησαν) (Рим. 1:21–22).

Еще чаще святые отцы употребляют медицинские категории для обозначения греха прародителей и его последствий: он, утверждают святые отцы, составляет очень серьезное заболевание, которое поражает все существо человека и лишает его первозданного здоровья. Святитель Григорий Нисский, напомнив, что «раньше род человеческий... обладал здоровьем», говорит о грехопадении и заключает: «С тех пор эта смертельная болезнь, которая есть грех, поселилась в человеческой природе»²¹³. Святой Николай Кавасила пишет в том же смысле: «В день, когда Адам, положившись на лукавого духа, отвернулся от своего благого Господа, его душа утратила здоровье и благобытие. С тех пор тело также стало соответствовать душе и подверглось той же участи: оно выродилось вместе с ней»²¹⁴. Святитель Кирилл

Александрийский высказывается подобным же образом: «Природа заболела грехом из-за непослушания одного человека»²¹⁵, «в Адаме человеческая природа заболела тлением»²¹⁶. Эта болезнь и это вырождение, как мы теперь видим, состоят главным образом в том, что все способности человека, созданные, чтобы устремляться к Богу и соединять человека с Ним, через грех отклонились от своей естественной цели и отныне действуют противоестественно, движутся и блуждают в направлениях, противоположных своему истинному назначению²¹⁷, функционируя, таким образом, беспорядочно, бессмысленно, абсурдно, безрассудно, безумно: «Когда Бог удаляется, – замечает святитель Иоанн Златоуст, – все становится с ног на голову»²¹⁸. И святитель Григорий Нисский недвусмысленно утверждает, что, употребляя способности своей души противоестественно, человек становится ἄτοπος²¹⁹, то есть нелепым, абсурдным, бессмысленным, и ἁλλόκοτος²²⁰, что значит «иной природы», становится странным и чуждым (можно даже перевести это слово как «отчужденный») в такой степени, что «никто не в силах объяснить, как он заслужил такую бессмысленность»²²¹. «Действительно, это как если бы некий солдат, неправильно снаряжаясь, надевал свой шлем задом наперед, так чтобы лицо было закрыто, а султан свешивался вниз, обувал ноги в панцирь, прилаживал поножи на грудь, надевал латы, которые должны быть на левой стороне, на правую и наоборот... Несчастья, которые наверняка потерпит на войне такой пехотинец, – заключает он, – подобны тем, которые наверняка потерпит в своей жизни и тот, кто внес путаницу в свое суждение и извратил употребление свойств своей души»²²².

Глава 3. Патология падшего человека

1. Патология познания

а) Извращение и деградация познания и его органов

Святые отцы утверждают, что у падшего человека познание и его органы больны. «Как можно вопрошать о здоровье разумной души, если она больна в самой своей познавательной способности?» – спрашивает святитель Григорий Палама²²³.

Этот недуг состоит, по существу, в неведении Бога. Адам, как говорит преподобный Максим, «заболел незнанием первопричины самого себя»²²⁴. Действительно, замечает он, «чем здоровье и болезнь являются для живого тела... тем знание и незнание являются для ума»²²⁵. Евагрий тоже рассматривает «неведение» Бога как наиболее существенную «болезнь души»²²⁶, тогда как, напротив, «ведение есть душевное здоровье»²²⁷. Действительно, человеческий разум по природе создан для того, чтобы искать Божественного и стремиться к познанию Бога²²⁸. Он «здоров»²²⁹ именно тогда, когда действует согласно своей природе. Отвращаясь от Бога, он заболевает, ибо прекращает деятельность, соответствующую его естественному предназначению, ради деятельности противоестественной. Поэтому преподобный Максим Исповедник уточняет: «Злоупотребление рассудительной способностью есть невежество и безумие (ἄφροσύνη)»²³⁰.

Человеческая душа, «сотворенная, чтобы видеть Бога и быть просвещенной Им»²³¹, через грех извратилась, отвернулась от Бога и от духовных явлений, чтобы повернуться к явлениям чувственным и более не постигать ничего, кроме них²³².

Однако грех для человека состоит не в постижении чувственных явлений. Бог дал ему разум не только для стремления к познанию Его Самого, но также и для познания творений, постигаемых чувствами и рассудком²³³. До грехопадения Адам познавал их, но с некоей духовной точки зрения. Он естественным образом созерцал то, что святые отцы называют духовными смыслами (λόγοι), иначе говоря, он рассматривал их в их отношениях с Творцом, он познавал их как имеющих в Боге начало и конец, он рассматривал их

полностью в Боге как получающих от Него бытие и свойства и в них видел Бога, присутствующего через Свои энергии. Ибо, как подчеркивает преподобный Максим Исповедник, «весь мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном посредством символических образов для тех, кто умеет видеть. А весь чувственный мир познаваемым образом содержится во всем умопостигаемом и упрощается умом в логосы. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством своих отпечатлений. Дело же их одно, и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно колесо... в колесе (Иез. 1:16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах. Их зримые совершенства видны начиная с создания [мира] благодаря творениям, которые делают их видимыми уму. Так же говорит божественный апостол²³⁴. И если невидимое созерцается посредством видимого, как написано, то с тем большим основанием посредством невидимого те, кто преуспевают в духовном созерцании, способны постигнуть видимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством видимого есть духовное знание и умозрение видимого с помощью невидимого»²³⁵.

По словам преподобного Максима Исповедника, Адаму было даже уготовано в итоге его духовного возрастания созерцать творения с точки зрения Самого Бога, приобрести о них «ведение, схожее с Божественным, ибо благодаря обожению своего ума и превращению своих чувств человек был бы тогда не просто человеком, но богом»²³⁶. Человек мог бы сказать тогда вместе с премудрым Соломоном: *Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен... природу животных... мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего* (Прем, 7:17–21).

На этом уровне грех и зло для Адама и тех, кто последовал ему, состояли в незнании Бога и в созерцании творений независимо от Него, в том, что вещи познавались не духовно в

умопостигаемой реальности, которая в них выражается согласно Божественным энергиям, открывающимся в них, а телесно, лишь в их чувственном облике²³⁷. Древо познания добра и зла, о котором говорит книга Бытия²³⁸ и к которому Бог запретил Адаму прикасаться под страхом смерти²³⁹, представляет, по словам преподобного Максима Исповедника, видимое творение²⁴⁰: «Созерцаемое духовно, оно является древом познания добра, воспринимаемое телесно – древом познания зла. Оно становится учителем страстей и ведет к забвению Бога тех, кто воспринимает его только телесно»²⁴¹. Бог, запрещая человеку вкушать плод с дерева, указал ему на опасность вхождения в этот второй способ познания, дотоле ему неизвестный: он должен был прежде возрасти в познании Творца и лишь после этого смог бы без вреда обладать видимым творением²⁴². Но Адам предвосхитил этот процесс и, по причине своего детского состояния, оказался неспособным воспринять его духовно и впал в грех.

Из-за греха духовные очи Адама закрываются, и вместо них открываются очи телесные. Действительно, как замечает Ориген, «существует два вида очей: одни открылись грехом, другие служили Адаму и Еве до открытия тех»²⁴³. Об этих плотских очах, то есть об этом плотском способе видения реальности, говорит Писание: *И открылись глаза у них обоих (Быт. 3:7)*. Далее из Писания следует, что Адам и Ева увидели себя нагими. Святитель Афанасий Александрийский толкует этот отрывок следующим образом: «Они познали, что наги, потому что оказались лишены созерцания Бога и направили свою мысль в противоположном направлении»²⁴⁴. Преподобный Симеон Новый Богослов равно отмечает поворот изначального человеческого познания и его деградацию: «Вместо божественного и духовного познания [человек] получает познание плотское. Действительно; когда глаза его души ослепли; отпали от нетленной жизни, он начал видеть очами телесными»²⁴⁵.

Заметим, что не раскрытие плотских очей влечет за собой закрытие очей духовных, а наоборот: из-за незнания Бога, когда познание по Богу прекращает существование, познание по

плоти занимает его место. Преподобный Максим Исповедник уточняет: «Зло есть неведение благой Причины сущих. Именно это неведение, с одной стороны, калечит ум, с другой – широко отверзает путь чувствам, совершенно удаляя человека от Божественного ведения, чтобы наполнить его существование страстным познанием чувственных [вещей]»²⁴⁶. Преподобный Симеон Новый Богослов также подтверждает: «Если бы он сначала не отпал от ведения и созерцания Бога, он не опустился бы до такого познания»²⁴⁷. Это может объясняться тем фактом, что разум, прекращая познавать Бога, а также вообще реалии духовные или умопостигаемые, стремится тем не менее к познанию чего-либо, так как продолжает, согласно требованиям своей природы, пребывать в движении²⁴⁸: теперь его объектом становятся реалии чувственные (точнее, творения, рассматриваемые исключительно в их чувственном образе), ибо отныне лишь они могут быть поняты им, так как он не признал, отказался или забыл другие. Как замечает преподобный Максим, «всякий заблуждающийся человеческий разум, который удаляется от своего естественного движения, теперь может двигаться лишь в сторону страстей, чувств и чувственных вещей, ибо ему более некуда устремляться, ибо он уже уклонился от движения, естественно ведущего к Богу»²⁴⁹.

Если в естественном состоянии познавательные способности у человека были просвещены Духом и процесс познания, таким образом, происходил согласно его природе и природе вещей, то, отвращаясь от Бога, они отныне будут подчиняться чувствам и от них получать всю информацию. «Став ослушником, не ведающим Бога, человек совместил всю свою разумную способность с чувственным восприятием», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов²⁵⁰. Отныне человеческий разум прикован к этому [земному] миру²⁵¹.

Однако разумом теперь управляет не только чувственное восприятие, но и все страстные желания, которые появляются в душе как результат неведения, которое является, по словам преподобного Марка Подвижника, «причиной всех пороков»²⁵², а также забвения Бога и небрежения по отношению к Нему²⁵³. Эти три негативных отношения, неразделимых и опирающихся

друг на друга²⁵⁴, преподобный Марк Подвижник (а вслед за ним и преподобный Иоанн Дамаскин²⁵⁵) рассматривает как «трех диавольских исполинов»²⁵⁶, как «самые глубокие внутренние страсти души»²⁵⁷, благодаря которым «остальные лукавые страсти проникают и действуют, живут и обретают силу в душах»²⁵⁸.

Таким образом, человеческое познание находится в греховном состоянии, вверенное страстям, определенное ими от начала до конца²⁵⁹. Эти страсти действительно «порабощают разум»²⁶⁰. По причине неведения, небрежения и забвения Бога, а также своего подчинения всем прочим страстям он помрачается²⁶¹, слепнет²⁶², заблуждается²⁶³, погружает душу во мрак и ввергает всего человека в мир тьмы²⁶⁴. Захваченный чувственным восприятием, ум, сверх того, становится тяжеловесным и медлительным²⁶⁵. Как бы то ни было, он становится неспособным к верному рассуждению²⁶⁶ и истинному познанию²⁶⁷. Святитель Иоанн Златоуст замечает: «Как находящиеся во тьме не ведают природы вещей, так и живущие во грехе не различают вещей, но устремляются к теням как к реальности»²⁶⁸. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, в свою очередь, что страсти разрушают естественное здоровье разума вплоть до неспособности ко всякому духовному познанию: «Как чувство телесное, когда повреждено по той или иной причине, оказывается лишено зрения, так и природный разум, если не здоров, не действует в природе»²⁶⁹. Поэтому и преподобный Симеон Новый Богослов восклицает: «Что суть вещи видимые, о мой Бог, я не могу сказать... мы все ввержены в тщету и неспособны право судить о вещах»²⁷⁰. Будучи «захвачен познанием мира сего», человек не может «избежать ошибок» и производит «нездоровые мысли», замечает Исаак Сирин²⁷¹.

Отныне человек приобретает знание, более близкое к знанию животных, чем к знанию истинного человека. «Так как он совершил преступление против Логоса, человек вполне естественно мыслится как лишенный логоса (а это значит разума) и подобный животным», — пишет Климент Александрийский²⁷². И преподобный Никита Стифат также

говорит о падшем человеке: «Он неразумно (οὐλοῦκῶς) восстал против природы и живет противно разуму, в подчинении чувствам, вопреки своему достоинству... и так как он утратил естественную разумную деятельность, он уподобился неразумным тварям таким поведением, ибо разум в нем мертв, и наименее разумная часть души взяла над ним верх в силу такого поведения»²⁷³.

Не видя больше Бога в существах и существ в Боге, человек теряет понятие об их причине и общей цели, прекращает понимать их в их глубинном единстве. Он приобретает лишь частичное, раздробленное и разнородное знание о них²⁷⁴. И если он желает восстановить целостность своего познания, он может это сделать лишь с помощью искусственных средств, измышленных разумом, ведь разум, не имея больше духовного знания, может лишь основывать изучение на произвольных принципах, которые сам же определяет, либо на чувственных интуициях, далеких от объективности в силу того, что они связаны с искаженным восприятием падшего человека.

Уклонение разума в область чувств соответствует самому низкому уровню отпадения духа от богопознания и естественного созерцания. Его развертывание в разумной деятельности, отныне автономной, есть промежуточный этап²⁷⁵, который также составляет для человека некую форму отчуждения его разума²⁷⁶. Падший человек чаще всего знает лишь о рациональном употреблении своей мыслительной способности и может дойти до признания его единственно возможным для истинного познания. Доверяясь ему; человек испытывает то, что святые отцы называют «пленением мыслей», которое простирается от наиболее эмпирических и беспорядочных форм мысли до сложнейших конструкций мысли абстрактной.

Погружаясь в чувственную сферу, а также разворачивая автономную рефлексию абстрактного характера в области рациональной деятельности, разум обращается к внешнему. И он отделяет человека не только от Бога, но и от самого себя. На это явление святые отцы указывают как на отчуждение [в

человеке] разума от сердца. Разумная деятельность в своем естественном состоянии соединена с сердцем, которое в терминологии патристики и Писания называется внутренним человеком, онтологическим центром человека и источником всех наших способностей. Когда ум осуществляет созерцательную деятельность, соответствующую его природе, он совершает круговое движение²⁷⁷, он остается внутри сердца и не выходит вовне²⁷⁸, но «входит сам в себя и через себя восходит к Богу»²⁷⁹. Прекращая же созерцательную деятельность и двигаясь уже не по кругу, а по прямой²⁸⁰, ум выходит из сердца, а значит, из духовного центра человека и растекается вовне в некой рассудочной деятельности, в которой он рассеивается и разделяется²⁸¹ и которая делает человека отчужденным от себя самого и от Бога²⁸².

Ум в этом состоянии пребывает в постоянной рассеянности²⁸³, без конца блуждая, паря и колеблясь там и сям²⁸⁴, находится в непрестанном движении²⁸⁵ в противоположность состоянию глубокого спокойствия (ήσυχία), характеризовавшего его созерцательную деятельность. Его мысли, прежде сконцентрированные и собранные воедино, теперь многочисленны и разнообразны, разворачиваются и растекаются непрестанным потоком, становятся путанными и неустойчивыми²⁸⁶, дробятся²⁸⁷ и рассеиваются²⁸⁸, разбегаясь в разные стороны²⁸⁹, увлекают за собой и разъединяют всё существо человека. Преподобный Максим Исповедник может, таким образом, упоминать о «раздробленности души во внешних формах согласно внешнему виду чувственных вещей»²⁹⁰, ибо душа становится множественной по образу чувственной множественности, которую она парадоксальным образом сама же создала и которая на самом деле является лишь иллюзией. Эта иллюзия – результат того, что душа стала неспособной воспринимать объективное единство сущностей по причине своего неведения о присутствии в них энергий Единого Бога.

От такого разделения ума и сердца, настоящей духовной шизофрении в этимологическом смысле слова, так как она разделяет (σχιζει) сердце (φρήν) человека, происходит

разделение всей души. Вслед за умом, раздробляющимся и рассеивающимся во множественности мыслей, которые он производит, и чувств, которым он следует, все способности, беспорядочные и к тому же взбудораженные множеством страстей, действуют в разных, часто противоположных направлениях, делая человека существом, раздробленным на всех уровнях.

Как мы видим, неведение Бога влечет за собой для человека множество патологических последствий, соразмерных с тем фундаментальным значением, которое приобретало для него познание Бога, так что преподобный Марк Подвижник рассматривает это неведение как «мать и кормилицу всех зол»²⁹¹. А преподобный Никита Стифат так кратко описывает некоторые из этих последствий: «Неведение – большое бедствие, и даже больше, чем бедствие. Это подлинно тьма осязаемая²⁹². Оно омрачает души, в которых находится. Оно глубоко разделяет мысль и мешает душе соединиться с Богом. Все, что с ним соединяется, есть лишь беспорядок и безрассудство. Ибо оно делает всего человека безрассудным и бесчувственным... Когда оно распространяется и растет, тогда становится для подчиненной ему души геенной огненной, где находятся все муки, все скорби, все печали и стенания»²⁹³.

б) Зло как изобретение. Зарождение призрачного знания. Бредовое восприятие действительности падшим человеком

«Зло не от Бога и не в Боге... его не было в начале»²⁹⁴. Бог не творил зла. Изначально все существа были совершенно добрыми и целиком пребывали во благе. Адам, как мы видели, первоначально был свободен от всякого зла. Разумеется, зло существовало в раю в лице змия, диавола, но зло это не затрагивало ни человека, ни остальное творение, да и самого диавола Бог сотворил благим, и тот исключительно по собственной свободной воле отпал от своего первоначального состояния архангела и стал злым²⁹⁵. Зло, по словам святых отцов, есть изобретение: в первую очередь «изобретение диавола, его свободы»²⁹⁶, а во вторую – изобретение человека, который поддался сатанинскому искушению следовать его же путем, то есть, подобно сатане, отвернуться от Бога²⁹⁷. «Несчастье, которое сейчас довлеет над человечеством, – пишет святитель Григорий Нисский, – есть сам человек, который, замороченный обманом, навлек его на себя по собственной воле, сам став изобретателем зла»²⁹⁸, а вовсе не открывателем некоего зла, сотворенного Богом... именно человек в какой-то мере стал творцом и ремесленником зла»²⁹⁹. Таким образом, зло является творением не Бога, а диавола и действующего с ним сообща человека. Это результат воли диавола и воли человека³⁰⁰, и этого результата могло бы вовсе не быть, если бы диавол не отвратился от Бога. Этот результат ограничивался бы лишь личностью диавола и других падших ангелов, если бы человек отказался за ним следовать. Изначально зло существовало как возможность для человеческой воли. Это было необходимо для того, чтобы воля стала действительно совершенной: если бы человек не имел возможности совершить грех, он не был бы полностью свободен. Тем не менее условием свободы была лишь простая возможность греха, а не актуализация этой возможности, не фактическое совершение зла. Напротив, оно, как мы покажем

далее, могло лишь заставить ее утратить ее изначальное совершенство. Зло – не просто изобретение, это изобретение призрачное. «Зло, – пишет святитель Афанасий Великий, – есть выдумка человеческого ума»³⁰¹. Зло на самом деле, с настойчивостью утверждают святые отцы, не имеет сущности, оно есть чистое небытие³⁰². Это не значит, что зло никак не существует, но означает, что оно имеет отрицательное существование: зло – это небытие в силу того, что оно является, как мы видели, неведением, отрицанием, отказом от Бога, забвением Того, Кто есть само бытие, источник всего сущего и истинное бытие всякой вещи. Вот почему святитель Афанасий Великий пишет: «Лишенные мысли о Боге, люди также навсегда лишились бытия»³⁰³. Отвратившись от Бога, человек неизбежно заболел неправдою, зачал злобу и родил беззаконие (Пс. 7:15). Ибо, не зная Бога, человек приобретает такое знание о вещах, которое, не соответствуя более их истинной сущности, может рассматриваться как вымысел, продукт его воображения, призрак. «Люди, – также пишет святитель Афанасий, – с утратою представления о добре стали сочинять и воображать не-сущее»³⁰⁴. Поскольку Бог – единственное существо, Которое существует действительно и абсолютно, как Он открыл Моисею: *Я есмь Сущий* (Исх. 3:14), постольку человек, который живет вне Бога, может познавать лишь небытие (или несуществующее). «Отвернувшись от блага, – пишет в другом месте Афанасий Великий, – и забыв, что она сотворена по образу благого Бога, душа имеющейся у нее возможностью не созерцает уже Бога Слова, по подобию Которого сотворена. Выйдя из самой себя, она мыслит и воображает лишь несущее»³⁰⁵. Больше не воспринимая в себе образ Божий, который составляет существо человека, и не понимая духовных «причин» творений, человек воспринимает пустую действительность. Познавая себя и познавая творения вне Бога, он познает их в небытии. Созерцая творение так, как если бы Бога в нем не было, тогда как Господь «везде сый и вся исполняяй»³⁰⁶, он находится в бреде и являет свое безумие: тот, кто сказал в сердце своем: «Нет Бога», по словам Псалмопевца, безумен³⁰⁷. И хотя *невидимое Его, вечная сила*

Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны (Рим. 1:20), человек, закрывая очи разума, перестает знать даже то, что, по его мнению, ему известно, принимая за реальность небытие, которое теперь представляется познавательной способности его помраченного рассудка. «Как смежающий глаза, когда солнце сияет и освещает своим светом всю землю, вымышляет себе тьму, хотя и нет тьмы, – пишет святитель Афанасий, – и потом ходит, блуждая, как во тьме, без конца падая, приближаясь к стремнинам, сам же остается в той мысли, что нет света, а есть тьма, ибо думая, что смотрит глазами, вовсе ничего ими не видит, так и душа человеческая, смежив очи, которыми может созерцать Бога, измыслила себе злое, и на него обратив свою деятельность, не знает, что, представляя себя делающей нечто, ничего не делает, потому что воображает не-сущее. И не такой уже пребывает, какой сотворена, но какую форму сама себе придала, такой и является. Ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им, но вместо Бога она взыскала тленного и тьмы»³⁰⁸.

Есть еще одна причина, по которой познание человека в силу греха становится бредовым. Отвращаясь от Бога, человек начинает рассматривать творения сами по себе, вне их зависимости от Творца, ибо ему кажется, что мироздание существует само по себе. Однако такой способ познания есть лишь воображение, иллюзия³⁰⁹, бред, ибо все, что существует, существует от Бога и для Бога, все сущее черпает свой смысл, свою ценность и свою реальность в Боге, Который есть начало и конец, альфа и омега всего творения. Всё, имеющее бытие, по сути своей соотносено с Богом, и постичь его вне этой связи означает познать его не таким, каково оно в действительности, а таким, каким оно не является. Таким образом, мир, который человек воспринимает вне Бога, – это только фантазия, вымысел, плод некоего бреда. Вот почему святитель Афанасий Великий пишет о тех, кто рассуждает о творениях, не принимая во внимание Того, Кто их создал: «Несмысленные и слепотствующие! Как иначе узнали бы мы дом, корабль, лиру, если бы корабля не построил кораблестроитель, дома не

воздвиг зодчий, лиры не сделал музыкант? Поэтому как отрицающий это безумен и даже выше всякого безумца, так, по моему мнению, не здравы умом и те, которые не признают Бога и не чтут Слова Его, общего всех Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа, Который через Отца все благоустраивает и содержит и промышляет обо всем во вселенной»³¹⁰.

Утратив ощущение связи всего сущего с Богом, а следовательно, и относительности всего сущего, человек неизбежно возводит сущее в абсолют, и тогда оно занимает в его уме место Бога, Которого человек отрицает³¹¹. Таким образом, культ тварей заменяет падшему человеку поклонение Творцу. Идолопоклонство присутствует не только в тех организованных религиозных формах, которые оно часто принимает, когда творения явно называются богами, но и во всяком отношении человека к творению, когда оно воспринимается как цель, наделяется смыслом и значимостью, которые могут быть признаны только за Богом; то же самое и в любой деятельности, при любых усилиях, направленных на творение, взятое само по себе, а не посвященных через творение Богу. Идолопоклонство по отношению к какому-то существу возникает всякий раз, когда это существо заслоняет собой Бога, перестает открывать Его, – иными словами, всякий раз, когда человек перестает воспринимать его духовные причины, прочитывать в них Божественные энергии, присутствующие в этом существе и определяющие его истинную природу. Тогда это существо скрывает Бога вместо того, чтобы являть Его, оно в каком-то смысле замыкается на себе самом вместо того, чтобы служить человеку подножием для того, чтобы он мог подняться к своему Творцу. Тогда человек те почести, которые следовало бы воздавать Богу, воздает самому предмету, сведенному к небытию его собственным неведением. Святой апостол Павел называет поведение людей, поступающих таким образом, проявлением безумия: *Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному*

человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим. 1:21–23). Вслед за апостолом Павлом святые отцы единомысленно видят в идолопоклонстве форму духовного безумия. Так, святитель Афанасий пишет: «Люди в своем безумии презрели дар, который им был преподнесен, уклонились от Бога и до того осквернили свою душу, что не только предали забвению понятие о Боге, но выдумали других богов вместо Него. Ибо вместо истины соорудили себе идолов, истинному Богу предпочли не-сущее, поклоняясь твари вместо Творца»³¹². «Люди, – пишет он в другом месте, – научившись выдумывать несуществующее зло, таким же образом создали несуществующих богов... В своем безумии предав забвению и знание, и мысль о Боге, при слепом своем рассудке, лучше же сказать, при отсутствии разума вообразили видимые вещи богами, прославляя тварь вместо Творца³¹³ и обожествляя скорее произведения, нежели их Первопричину, Создателя и Владыку – Бога»³¹⁴. И далее святитель Афанасий Великий отмечает: «Тогда как ничто не существует вне Слова, но небо, и земля, и все существа, которые на них, от Него зависят, – тогда бессмысленные люди, отвергнув ведение о Нем и благочестие, не-сущее предпочли сущему; вместо действительно сущего Бога обоготворили не-сущее, служа твари вместо Творца. И это есть безумие»³¹⁵. Поклоняясь творениям вместо Творца, люди променяли Божественную истину на ложь³¹⁶. Не зная Бога, Который есть сама Истина, Правда всего сущего и Источник всяческой истины³¹⁷, человек полностью лишает себя способности к истинному познанию. Не воспринимая более реальность своим умом в Духе, он видит всякую вещь через искажающий фильтр греха и страстей; он, как мы сказали, приобретает ложное знание. «Грешники, – говорит Ориген, – видят глазами не добрыми, но такими, которые названы плотским умом (Кол. 2:18)³¹⁸, из-за которых человек, полагая, что видит, в действительности остается слепым³¹⁹. Таким образом, падший человек живет в ложном, нереальном мире, созданном им самим, где ему неизвестно истинное значение вещей и где он более уже не воспринимает истинных отношений между ними. Кроме того, эта путаница усиливается по действию

дьявола, отца лжи³²⁰, который, по замечанию святого Иоанна Златоуста, «столь прискорбно возмущает наш ум и заставляет заблуждаться наш рассудок в отношении истинной оценки вещей»³²¹. В этом святитель Иоанн Златоуст видит форму безумия и так говорит о грешниках: «Они поистине безрассудны ... поскольку совсем не научились познавать истинную природу вещей»³²².

Падший человек, как мы уже сказали, из-за своего ставшего плотским познания судит о вещах лишь на основании их чувственного облика, не зная, чем они являются в самих себе, в своей умопостигаемой сущности. Перед его разумом – словно завеса, которая мешает ему воспринимать то, что за пределами явлений (то есть вещей, как они являются чувственным образом), и эта завеса постоянно вводит его в заблуждение. «Покров, – замечает преподобный Максим Исповедник, – это заблуждение, вызванное умом, который сосредоточил внимание души на поверхностных проявлениях чувственных предметов и преградил путь к умопостигаемому»³²³. Человек, принимая за истинное бытие то, что ему является, вносит в свое восприятие действительности полную путаницу: он принимает ложное за истинное, а истинное за ложное, зло за добро, а добро за зло³²⁴. То, что наименее реально (видимость), кажется ему наиболее реальным, а самое действительное (реальность духовная, умопостигаемая и Божественная) представляется наименее реальным или даже тем, чего вовсе нет. Таким образом, падший человек имеет полностью искаженное видение реального, он видит мир наизнанку, что является очевидным доказательством его безумия. «Они глупее ослов, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – поскольку называют неподтвержденными те вещи, которые яснее, чем то, что мы видим своими глазами»³²⁵. «Если вы хотите верить только в то, что наиболее ясно, – добавляет он, желая направить грешников, к которым обращается, на путь истинного знания, – вы должны верить скорее в вещи невидимые, чем в те, что видите своими глазами. Это кажется парадоксом, но тем не менее истинно»³²⁶. Преподобный Макарий Великий тоже подчеркивает роль демонического воздействия в этой путанице и в этом

заблуждении: «По причине преступления заповеди [душа] стала игрушкой в руках всех враждебных сил. Поистине, они заставили ее выйти из здравого рассудка, сковали ее способность к познанию небесных вещей до такой степени... что она думает, что так и было с самого начала»³²⁷.

Падший человек, утратив подлинное знание о реальности, которым он обладал в Духе, и тем не менее имея потребность познавать эту реальность, вынужден заменить его не каким-то одним знанием, а множеством знаний всех родов, соответствующих множеству видимостей, среди которых он отныне мечется. Преподобный Марк Подвижник замечает, что неведение и забвение Бога «погружают душу во мрак ужасного и непоследовательного любопытства»³²⁸. Но знания, которые оно дает, являются фрагментарными, зыбкими, разрозненными, то есть противоречивыми, совсем как те явления, к которым они относятся. Человек в этом подложном знании ограничивается тем, что классифицирует наружную оболочку вещей, тогда как в этой оболочке нет никакой объективности, потому что ей дает определение падший и деформированный разум их наблюдателя. Рациональное познание, которое пытается объединить знание, преодолевая издержки чувственного восприятия, как мы уже сказали, в состоянии с этим справиться лишь искусственно, опираясь на условности, которые оно само себе полагает основанием и которые, следовательно, полностью относительны³²⁹. Итак, различные знания падшего человека являются лишь иллюзорными проекциями его падшего сознания³³⁰, и даже там, где, казалось бы, он достигает объективности и истинности (как в научном познании), эта объективность и истинность на деле сводятся к временному согласию умов, производящих один и тот же тип проекции и некоторым образом совпадающих по причине всеобщей поврежденности. Впрочем, эта проекция может быть различной в зависимости от того, на какие ценности опираются эти умы и какие цели преследуют. Сами научные познания не являются нейтральными, но, как подчеркивает святитель Григорий Палама (и это роднит его с новейшими эпистемологическими построениями), соотносятся «с намерениями тех, кто к ним

прибегает»; «появляются после мысли тех, кто к ним прибегает, и легко принимают ту форму, которую им придает точка зрения их обладателей»³³¹.

Это тем более верно, что знания падшего человека формируются не только для того, чтобы восполнить интеллектуальную пустоту, образовавшуюся в результате утраты духовного знания, но еще и с целью удовлетворить чаще всего материальные потребности, большинство которых обусловлены страстями. «Когда знание следует за плотским желанием, – пишет преподобный Исаак Сирин, – оно берет от него богатство, тщеславие, наряды, телесный комфорт, оно прилепляется к рациональной мудрости, которая подстраивается под управление миром и не перестает изобретать, обновлять методы и естественные науки, оно несет все то, что увенчивает тело в этом видимом мире»³³².

Если эти различные формы знания могут дать человеку иллюзию подлинного знания и могут заполнить ощущаемую им пустоту, то никакой существенной пользы они тем не менее ему не приносят, ибо совершенно бессильны помочь в осуществлении его истинного предназначения, то есть никоим образом не содействуют его обожению. Преподобный Исаак Сирин говорит, что плотское знание «называется нагим знанием. Ибо оно лишено всякого попечения о Боге и истощает познавательную способность, лишая ее разума, поскольку оно руководствуется телом. Оно занято лишь этим миром»³³³. Не говоря ничего о Боге, оно также не говорит ничего существенного ни о человеке, ни о тварных созданиях, за которые тот несет духовную ответственность. «Такой способ познания в действительности есть незнание всего того, что есть благо»³³⁴, – говорит преподобный Симеон Новый Богослов.

2. Патология желания и наслаждения

а) Искаженное желание и извращенное наслаждение

Человек был сотворен, дабы соединиться с Богом. Вождевательная способность (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις) была вложена в его природу для того, чтобы он мог желать Бога, стремиться к Нему, возрастая до Него и соединяться с Ним³³⁵. В этом для человека заключается нормальное использование этой способности; соответствующее ее природе³³⁶ и помогающее ему оставаться здоровым³³⁷. «Глаз был сотворен для света; ухо – для звуков; всякая вещь для своей цели, а вождение души – чтобы устремляться ко Христу»³³⁸; – утверждает святой Николай Кавасила. «Христос; Бог наш, есть цель всякого желания»³³⁹, – говорит также преподобный Симеон Новый Богослов. Соединение с Ним является для человека самым желанным, соответствует самой его природе: «Вершина желаемого, – пишет святитель Василий Великий, – это стать богом»³⁴⁰.

С любым желанием связано удовольствие; от естественной направленности своего желания к Богу человек получает огромное духовное наслаждение³⁴¹. «Устраивая человеческую природу, – учит преподобный Максим Исповедник, – Бог наделил его дух возможностью наслаждаться, которая сделала человека способным неизреченно наслаждаться Им»³⁴². Это «божественное и блаженное наслаждение (ἡδονή)»³⁴³ является для человека самой высокой радостью, так как приобщение к жизни бесконечного Бога приносит человеку бесконечное наслаждение, Христос называет это совершенной радостью³⁴⁴, – такого наслаждения он не мог бы достичь никаким иным путем, ибо любой предмет вне Бога, будучи конечным, способен приносить лишь частичное или ограниченное удовольствие³⁴⁵. Вот что замечает преподобный Максим Исповедник: «Есть лишь одно счастье – общая жизнь души и Бога Слова»³⁴⁶; «единственное удовольствие – это близость к Божественному»³⁴⁷.

Адам в своем первозданном состоянии, которое, как мы помним, является нормальным для всего человечества, желал

только того, чтобы Бог «направлял к Себе всю его способность любить»³⁴⁸ и чтобы все наслаждение, всю радость, все счастье он получал только от Него. Бог был для человека единственным источником наслаждения: «Свою отраду он находил только в Господе»³⁴⁹, – говорит святитель Григорий Нисский. В раю он совсем не наслаждался смешанными благами, уточняет тот же автор в другом месте, «единственной милостью наслаждения, дарованной человеку, было само истинное Благо»³⁵⁰. Иными словами, человеку в его первозданном состоянии не было знакомо никакое чувственное наслаждение. «Бог Слово, сотворивший человеческую природу, не вкладывал в нее чувственного удовольствия», – отмечает преподобный Максим Исповедник³⁵¹.

Диавол, завидуя³⁵² духовной радости, к которой призван человек, внушил ему отвратить свое желание от Бога и устремить его в том направлении, от которого Бог предостерег человека, дав ему заповедь. «Диавол, – поясняет преподобный Максим Исповедник, – обманом убедил человека перенести желание своей души с того, что было позволено, на то, что запрещено, и обратиться к преступлению Божественной заповеди»³⁵³. Человек поддался искушению змия насладиться другими удовольствиями, дотоле неизведанными, но достижимыми более быстро и легко³⁵⁴, нежели удовольствия духовные, к которым тянулась его природа, но которым он был приобщен лишь отчасти, так как совершенная приобщенность им могла явиться только итогом духовного возрастания. Те наслаждения, которые нечистый предложил человеку, были связаны с жаждой чувственно воспринимаемых явлений, по существу не известных человеку в его первозданном состоянии.

Адаму было уготовано вкушать и чувственные удовольствия³⁵⁵, но наслаждаться ими духовно, то есть в Боге, через их духовные причины, их логосы. Преподобный Максим Исповедник учит, что Бог, создав Адама как «высшее творение, как род лаборатории, в которой все сосредоточено», ввел его «промыслительно среди тварей как естественное связующее звено между крайностями» творения, даровав ему обладать «естественным образом, в своем срединном положении, всякой

способностью к соединению всех крайностей через связь своих частей». Итак, Бог поставил перед ним задачу «явить великую тайну Божественного замысла, гармонически приводя к благой цели взаимное соединение крайностей среди творений: самых близких с самыми отдаленными, ничтожнейших с самыми превосходными – через притяжение; и наивысшая точка этого соединения была бы в Боге»³⁵⁶. Его задачей было, в частности, с помощью познания и созерцания логосов творений и с помощью любви объединить чувственно постигаемое творение и соединить чувственно воспринимаемое и умопостигаемое³⁵⁷.

Но Адам, злоупотребив своей свободой, отвернулся от этого предназначения, которое должно было в итоге соединить его с Богом и в Нем – со всем творением; тем самым он извратил свою природу. Он, по выражению преподобного Максима Исповедника, «принялся двигаться против собственной природы, по собственной воле и безрассудно (ἀνοήτως), злоупотребляя естественной способностью, которая была ему доверена при сотворении с целью соединять разделенное, чтобы лучше произвести разделение соединенных»³⁵⁸. Адам начал воспринимать и желать творения сами по себе и захотел наслаждаться для самого себя, эгоистически, то есть вне Бога, иначе говоря, захотел, по словам преподобного Максима Исповедника, «овладеть Божественными вещами без Бога, прежде Бога и не по Божией воле»³⁵⁹. Именно так духовные желание и наслаждение, соответствующие его природе, он заменил плотскими желанием и наслаждением, противными его природе³⁶⁰. «Наслаждение, полученное обманом, стало началом его падения», – пишет святитель Григорий Нисский³⁶¹. А вот слова преподобного Кирилла Скифопольского: «Умопостигаемой красоте Адам предпочел то, что показалось приятным для его плотских очей»³⁶². Объясняя этот процесс, преподобный Максим Исповедник говорит: «Желание, из-за сладости чувственного удовольствия, отклоняет ум от божественного восприятия умопостигаемого, которое ему свойственно по природе»³⁶³.

Перестав желать и любить Бога, человек преисполнился плотской любви к самому себе (которую святые отцы, в

особенности преподобный Максим, называют себялюбием), а также к чувственной реальности, получая отныне всё удовольствие и наслаждение от себя и от этой реальности главным образом посредством своих чувств и собственного тела³⁶⁴. «Люди, – пишет святитель Афанасий Великий, – пренебрегая совершеннейшим и лентясь постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Поэтому они уклонили ум от умопостигаемого и начали рассматривать самих себя. А созерцая себя, прилепившись к телу и иным чувственным вещам и, так сказать, обманываясь в своей собственной причине, впали в самовожделение, предпочитая собственное благо созерцанию Божественных реальностей»³⁶⁵.

Такое отклонение врожденного стремления к Богу, такое изменение вожделевательной способности человека, отворотившее ее от Бога, к Которому она в нормальном состоянии была устремлена, и направившее эту способность против природы или «против здравого смысла»³⁶⁶ к чувственно воспринимаемой реальности, рассмотренной самой по себе, есть извращение, искажение³⁶⁷ или болезнь этой способности, которая затрагивает, как мы увидим, всю природу человека. Действительно, как напоминает преподобный Максим Исповедник, «зло – это неспособность устремлять к цели действие врожденных способностей. И абсолютно ничто иное. Или еще: зло – это безрассудное движение естественных способностей к чему-то иному, чем цель, в результате ошибочного суждения. Целью я называю Причину сущего, к Которой все устремлены естественным желанием»³⁶⁸. Соответственно, чувственное удовольствие является «действием души против природы», которое, по словам преподобного Максима Исповедника, «возникая, имеет лишь один источник – отказ души от того, что свойственно природе»³⁶⁹. Вот почему святые отцы часто говорят о «болезни удовольствия» и любовь к удовольствию (φιληδονία) рассматривают как один из первых и наиболее важных духовных недугов падшего человека³⁷⁰.

Здесь можно задаться вопросом, какова изначальная причина грехопадения человека: потому ли человек стал игнорировать Бога, что он направил свое желание на чувственно постигаемую реальность, или же, начав игнорировать Бога, он обратился к этой реальности? Чаще всего святые отцы отдают предпочтение первому ответу, подчеркивая незрелое, детское состояние человека в раю, когда он уступил внушению лукавого завладеть «благами», наиболее легко и непосредственно ему доступными. Мы видели, что об этом пишет святитель Афанасий. Преподобный Максим придерживается сходной точки зрения: «Лукавый, прикрыв зависть маской доброжелательности и коварно убедив человека направить свое желание к чему-то, кроме Причины сущего, сумел добиться забвения этой Причины»³⁷¹.

Но равным образом возможно настаивать и на другой точке зрения. В действительности имеет место взаимодействие двух причин – эта диалектика упомянута преподобным Максимом Исповедником в другом фрагменте, описывающем, как происходило грехопадение. Из этого отрывка видно, что желание чувственного и его удовольствий, с одной стороны, и забвение Бога, а в равной мере и себялюбие, с другой, возрастают соответственно друг другу и взаимно обуславливают и усиливают друг друга: «Чем больше человек устремлялся к чувственным вещам посредством одних ощущений, тем больше его одолевало неведение, чем больше он был скован неведением Бога, тем больше он предавался наслаждению материальным, которое познается эмпирически, чем больше он насыщался этим наслаждением, тем больше он подхлестывал себялюбие, из него проистекающее, чем больше он возвращал свое себялюбие, тем больше он изобретал многочисленные средства, чтобы добиться удовольствия – плода и цели любви к себе»³⁷².

Множественные формы желания, в которых падший человек ищет, как различными способами достичь чувственного удовольствия, которому он отныне посвящает свое существование, а также средства, применяемые им психологически и физически для облегчения физической и

душевной боли, которая, как мы увидим далее, к этому присоединяется, – все это суть страсти, которые оказываются изобретениями человека, призванными ответить на эти новые потребности. «Стремясь получить наслаждение и избежать страдания, подталкиваемый себялюбием, человек изобретает многочисленные и неисчислимы формы тлетворных страстей», – пишет преподобный Максим Исповедник³⁷³, а далее он говорит: «Пороки предстают во множественных и разнообразных формах в соответствии с тем, как каждый из них связан с человеческой природой ... Они вынуждают человека, подчиненного желанию наслаждения и страху перед страданием, служить им и изобретать многочисленные формы страстей соответственно тем возможностям, которые предоставляются обстоятельствами и средствами»³⁷⁴.

б) Икономия желания

Духовные желания, которые сводятся к жажде Бога, и чувственные, плотские желания не являются, как могло бы показаться с первого взгляда, двумя различными в своей основе родами желания: человек располагает в своем естестве одной единой способностью желать (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις)³⁷⁵.

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

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

Итак, все желания падшего человека обусловлены его падшим состоянием и патологической направленностью естественного и первоизданного стремления к Богу, противоестественной извращенностью и искажением этого стремления: они являются его суррогатами, равно как и чувственное удовольствие, которое человек получает через эти желания, – это всего лишь призрак и подделка духовного наслаждения и истинного блага³⁷⁶. Это положение³⁷⁷ поддерживается во многих святоотеческих наставлениях. Связь с плотью, по словам преподобного Максима, «делит любовь, которую мы должны одному Богу»³⁷⁸. Ориген, указывая на два противоположных направления, которые может принять единая способность к эросу, присущая человеку, пишет еще точнее: «Одно из движений души – это любовь. Мы пользуемся ею, чтобы горячо любить мудрость и истину, но когда наша любовь опускается до менее благих вещей, то именно до любви к плоти и крови»³⁷⁹. Авва Исаия утверждает более четко: «В духе есть

согласное с природой желание, источник любви к ближнему, желание, которое стало причиной именованья Даниила мужем желаний³⁸⁰. Враг превратил его в желание постыдное, которое заставляет нас жаждать всего, что нечисто»³⁸¹. Святитель Григорий Нисский выражается совершенно определенно, когда упоминает тех, кто, «обратив всю силу желания и устремление³⁸² помысла от Божественных явлений к предметам низким и материальным, настезь открыл страстям свое внутреннее пространство, вовсе прекратив всякое движение к явлениям возвышенным и полностью дав иссякнуть в себе желанию [Бога, духовных явлений], измененное направление которого привело к страстям»³⁸³. В другом месте святитель Григорий Нисский рассуждает о человеке, «похитившем любовь, которую должно давать одному Богу, и расточающем ее на человеческие страсти»³⁸⁴. И вот что он пишет: «Презирая как низменные и эфемерные все предметы, которые привлекают желания людей, считаются красивыми и поэтому достойными рвения и почитания, мы не должны растрачивать ни на один из них нашу силу вожделения»³⁸⁵.

Основная характеристика вожделевательной способности, которая свидетельствует о том, что желание человека в сущности едино, состоит в том, что она не может разделиться между Богом и чувственной реальностью. «Одно и то же сердце, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – не может страдать от множества страстей. Одна страсть изгоняет другую, а разделившись, она ослабевает: преобладающая страсть притягивает все к себе»³⁸⁶. Преподобный Исаак Сирин отмечает: «Никто не может иметь одновременно любовь к Богу и мирское желание»³⁸⁷. «Наша способность вожделения, – утверждает более точно святитель Григорий Нисский, – по природе не такова, чтобы она в одно и то же время могла служить телесным похотям и духовному браку»³⁸⁸. «Поистине, глаз, – объясняет он, – не способен одновременно видеть две вещи, если только не будет сосредотачиваться по очереди на каждом из видимых предметов в отдельности, язык тоже не сможет выражать различные фразы, произнося в одно мгновение слова еврейские и греческие, слух не будет воспринимать

одновременно рассказ о событиях и наставительное поучение»³⁸⁹. Стоит упомянуть здесь наставление, которое дает сам апостол Павел: *Плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы* (Гал. 5:17). К этому контексту приложимы слова Христа: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть* (Мф. 6,24; Лк. 16:13).

Таким образом, направляя свое желание к одной сфере, человек тем самым автоматически отвращается от другой. «Попечение об одном неизбежно влечет за собой оставление другого», – утверждает святитель Григорий Нисский³⁹⁰. И поэтому чем больше человек желает и любит чувственные объекты, тем меньше он желает и любит Бога. «Отчего наша любовь к Иисусу Христу столь слаба, – спрашивает святитель Иоанн Златоуст, – если не оттого, что мы исчерпываем все силы нашей души в бесплодных страстях?»³⁹¹ Тот, кто не устремляется желанием к Богу, неизбежным образом желает чувственного и любит мирское³⁹²: «Тот, кто не умеет шагать по духовному пути... сосредотачивает все свои усилия на плоти», – замечает преподобный Максим Исповедник³⁹³. Святитель Григорий Палама пишет, что человек, который не любит Бога всей душой и всем сердцем, «порхает по этому миру и истощает на него всю или почти всю любовь, на которую способна его душа»³⁹⁴. И напротив, тот, кто по-настоящему любит и желает Бога, не мог бы пожелать какой-то чувственной вещи или испытать страстного желания, ибо он вкладывает всю силу своего желания в Бога и духовные сущности. *Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти*, – учит апостол Павел (Гал. 5:16). А святой Диадох Фотикийский вопрошает: «У питаемого Божественной любовью какое может быть похотение благ мира сего?»³⁹⁵ «У тех, кто вознес дух к Господу и воспламенил душу страданиями Христа, [плоть] не имеет более желаний, противных духу»; – пишет святитель Григорий Палама³⁹⁶. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет; со своей стороны: «Душа; соединенная с Богом

любовью; очевидно; не может быть влекома наслаждениями и желаниями тела, ни каким-либо еще желанием к чему бы то ни было видимому или даже невидимому: хоть предмету, хоть страсти, – ибо сладостная любовь к Богу держит связанным порыв его сердца или, лучше сказать, всю склонность его воли. И она, единожды прилепившись к своему Создателю, как может гореть лихорадкой из-за тела или осуществлять то ничтожное, чем являются ее собственные желания? Никоим образом»³⁹⁷.

Тот факт, что желание, отвращенное от одной из сфер (духовной или чувственной/плотской), к которой стремилось, оказывается с необходимостью направленным в сферу противоположную, объясняется подвижностью человеческой души, тем, что человек не может перестать желать, и, следовательно, если он отвратит свое желание от того объекта, на который прежде направлял, то тут же испытает потребность дать ему другое направление³⁹⁸. Преподобный Никита Стифат объясняет: «Поскольку душа по природе подвижна, она подвержена изменению. Если она пренебрегает усердием к Божественному, то впадает в земные попечения»³⁹⁹. Тот же довод использует святитель Афанасий Великий, описывая грехопадение прародителей: «Душа, по природе будучи деятельной, даже если отвращается от доброго, не прекращает тем не менее пребывать в движении. Она движется, но уже не к добродетели и не к созерцанию Бога: перенося мысль на то, чего не существует, она тем самым изменяет имеющуюся у нее способность и использует ее для обращения к измышленным ею вожделениям, ибо сотворена независимой. [Душа] может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от него, отвращаясь же от доброго, она непременно останавливается мыслью на противоположном, ибо не может вовсе прекратить пребывать в движении, будучи, как сказано выше, деятельной по природе»⁴⁰⁰.

Когда в следующей главе мы рассмотрим различные страсти, тогда увидим, что существует икономия желания не только на упомянутом нами вертикальном уровне и что она заставляет желание направляться либо к духовному миру, либо к чувственно постигаемым вещам, отвратившись прежде от

одних, а затем выбрав объектом другие, но равным образом и на уровне горизонтальном, между различными объектами страстей: устремляясь к одной или нескольким из них, желание отвращается от прочих.

в) Патология желания и наслаждения у падшего человека

Говоря об извращенном желании у падшего человека; святитель Василий Великий пишет: «Желание есть недуг души (ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς)»⁴⁰¹. Желание может проявляться как болезнь души различными способами.

Человек; отвращая свое желание от Бога, Который является свойственной ему⁴⁰²; естественной и правильной целью, ради обращения желания на самого себя и чувственно постигаемые сущности и ради удовольствия вне Бога, пользуется своей способностью недолжным образом⁴⁰³ и руководит ею уже не в соответствии с природой⁴⁰⁴, но действует против естества. Направив на чувственный мир естественную способность желать, человек «оказался ориентирован наперекор своей природе, к чувственному через действующее в нем наслаждение», – поясняет преподобный Максим Исповедник⁴⁰⁵. Преподобный Никита Стифат пишет: «Если человек желает незыблемых даров Божиих, пребывающих вовеки... то он движим согласно природе... Если он питает желания, направленные на материю, обращенные к преходящему, недолговечному... то он движим вопреки природе и неразумно»⁴⁰⁶. Неразумно – это значит противно разуму (λόγος), который в конечном счете, согласно святоотеческому пониманию, соответствует Логосу, Богу Слову. Иными словами, отвращая свое желание от Христа, человек утрачивает разум, ведет себя безрассудно, безумно⁴⁰⁷. Вот почему преподобный Максим говорит о желании человека, которое уклонилось от Божественной цели, как о «противоестественном порыве, кидающем безумный рассудок в чувственный мир»⁴⁰⁸.

Извращенное желание человека заставляет его жить в мире наизнанку, где ценности полностью перевернуты, где вещи утратили свойственный им порядок и истинные масштабы: «Действительно, он делает сущности, менее важные, чем единая Причина и Природа, единственно желанными... более желанными, чем Она» и «тем самым делает плоть более

ценной, чем дух, а наслаждение видимыми вещами более приятным, чем слава и сияние разума»⁴⁰⁹. Того, что заслуживает быть желанным, человек страшится и отвращается, а вещам, не достойным желания, посвящает все свои заботы»⁴¹⁰, – констатирует преподобный Максим Исповедник. Итак, падший человек начинает жить в полном бреде.

По мере того как утрачивается ощущение истинного Бога, человек, по-новому направив свое желание и открыв для себя новые наслаждения, начинает абсолютизировать чувственные стремления и удовольствия, а через них – их объекты, которые он ставит на место Бога. Как объясняет преподобный Максим, «предав себя одним чувственным волнениям, по примеру животных, лишенных разума, человек, отдаленный от духовной и Божественной красоты, через опыт внешней и телесной составляющей своей природы находит творение и возводит его на место Бога, ибо оно лучше отвечает потребностям его тела»⁴¹¹. Итак, из чувственно воспринимаемых объектов человек делает себе множество ложных богов, идолов, которые сродни его извращенным желаниям и им соответствуют.

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

Движимый своим извращенным желанием, человек постоянно заблуждается в определении и поиске блага для себя и блага в общем смысле. Желая Бога, человек желал истинного Блага и судил обо всем исключительно с этих позиций. Зная и желая только Бога, он отвергал зло. Согрешив, он вкусил плод с древа познания добра и зла: из-за своего желания испытывать чувственное наслаждение он оставил абсолютное и единственное Благо, в результате получил опыт зла и положил начало такому роду существования, при котором добро и зло для него перемешиваются. Он «накапливает в себе, – говорит преподобный Максим Исповедник, – запутанное знание о добре и зле, произведенное исключительно чувственным опытом»⁴¹². Зло в сознании падшего человека теперь не воспринимается как таковое, но часто принимается за добро. В состоянии грехопадения критерием блага становится удовольствие: знание о добре и зле, которое человек получает через грех, более уже не означает ни истинного знания, ни различения, которые были присущи людям, когда они знали истинное Благо и отвергали зло, – это уже, скорее, «внутреннее расположение к тому, что [им] приятно», как замечает святитель Григорий Нисский⁴¹³. Таким образом, человек может считать благом и искать в качестве блага того, что ему приятно, только потому, что это ему приятно, даже тогда, когда это объективно вредно для него, и избегать как зла того, что объективно является для него благом, только потому, что на чувственном уровне это доставляет ему неудовольствие. Благо и зло определяются субъективно, исходя из чувственного желания и в зависимости от искомого удовольствия, и человек постоянно путает то, что ему, в соответствии с его греховным желанием, кажется благом, и благо реальное и подлинное. Вот что пишет святитель Григорий Палама: «Человек, охваченный и ведомый дурными желаниями, устремляется к тому, что кажется ему прекрасным, и своими действиями свидетельствует о том, что ему неведома истинная Красота. Человек, охваченный неуместным гневом, борется за то, что ему кажется Благом. Всякий человек без исключения, если он привержен неправильной жизни, посвящает себя тому, что кажется ему Наилучшим, а не тому, что является таковым на

самом деле»⁴¹⁴. Выражение «познание добра и зла», используемое Священным Писанием для обозначения новой способности человека, приобретенной путем греха, означает, по мысли святителя Григория Нисского, не что иное, как то смешение ложного блага, к которому устремлено чувственное желание, с благом истинным: «Поскольку большинство, – пишет он, – полагает благо в том, что очаровывает чувства, и одно и то же слово обозначает благо истинное и благо кажущееся, постольку желание, которое стремится ко злу, как если бы это было добро, названо в Писании «познанием добра и зла», где слово «познание» выражает это внутреннее расположение и эту путаницу»⁴¹⁵.

Состояние, в котором человек смешивает зло и добро и принимает одно за другое, может быть расценено как настоящее безумие. Об этом в присущей ему манере говорит святитель Афанасий Великий: «Замечая, что удовольствие есть для нее нечто доброе, душа в обольщении своем злоупотребила наименованием добра и подумала, что удовольствие есть абсолютное и подлинное добро. Это как если бы человек, помешавшийся в уме, просил меча, чтобы ударить всякого встречного, и думал бы о себе, что поступает благоразумно»⁴¹⁶. Святитель Григорий Нисский неоднократно утверждает, что человек оказывается в данном случае жертвой заблуждения⁴¹⁷. Вещи, которые для нас являются причиной зла, «поначалу кажутся желанными, и мы их добиваемся как блага вследствие заблуждения»⁴¹⁸, – пишет он. «Зло в своих глубинах содержит смерть как скрытую язву, но вследствие обманчивой видимости оно предстает в образе блага», – говорит тот же святой⁴¹⁹. Вдохновителем этого заблуждения, как он поясняет, является диавол: «Он добился того, что разум, введенный в заблуждение в своем желании истинного блага, обратился к тому, что им не является. Обманутый зачинщиком и советчиком порока, он позволил убедить себя, что благом является то, что совершенно противоположно благу»⁴²⁰. Святитель Григорий Нисский представляет нечистого как чародея, который буквально околдовывает покорного человека, «заставляя блеснуть внешнюю красоту видимого, и как шарлатана, который

очаровывает наш вкус каким-либо чувственным наслаждением»⁴²¹.

Человек, пребывая во власти этой иллюзии, движется в мире явлений, уже видя и рассматривая только чувственно воспринимаемую реальность, на которую одну ему указывает падшее желание, и верит, что вне ее не существует блага: «Душа полагает свое удовольствие в телесных страстях и одних благах настоящего времени, – пишет Афанасий Великий. – Глядя на их наружность, душа помыслила, что нет уже ничего, кроме видимого, одно преходящее и телесное для нее добро»⁴²². Это сведение реальности до ее части и проистекающее от этого ложное видение равно являются состоянием безумия, вызванного деградацией желания, тем более что человек, устремляясь к сущностям ради их чувственных проявлений, вне Бога, добиваясь наслаждения ими самими по себе, жаждет и упивается призрачным, прилепляется к чему-то, что, как мы уже показали, не имеет реального бытия.

Извращение вождевательной способности людей имеет для них еще одно особенно тяжкое последствие. «Их жизнь, – говорит преподобный Максим Исповедник, – становится жалкой»⁴²³. Люди начинают обожествлять страсти и поклоняться им – страстям, которые Господь запретил даже представлять себе⁴²⁴. «Они таким образом почитают, – пишет тот же святой, – саму причину уничтожения их бытия и стремятся к причине своего тления, сами того не зная»⁴²⁵. Падший человек своими противоестественными желаниями разрушает сам себя. «Люди, как хищники, пожирают свое собственное естество»⁴²⁶, – говорит преподобный Максим Исповедник. Чувственным удовольствием, как отмечает он же в другом месте⁴²⁷, человек сам себя отравляет. «Душа погубляется огнем телесных удовольствий», – говорит и преподобный Марк Подвижник⁴²⁸.

Святитель Григорий Нисский утверждает, что «побуждение, которое влечет ко злу живые существа, – это болезнь нашей природы»⁴²⁹. На самом деле, отвращая свое желание от Бога и предаваясь чувственным желаниям, человек извращает и делает больной не только свою вождевательную способность,

но вносит беспорядок во все свое существо, заставляя все свои способности действовать наоборот, беспорядочно, разлаженно. Посвящая все заботы тому, что недостойно желаний, человек, по замечанию преподобного Максима, «искажает способности души, которая бежит за тленным, не различая и не понимая собственной гибели вследствие своей полной слепоты по отношению к истине»⁴³⁰.

Одно из самых значительных расстройств, выпадающих на долю человека, – спутанность всех его способностей. Преподобный Максим Исповедник напоминает о золотом тельце, который символизирует чувственный мир, возведенный в ранг идола, и в то же время представляет собой «смешение и спутанность естественных способностей» или, скорее, «страстное и безрассудное соединение, предопределяющее безрассудное противоестественное движение страстей»⁴³¹.

Результаты извращения желаний прежде всего сказываются на мышлении. В предшествующей главе мы рассмотрели его патологию. Здесь отметим только, что разум, будучи ослеплен удовольствием⁴³² и обманут им⁴³³, уже не выполняет свою естественную функцию познания, созерцания и различения⁴³⁴, а также того, что ему также присуще от природы, – управления вожделевательной способностью. Напротив, позволяя этой способности завладеть собой⁴³⁵, он начинает служить ей⁴³⁶ и отныне выполняет одну из ее главных задач – поиск и применение средств, позволяющих получить вожденные чувственные удовольствия.

Еще один существенный результат извращения вожделевательной силы – разобщение способностей человека, в первую очередь вожделевательной. В первоначальном состоянии Адама желание человека, единственным предметом которого был Бог, целиком и непрестанно обращалось к Нему, поэтому желанию было присуще совершенное единство: человек не желал ничего, кроме Бога, и желал только Его одного. Отвратившись от Бога, желание утрачивает цельность, а обращаясь к чувственному миру, воспринятому отдельно от Бога, рассыпается на множественность, которую и видит теперь падший разум. Желание становится множественным,

разделяется на много отдельных разнородных и порой даже противоречивых желаний. «Уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (разумею Бога), люди предались разнообразию и множеству телесных желаний», – пишет святитель Афанасий Великий⁴³⁷. Соответственно, человек расстается с постоянным и единым наслаждением, чтобы постигнуть множество наслаждений чувственных: «Полюбив же удовольствие, душа начала многими способами доставлять его себе», – отмечает святитель Афанасий⁴³⁸.

Влекомая отовсюду этими многочисленными чувственными желаниями, целостная душа рассеивается во все стороны и разделяется. Мышление движется во многих направлениях, растекаясь и рассеиваясь каждое мгновение в ту сторону, где находится приятное для чувств⁴³⁹. «Разум, – отмечает авва Евагрий, – блуждает, когда он страстный, и он неукротим, когда осуществляет свои желания»⁴⁴⁰. Увлекаемый непрерывно изменяющимся вихрем желаний, разум утрачивает постоянство и мир, которые были присущи ему, когда он действовал нормальным образом, созерцая Бога. Он несется в бурном безостановочном потоке, не зная покоя.

Душа оказывается разделенной не только множеством желаний, живущих в ней, но еще и двойственностью, которая проявляется в познании добра и зла, приобретенном в грехопадении. «По мере того как человек старается помышлять о благе, – замечает блаженный Диадох Фотикийский, – тотчас вспоминает он о зле, потому что из-за преступления Адама память человеческая оказывается разделенной на двоякое помышление»⁴⁴¹.

Как правило, человек, охваченный чувственными желаниями и наслаждениями, полностью предается им. «Те, кто предаются чувственным и тленным удовольствиям, тратят всё желание своей души на плоть и так становятся целиком плотью», – пишет святитель Григорий Палама⁴⁴². С этого времени они претерпевают обусловленные плотью ограничения и превратности. «Сила греха... действительно увлекает душу посредством удовольствия в страдание плоти, столь близкой», – отмечает преподобный Максим⁴⁴³. От связи человека с плотью

через наслаждение проистекают для него тление и смерть⁴⁴⁴. «Изначально обманутые видимостью удовольствия, мы предпочли смерть жизни. Наслаждение есть мать смерти», – говорит преподобный Максим Исповедник⁴⁴⁵.

Из духовного существа, каковым человек был по первоначальной природе, он, извращая свое желание, делает сам себя существом душевным, плотским и, утрачивая основную характеристику своей природы⁴⁴⁶, становится подобен животным⁴⁴⁷. «Грубый и безрассудный инстинкт, подталкивая их к нечистоте, заставляет их забыть о человеческой природе»⁴⁴⁸. «Душа припадает к наслаждениям тела, как звери – к корму»⁴⁴⁹.

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

Человеку в первоначальном состоянии боль была незнакома⁴⁵⁰: духовное наслаждение, которое он испытывал, пребывая в единстве со Святой Троицей, было полностью ее лишено. Но перестав в грехопадении быть духовным существом и став чувственным, человек приобрел неизбежного спутника наслаждения – боль⁴⁵¹. «Человек на опыте познает, что абсолютно всякое удовольствие своим следствием имеет боль», – замечает преподобный Максим Исповедник⁴⁵².

Человек получает опыт не только боли физической, но также, и прежде всего, опыт душевного и нравственного страдания, которое принимает форму печали. «Печаль (λύπη) души есть итог наслаждения чувств. Ибо печаль души вызывается этим наслаждением», – отмечает толкователь «Вопросоответов к Фалассию»⁴⁵³. Обращая к чувственному миру вместе с вождевательной способностью и свой разум и направляя его туда, человек предлагает разуму объект, который не соответствует более его предназначению и несообразен его природе. «Разум, – пишет преподобный Максим, – действует противоположно своей природе, когда прилепляется к поверхностному; то есть к чувственному и телесному. С этого

момента он порождает печаль души, непрестанно бичуемой хлыстом совести»⁴⁵⁴.

Но печаль эта проистекает еще и от того, что объект желания и полученное удовольствие совершенно несоразмерны природе вожделевательной способности и тому наслаждению, которое ей уготовано. Мы видели, что желание человека было сотворено для Бога. «Наша способность желать была приспособлена к безграничности предмета наших желаний и соразмерена с ним», – уточняет святой Николай Кавасила⁴⁵⁵. Бог, по его словам, «подстроил под Себя и нашу душу, и нашу вожделевательную способность, и все наше существо»⁴⁵⁶. «Именно сообразно Христу было создано человеческое сердце, как безграничный ларец, достаточно просторный для того, чтобы содержать в себе Самого Бога»⁴⁵⁷.

Как мы видели, по природе человек обладал способностью наслаждаться соразмерно Божественным благам, обетованным ему. Отвратив свою вожделевательную способность от Бога и направив ее на чувственные объекты, он предлагает ей лишь то, что конечно, частично, ограничено, относительно. Продолжая при этом желать бесконечного и абсолютного, – ибо в результате грехопадения вожделевательная способность изменилась не по природе, а только по направленности и осталась соразмерной своей изначальной и нормальной Божественной цели, – человек неизбежно обречен на неудовлетворенность. Ни одно из явлений этого мира, неизбежно конечное, не в состоянии соответствовать бесконечному желанию бесконечного, существующему внутри него. «Наша способность желать... мы свидетельствуем, что в природе ничто не может ее насытить, но в сравнении с ней все оказывается недостаточным», – утверждает святой Николай Кавасила⁴⁵⁸. Желанию бесконечного наслаждения, которое живет в человеке, поскольку присуще его природе, соответствуют только ограниченные и недолговечные удовольствия. Они сразу по прекращении оставляют в человеке болезненное опустошение. «Ничто в этом мире не насытит нас, ничто не удовлетворит наших желаний, мы всегда жаждем, поскольку никогда не достигаем предмета наших устремлений.

Ибо человеческая душа жаждет бесконечного, а преходящий мир как ее насытит? Именно об этом говорил Спаситель самарянке: *Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять* (Ин. 4:13)»⁴⁵⁹.

Человек, разочаровываясь после удовлетворения каждого из своих чувственных желаний, продолжая ощущать где-то глубоко в себе изъяс, несоответствие между реально достигнутым и своими фундаментальными надеждами (он это чувствует; не понимая истинного смысла того, что чувствует); мечется от объекта к объекту; исчерпывает одну за другой различные сферы этого мира, никогда не обретая окончательного предела поискам. «Каковы бы ни были блага; которыми одарен человек; – утверждает святой Николай Кавасила, – даже если бы он обладал всей совокупностью благ, он смотрит дальше и за пределами здешних благ ищет благ отсутствующих. Кратко говоря, ничто не утоляет наше желание, ничто не облегчает нашей жажды радости, ничто не насыщает полностью нашей способности наслаждаться»⁴⁶⁰.

Таким образом, падший человек живет в состоянии постоянной фрустрации, неизбежной онтологической неудовлетворенности. Даже если иногда удовлетворение какого-либо желания дает ему на мгновение иллюзию обретения того, что он искал, то объект желания, который он на миг принял за абсолютный, в итоге оборачивается для него вещью ограниченной и относительной и открывается пропасть, отделяющая человека от истинного абсолюта. Тогда печаль в его сердце становится более сильной. Она выражает тревогу, которую он испытывает перед этой пропастью, и свидетельствует о переживании им глубокой неудовлетворенности. Ему кажется, что он может найти лекарство от неудовлетворенности в том, что в действительности является ее причиной: вместо того чтобы признать, что ощущаемая им пустота происходит от отсутствия Бога в нем и, следовательно, только Бог в состоянии ее заполнить⁴⁶¹, он хочет увидеть в этом призыв к обладанию и наслаждению новыми чувственными объектами, которые, как он всегда верит, могли бы ее удовлетворить.

Чтобы избежать боли, которая следует за каждым удовольствием, и наконец в полной мере удовлетворить свое желание бесконечного наслаждения, падший человек упорствует в бешеной погоне за бесконечными желаниями в поисках новых наслаждений, коллекционирует и умножает удовольствия, чтобы попытаться восстановить целостность, постоянство и абсолютность, по которым он продолжает тосковать, полагая в своем заблуждении, что может обрести бесконечное в неопределенном. Упоминая о связи боли с наслаждением в чувственности падшего человека, преподобный Максим Исповедник пишет: «Поскольку удовольствие исчезает вместе со средствами, которые его вызывают, и на опыте за удовольствием всегда следует страдание, человек начинает еще сильнее стремиться к удовольствию, пытаясь избежать страдания. Он думал, что при таком подходе сможет отделить одно от другого и оставить себе одно лишь удовольствие, соединенное с любовью к самому себе (φιλαυτία) и полностью избавленное от боли. Но под действием страсти он не понял, что по природе невозможно, чтобы удовольствие хоть когда-нибудь было без боли. Ибо вина, которая порождает боль, была смешана с удовольствием, даже если испытывающие боль кажутся забывшими о ней, ибо под действием страсти удовольствие влечет ее за собой»⁴⁶². Сияясь избежать боли через возобновление и преумножение удовольствий, человек, по замечанию преподобного Максима, напротив, добивается только возрастания своего страдания: «В некотором роде мы на самом деле увеличиваем вину, которая по природе обрекает нас на боль, вынуждая облегчать эту боль удовольствием. Желая ускользнуть от ощущения боли, мы прибегаем к удовольствию, когда пытаемся успокоить природу, угнетенную силой боли. Но, сияясь притупить наслаждением движения боли, мы еще больше подтверждаем обязательство, которое эти движения дали наслаждению, ибо мы не способны иметь в себе наслаждение, лишённое боли и вины»⁴⁶³. Иначе говоря, как это ни парадоксально, человек, отправившийся на поиски удовольствия, всегда обретает в итоге только боль во всех ее формах. Преподобный Максим Исповедник многократно

повторяет, что «человек в поисках наслаждения неизбежно не достигает цели, вплоть до того, что он даже не может насладиться самим этим чувством так, как ему хотелось бы»⁴⁶⁴. Попытка человека обрести счастье вне Бога с самого начала была неизбежно обречена на провал, поскольку, как подчеркивает преподобный Максим, на деле сопряжена с невозможностью: «Это предприятие обладать независимо от Бога, более Бога, не по Божией воле Божественными дарами было неосуществимым»⁴⁶⁵. Теперь можно задать себе вопрос: как Адам и те, кто поступили подобно ему, смогли променять Божественное блаженство, к которому они были предназначены по природе, на удовольствия неизмеримо более низкие, получаемые от чувственной реальности, со всеми вытекающими из этого отрицательными последствиями? Святитель Иоанн Златоуст, сравнивая чувственные блага с духовными, не может видеть ничего, кроме безумия, в поведении, при котором первые предпочитаются вторым: «Наслаждение, – пишет он, – есть лишь преходящее удовольствие. Да, наслаждение быстро улетучивается. И мы не сумеем задержать его даже на несколько мгновений, ибо таков удел всех вещей человеческих и чувственных. Как только мы их получаем, так они от нас ускользают... Они не дают нам ничего устойчивого и надежного, ничего незыблемого или постоянного. Они утекают быстрее, чем воды рек, и оставляют лишенными и нищими всех, кто их ищет с такой большой поспешностью. А духовные блага, напротив, предстают перед нами совершенно иными. Они прочны, надежны, постоянны и вечны. [Не является ли] странным безумием менять неизменные блага на преходящее удовольствие, бессмертное благоденствие на сиюминутные наслаждения и истинное и вечное счастье на легкомысленные и скоротечные похоти?»⁴⁶⁶

3. Патология агрессивности

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

а) Первая функция агрессивности у человека в его здоровом состоянии (у Адама до грехопадения, у человека, восстановленного во Христе) заключалась в противостоянии всему, что может отвлечь от Бога и от пути обожения, к которому Бог предназначил его по природе. Эта способность, по словам святых отцов, была водворена в душе человека Богом, чтобы позволить ему бороться со злом, точнее, противостоять нападениям бесов, бороться с искушениями, отвергать и сокрушать дурные помыслы, внушаемые ему духовными врагами⁴⁶⁷. Адам и Ева в раю были искушаемы диаволом. Они пользовались этой способностью, чтобы соблюсти данную им Богом заповедь, иными словами, чтобы удержаться на пути, куда их поставил Господь при сотворении, чтобы оставаться едиными с Богом и возрастать в Нем духовно. Именно благодаря этой способности, которую Бог вложил им в души, они могли противостоять искушению, отвергать внушения лукавого и избегать таким образом грехопадения. «Именно как оружие, – говорит блаженный Диадок Фотикийский, – Бог дал нашему естеству целомудренный гнев»⁴⁶⁸. Если бы Ева воспользовалась им против змия, ею бы не овладело страстное удовольствие⁴⁶⁹. Святой Исихий Иерусалимский отмечает, что эта способность «была дана нам Богом как броня и лук»⁴⁷⁰. Он говорит о применении «праведном, согласном с природой, раздражительной части против... сатаны, змия»⁴⁷¹. Святитель Григорий Нисский пишет, в частности: «Что касается раздражительности (θυμός), гнева (ὀργή), ненависти (μίσος), нужно, чтобы эти силы бодрствовали при дверях, как сторожевые псы, с единственной целью сопротивляться греху, чтобы они пользовались своей природной силой против вора,

против врага, который проскальзывает внутрь, чтобы похитить Божественное сокровище, и приходит, чтобы ограбить, убить, погубить»⁴⁷². Преподобный Никита Стифат рассуждает в том же направлении: «Если желание и разум по природе тянутся к Божественному, то гнев для них является орудием правосудия против змия, который один нашептывает разуму и подсказывает ему получить свою часть плотских наслаждений»⁴⁷³. «Природа раздражительной силы души (θυμός), – уточняет авва Евагрий, – состоит в борьбе с бесами»⁴⁷⁴. «Вот как следует пользоваться раздражительной частью: с ненавистью биться против змия»⁴⁷⁵. «Благая агрессивность (θυμός) – способность чистой души уничтожать дурные помыслы»⁴⁷⁶, – отмечает он в другом месте.

Именно благодаря этой способности, употребленной в соответствии с исконной природой, духовный человек, преодолевая все препятствия, может удержаться, не уклоняясь, на пути единства с Богом. Душа, по словам преподобного Максима, «пользуется раздражительной силой, чтобы с любовью защищать предмет своих притязаний»⁴⁷⁷. По этой причине он и советует: «Пусть наш разум движется, чтобы найти Бога, и пусть... способность к агрессии сражается, чтобы Его сохранить»⁴⁷⁸.

Именно благодаря действию раздражительной силы человек может, в частности, сохранить свое желание всегда устремленным к Богу, препятствуя ему обращаться на чувственные вещи, куда его увлекает искушение. Вот как пишет преподобный Макарий Египетский: «Когда восстают страсти, тогда благоразумные люди их не слушают, но разъяряются против дурных желаний и объявляют им войну»⁴⁷⁹. Такая позиция для духовного человека является неременным и привычным душевным расположением, говорит блаженный Диадок Фотикийский⁴⁸⁰, утверждая на этом основании, что гнев при его нормальном, соответствующем природе употреблении приносит душе наибольшую пользу⁴⁸¹. Это учение развивает и преподобный Иоанн Кассиан Римлянин⁴⁸².

Именно благодаря борьбе, которую духовный человек ведет при помощи своей способности к агрессивности, он может сохранить себя духовно чистым: «Есть в уме гнев, сообразный

природе, – пишет авва Исаия, – и без гнева не было бы никакой чистоты в человеке; если бы он не разъярялся против всего того, что сеет в нем враг»⁴⁸³.

Способность к агрессии оказывается особенно полезной в молитве, когда для достижения чистого созерцания человек должен отвергать все помыслы, которые стараются отвлечь его от Бога. Вот что пишет об этом авва Евагрий: «Когда ты бываешь искушаем, не молись, не обратив прежде в гнев несколько слов к тому, что тебя охватывает. Если ты обратишься к помыслам с гневом, ты смутишь и рассеешь внушаемые врагом картины»⁴⁸⁴.

Именно благодаря правильно употребленной агрессивности человек, сопротивляясь со всех сторон испытанию искушением, обнаруживает меру и истинную ценность своей привязанности к Богу. «Есть в уме гнев, сообразный природе. И без ненависти к врагу достоинство не откроется душе», – пишет авва Исаия⁴⁸⁵.

б) Второе естественное и нормальное назначение способности к агрессии – дать человеку возможность бороться за стяжание духовных благ, к которым он стремится по природе⁴⁸⁶, чтобы достичь предназначенного ему Царства Небесного, ибо, по словам Христа, *от дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12). С сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него (Лк. 16:16)*. Итак, [правильное употребление агрессивности] позволяет человеку приложить все усилия, необходимые для выполнения его задачи, иными словами, для того, чтобы возрасти духовно и стяжать подобие Божие. Вот что пишет авва Евагрий: «Разумная душа действует согласно природе, когда ее раздражительная часть сражается за добродетель»⁴⁸⁷. Эта способность позволяет человеку направить и вознести все свои способности к Богу, в первую очередь, ум. Вот совет преподобного Максима Исповедника: «Пусть ум (νοῦς) весь целиком упорядочится пред Богом, натянувшись посредством агрессивности как некая тетива»⁴⁸⁸. Она позволяет человеку также, собрав все силы вожделевательной способности, устремить их к Богу, «укреплять желание»⁴⁸⁹, «сосредотачивать», по словам преподобного

Максима, «движение желания на любви к Богу»⁴⁹⁰. И еще агрессивность помогает человеку бороться за духовное наслаждение, к которому он стремится. Вот почему авва Евагрий утверждает, что «природа раздражительной силы в том, чтобы бороться за наслаждение», подразумевая под этим «духовное наслаждение и следующее за ним блаженство»⁴⁹¹. «Бороться за наслаждение» означает сражаться за то, чтобы стяжать его, а также чтобы сохранить, – и это вторая функция агрессивности, тесно связанная с первой⁴⁹². Вот почему авва Евагрий пишет еще, что «ангелы напоминают нам о духовном наслаждении и последующем блаженстве, чтобы побудить нас обратить раздражительность против бесов»⁴⁹³.

Способность к агрессии, когда она действует всеми перечисленными выше способами, приобретает форму праведного гнева, мудрого и святого, который советует применять Псалмопевец, говоря: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4:5). Когда человек пользуется этой способностью в соответствии с природой и ее нормальным предназначением, тогда он благоразумен⁴⁹⁴ и «здорово поступает»⁴⁹⁵.

Однако во грехе человек извращает эту способность, перенаправляя ее от нормального и благого употребления на употребление противоестественное⁴⁹⁶ и неразумное⁴⁹⁷. И тогда эта способность становится нездоровой: «Нечистая способность к агрессии (θυμός) – это способность больной души», – пишет авва Евагрий⁴⁹⁸. Вместо того чтобы бороться за стяжание и сохранение духовных благ, она сражается за приобретение и сохранение чувственных псевдоблаг, к которым человек обратил разум и направил желание⁴⁹⁹. [Эта сила] вся целиком служит чувственным желаниям, обуревающим падшего человека⁵⁰⁰, и посвящает себя поиску и сохранению связанного с ними удовольствия. Святые отцы часто намекают на глубокую связь, которая существует между агрессивностью и удовольствием. Авва Дорофей, например, утверждает, что причиной гнева является «в особенности любовь к удовольствию (φιληδονία)»⁵⁰¹. У падшего человека агрессивность сохраняет функцию борьбы за удовольствие, так как, по словам аввы Евагрия, ее природа «в том, чтобы биться за наслаждение,

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

Мы увидели, что за опытом чувственного удовольствия неизбежно следует опыт боли: физической, а также, и в первую очередь, психологической и моральной. Именно поэтому у падшего человека раздражительная сила употребляется не только для борьбы за обладание удовольствием и за сохранение его, но также для того, чтобы избежать этой боли⁵⁰², чтобы вообще избежать всякого неудовольствия и всякого страдания⁵⁰³.

Осуществление этой противоестественной цели предполагает вторую форму извращения раздражительной силы. Перестав бороться с бесами и их искушениями, начав отныне повиноваться их внушениям и исполнять их волю, человек обращает ее против себе подобных в той степени, в какой он видит в них либо препятствия к осуществлению своих чувственных желаний и к достижению ожидаемого в связи с ними удовольствия, либо источник страданий, связанных с эгоистической любовью, которую он питает к самому себе. «Вещественное и мирское мы предпочли заповеди любви, и поскольку мы к этому привязаны, постольку сражаемся против людей, тогда как должны были бы предпочесть любовь ко всем людям любви к видимым вещам»⁵⁰⁴, – объясняет преподобный Максим Исповедник, обвиняющий в первую очередь себялюбие, которое «ради получения малого удовольствия настраивает нас одних против других, как хищников»⁵⁰⁵. А авва Евагрий настаивает на том, что основную роль в этом играют бесы, которые «увлекают нас мирскими желаниями и вынуждают раздражительную составляющую противоестественным образом бороться с людьми»⁵⁰⁶.

Святые отцы единодушно подчеркивают противоестественный и неразумный характер такого употребления раздражительной силы, которое соответствует настоящему извращению этой способности, уклонившейся от своего естественного и нормального предназначения и

направившейся к противоположной цели. Именно такими понятиями изъясняется авва Евагрий, когда советует: «Не извращай употребление раздражительной силы до того, чтобы против естества раздражаться на брата своего»⁵⁰⁷. «Природа вложила в нас движения гнева, чтобы мы им пользовались против адского змия, нашего врага, а мы употребляем его против наших братьев», – с горечью замечает преподобный Иоанн Лествичник⁵⁰⁸. Авва Исаия говорит: «Гнев, согласный с природой... для нас превратился в гнев против ближнего по любым неразумным и пустым поводам. Ненависть, согласная с природой... у нас противоестественно извратилась, она заставляет нас ненавидеть и презирать ближнего»⁵⁰⁹. Преподобный Исихий Иерусалимский тоже говорит о «гневе, противоестественно направленном на людей»⁵¹⁰. Святой Никита Стифат, заметив, что «если человек вооружается гневом только против древнего змия, то он действует в соответствии с природой»⁵¹¹, говорит также о противоестественном характере новой устремленности, сформировавшейся под воздействием греха, и, в равной степени, о ее неразумном характере: «Если [человек] вооружается гневом против себе подобных... то он действует неразумно (οὐλοῦκῶς), при этом он живет вопреки здравому смыслу (ἀλόγως)»⁵¹², то есть бессмысленно, безумно.

Еще более безумным является применение раздражительной силы против Бога. Эта способность была вложена в природу человека, чтобы он мог бороться против всего, что стремится отдалить его от Бога. В силу греховности он доходит до того, что применяет ее противоположным образом, используя против всего, что может приблизить его к Богу, порой устремляя даже против самого Бога. Так, преподобный Варсонофий замечает: «Вместо ненависти, согласной с Богом, той, которая ненавидит зло, [диавол] не вложил ли в нас ненависть извращенную, которая ненавидит благо и Самого Бога?»⁵¹³

Здесь можно отметить, что тот же принцип икономии, на который мы указывали, говоря о вожделевательной способности человека, действует и в его способности к агрессии: в человеке присутствует только одна раздражительная сила, которая может

быть использована двояко, точнее, в двух противоположных и несовместимых друг с другом направлениях. Вот что пишет об этом святитель Григорий Нисский: «Человеческая природа в любом случае выбирает между двумя противоположными сторонами»⁵¹⁴. Авва Евагий тоже утверждает, что «природа раздражительной составляющей... – биться за наслаждение, каким бы оно ни было»⁵¹⁵. Но, как мы показали, одно из этих направлений соответствует естественному предназначению, является нормальным и здоровым, а другое отвращает раздражительную способность от нормальной цели, заставляет действовать против природы и формирует ее болезнь.

В действительности направленность агрессивной способности связана с направлением; которое человек дает двум другим основным силам своей души: разуму и желанию. Им агрессивность помогает достигать их целей. Это хорошо показывает преподобный Никита Стифат: «Способность к агрессии; – пишет он, – служит посредником между желанием и разумом души. Она в каждом – как орудие в его движении против природы или согласно с природой. Когда желание и разум устремляются естественным образом к Божественному, тогда агрессивная сила – праведное орудие в каждом человеке, обращенное только против змия, который нашептывает им и предлагает вкусить плотских удовольствий и насладиться человеческой славой. Но когда они обращаются против естественного движения, когда извращают свою силу, когда от созерцания вещей Божественных переходят к вещам человеческим, тогда раздражительная сила становится орудием неправедным, служащим греху. Тогда через нее желание и разум сражаются с теми и нападают на тех, кто стремится ниспровергнуть их побуждения и похоти»⁵¹⁶.

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

4. Патология свободы

Человек был сотворен свободным, то есть располагающим независимой волей, обладающим властью самому принимать решения относительно себя и не подчиняться никакой необходимости⁵¹⁷. Свобода (ἐλευθερία) – одно из свойств Божественной природы, и, творя человека по Своему образу. Бог вложил в него это свойство⁵¹⁸. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Если бы человеческая жизнь управлялась некой необходимостью, то образ был бы ложным, потому что он был бы искажен отличием от своего образца. Как можно было бы называть образом самодержавной природы то, что находилось бы под игом, в рабстве у необходимости?»⁵¹⁹

Сообщая человеческой природе свободу, Бог пожелал, чтобы эта природа была причастна Его собственному совершенству⁵²⁰. «Именно свободой, – пишет святитель Григорий Нисский, – человек богоподобен, ибо независимость и самостоятельность свойственны Божественному блаженству»⁵²¹. Он утверждает даже, что «именно свободой человек равен Богу (ἰσόθεος)»⁵²². Последние утверждения указывают, что человек является образом Божиим преимущественно благодаря своей свободе. Они не противоречат традиционному пониманию, согласно которому человек подобен Богу духом: свобода на самом деле является одной из способностей самого духа. Воля (θέλησις), по замечанию преподобного Максима Исповедника, – «это воля духовной души»⁵²³; свободное движение характеризует природу жизни духовной природы⁵²⁴. И святитель Григорий Нисский пишет в том же смысле, что свобода выбора – это «произволение (πρόϊεσις), нечто избавленное от подчинения и самовластное, состоящее в свободе мысли»⁵²⁵.

Творя человека свободным. Бог желал, чтобы благо, приобретенное человеком, который соединится с Ним через осуществление подобия, было поистине его благом. Бог, по учению святителя Григорий Назианзина, «оказал человеку честь, сообщив ему свободу, чтобы благо принадлежало как

собственность тому, кто его выбирает, не менее, чем Тому, Кто вложил начала блага в природу»⁵²⁶. На распространенное возражение о том, что Бог не должен был творить людей свободными, чтобы они не могли согрешить, святитель Ириней Лионский отвечает: «Если предположить это... то общение с Богом не имело бы ценности и не было бы ничего желанного во благе, которое приобреталось бы ими без движений, попечений и усердия с их стороны и появлялось бы обязательно и без усилий». Обладая «благom непременно, а не по свободному выбору... они даже не понимали бы совершенства блага и не могли бы им наслаждаться»⁵²⁷. Преподобный Макарий Египетский отмечает: «Если не признаешь за человеком свободной природы, то сделаешь его недостойным похвалы. Поистине, кто по природе добр и совершенен, недостойн похвалы... Поистине, недостойно похвалы... благо, у которого нет свободы выбора»⁵²⁸. А вот слова святителя Григория Нисского: «Тот, кто был сотворен во всем по образу Божества, должен был иметь в своей природе свободную и независимую волю, чтобы приобщение Божественным совершенствам было вознаграждением за его добродетель»⁵²⁹. Человек и не смог бы по-настоящему стать богом, если бы ему недоставало одного из существенных свойств Божественной природы – свободы. А с другой стороны, он не был бы по-настоящему добродетельным, если бы добродетели были ему в некотором роде навязаны, если бы он не стяжал их свободным раскрытием своей воли навстречу освящающей благодати Божией. «Совершаемое по принуждению, – замечает преподобный Иоанн Дамаскин, – не есть добродетель»⁵³⁰.

В нормальном, первозданном состоянии свобода (ἐλευθερία) для человека состоит в том, чтобы зависеть только от самого себя, то есть действовать в согласии с собственной природой. «Свобода – это тождественность природе и согласие с ней», – пишет святитель Григорий Нисский⁵³¹. Преподобный Максим Исповедник говорит точно так же, что она заключается для человека в согласовании расположения личной воли, или воли «гномической» (θέλημα γνωμικόν), с его волей природной (θέλημα φυσικόν), устремленной к Благу и совершенству

природы в Боге, Который есть ее основание и цель⁵³². Иными словами, свобода для каждого состоит в том, чтобы постоянно выбирать Благо, всегда делать выбор в пользу Бога.

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

Святитель Григорий Нисский учит, что в этих трех принципах, которые подразумевают друг друга и по сути означают одно и то же: подобие Божие, жизнь в добродетели и жизнь в соответствии с природой, – заключается для человека подлинная свобода. «Свобода, – пишет он, – есть подобие тому, кто не имеет хозяина, государя, подобие, данное нам Богом от начала. И поскольку, с одной стороны, свобода есть тождество своей собственной природе и согласие с ней, то все, что свободно, соединяется с тем, чему оно подобно. Но поскольку, с другой стороны, добродетель не имеет над собой хозяина, постольку именно в ней и есть свобода, ибо свобода не имеет хозяина. И поскольку Божественная природа есть источник всякой добродетели, постольку именно в Боге соединяются те, кто очищен от зла, чтобы Бог был всем во всех»⁵³³.

Итак, человек может реализовать свою свободу в совершенстве, только поступая согласно Божественным заповедям, которые указывают ему, как возрастая в добродетели и все больше и больше приближаться к Богу. Поэтому преподобный Марк Подвижник называет заповеди «заповедями свободы», «делом свободы» или, вслед за апостолом Иаковом⁵³⁴, «законом свободы»⁵³⁵. По этой же причине блаженный Августин пишет: «Есть лишь одна истинная свобода – свобода блаженных и тех, кто прилепляется к Божественному закону»⁵³⁶. Это – продолжение учения Христа: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8:31).*

«Свобода есть воля разумной души, готовой устремиться к своему предмету», – говорит блаженный Диадокх Фотикийский⁵³⁷. Это была свобода, которой обладал Адам в раю. Его воля осуществляла свою естественную цель, которая состояла в том, чтобы стремиться к лучшему⁵³⁸, и произвольно тянулась к добру, ничем не смущаясь⁵³⁹. Зная истинное благо и не желая знать ничего, кроме него, человек стремился к нему без колебаний, он не взвешивал добро и зло, за и против, лучшее и менее хорошее. Зная, в чем подлинное благо, и абсолютно отвергая зло, он не делал выбора в обычном понимании этого слова, не рассматривал множество возможностей, не принимал решения: он тянулся к благу произвольно, реализуя через такое распоряжение собственной свободой подобие Божественному первообразу, ибо, учит преподобный Иоанн Дамаскин, «следует знать, что в Боге мы говорим о намерении, но не о выборе в собственном смысле. Бог не обдумывает. Ведь обдумывать свойственно неведению, и когда знают, не обдумывают»⁵⁴⁰. К Адаму в его безгрешном состоянии можно было приложить слова пророка Исаии: *Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее (Ис. 7:15–16).*

Адам был сотворен Богом для обожения, поэтому он стремился к благу произвольно. Он удерживался на этом пути свободно, так как, помимо возможности «пребывать во благе и возрастать в нем с помощью Божественной благодати», у него была возможность «оставить благо, уйти ко злу, отделившись от Бога путем обдуманного выбора»⁵⁴¹, «он был способен уступить натиску сатаны или не уступить и имел такую возможность»⁵⁴². Впрочем, кроме этой свободы, Господь наделил его и знанием о том, как ею правильно распоряжаться и каково в норме ее назначение. Он указал человеку, как пользоваться свободой во всем ее совершенстве, через заповедь не вкушать плода с дерева познания добра и зла⁵⁴³. «Зная, – пишет святитель Афанасий Великий, – что произволение человека может склоняться в ту и другую сторону. Он заранее принял меры и предписал ему закон. Он укрепил благодать, которую даровал человеку»⁵⁴⁴.

Однако диавол постоянно искушал человека распорядиться свободой не так, как указал Господь, желающий, чтобы человек был действительно свободным и познал истинное благо в полном самораскрытии и в совершенном расцвете своей природы. Пока Адам не уступал искушению, оно играло даже положительную роль: искушение позволяло [сохранять ситуацию, при которой] обожение было действительно желанно человеку, и в этом проявлялась его истинная воля. «Нужно было, чтобы человек сначала подвергся испытанию», – пишет преподобный Иоанн Дамаскин. «Неиспытанный, неискушенный человек отнюдь не является достойным. Приведенный к совершенству через искушение в соблюдении заповеди, он познал нетление в награду за свою добродетель»⁵⁴⁵. Именно в искушении свобода по-настоящему раскрывается как таковая, потому что, с одной стороны, перед ней раскрываются другие возможности, а с другой стороны, воля подвергается испытанию и показывает, какова мера привязанности к Богу, через то, насколько сильно воля отвергает все, что может отдалить ее от Бога.

Человек, несмотря на все блага, предложенные ему Богом, уступил диавольскому искушению. Он воспользовался

свободой воли, чтобы отвернуться от Бога, стал причастен злу, которое предложил ему лукавый, и впустил грех в себя и в весь тварный мир.

Все святые отцы единодушно говорят о том, что зло в человеке и в мире – это результат того, что человек злоупотребил своей свободой, и это было им задумано, измышлено, сотворено и затем осуществлено через плохой выбор его свободной воли, его личной воли или, по словам преподобного Максима Исповедника, «гномической»⁵⁴⁶. «Не существует зла вне выбора», – утверждает святитель Григорий Нисский⁵⁴⁷. «Именно свободный выбор дает ощутимость [злу]»⁵⁴⁸, именно злоупотребление свободой воли «породило порывы в сторону зла»⁵⁴⁹. «Итак, ответственность за недуги падает на наше неблагоразумие, которое избрало худшее вместо лучшего»⁵⁵⁰. Преподобный Антоний Великий то же самое говорит о недугах, постигших падшего человека: «Все, что было за пределами нашей природы, происходило от нашей свободной воли»⁵⁵¹.

Отвернувшись от Бога, Адам утратил свободу, подобную той, что присуща его Божественному первообразу. Он более не свободен свободой Бога. Сбылось обещанное змием: человек стал как Бог, он действительно приобрел такую форму свободы, которая позволяет ему руководить собой, ссылаясь только на самого себя, и у него создается впечатление, что он абсолютно самостоятелен, самодостаточен и может измерять себя своей собственной меркой. Пользуясь этой свободой, он делает себя богом, который хочет быть совершенно независимым от истинного Бога. Но в этом человек глубоко заблуждается. Свобода, существование которой обусловлено падением, губительна для него⁵⁵², а он между тем полагает, что она позволит ему достичь расцвета. Через эту падшую свободу человек действительно становится как бог, но не бог, тогда как истинная свобода, устремленная к Богу, напротив, позволяла ему стать истинным богом по благодати. Человек во грехе неправильно пользуется свободой, которая была дана ему для того, чтобы добровольно повернуться к Богу: его душа, говорит святитель Афанасий, «не знает, что сотворена не просто

устремлять свою деятельность, но устремлять на должное. Потому и апостольское слово заповедует: *Все мне позволительно, но не все полезно (1Кор. 6:12)*»⁵⁵³.

Преподобный Максим Исповедник показывает, что человек через грех отделяет свою свободу воли, свою «гномическую волю» от своей воли природной, создает разногласия между ними, что через нее он разобщается со своей природой⁵⁵⁴, вместе со всеми способностями своего естества отвращается от естественной жизни и начинает жить противоестественно, отворачивается от Блага, проникая во все формы зла, и тем самым себя разрушает. «Когда в начале диавол-искуситель... ввел человека в заблуждение соблазном наслаждения, он отделил нашу волю от Бога и от других. Разрушив прямоту нашей воли, диавол тем самым разделил природу и разорвал ее на множество мнений и представлений; со временем он, споспешествуемый нашими возможностями, сделал законом поиск и обнаружение всякого рода зла. Чтобы зло пребывало во всех людях, диавол делает опорой злу это непримиримое противоречие воли, позволившей ему коварно убедить человека однажды отвернуться от движения своей природы»⁵⁵⁵. Вовлеченный своей противоестественной свободной волей на путь зла, человек теперь устремляется по нему. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Если творение действует согласно природе, изменения [в нем] непрестанно происходят в лучшую сторону; но если творение свернуло с пути истинного, оно влечется непрерывным движением к противоположному состоянию»⁵⁵⁶.

Когда в первозданном состоянии Адам желал знать одного только Бога и жить только для того, чтобы быть подобным Ему, Его свободной воле, тогда, как мы увидели, он пребывал в согласии со своей природной волей, не выходил за пределы нормы, или логоса, своей природы и произвольно стремился ко Благу. Поскольку через грех человек приобрел знания о добре и зле, постольку осуществление свободы воли перестает быть простым, распадается на неопределенные размышления и теряет себя в запутанном дуализме добра и зла. Омраченный страстями, обманутый воображением, человек на самом деле

более не имеет непосредственного знания о благе. Путая добро и зло, часто принимая зло за добро и наоборот, он в своем выборе подвержен постоянному риску ошибиться⁵⁵⁷.

Эта обсуждающая свобода есть искаженная форма той изначальной свободы, которую человек имел в своем единстве с Богом. Она даже является отрицанием этой [изначальной] свободы, ибо падший человек, отделив ее от природной воли, устремленной ко благу, использует для совершения зла и, как это ни парадоксально, заставляет служить своему собственному порабощению. Отвернувшись от собственной природы, человек движим более не самим собой, а тем, что ему чуждо; им завладело противоестественное, то есть зло.

Из-за злоупотребления свободой человек становится рабом греха⁵⁵⁸, пленником желаний и чувственных удовольствий, к которым устремлен⁵⁵⁹, он находится в услужении у ложных божеств, которых сделал из тварных вещей⁵⁶⁰. Святые отцы постоянно показывают, как падший человек, даже тогда, когда ему кажется, что он свободен или освобождается, остается рабом. «Итог этой неподходящей свободы – суровое рабство»⁵⁶¹, – замечает преподобный Исаак Сирин. Падший человек на самом деле прикован к плоти⁵⁶², руководим ее законом⁵⁶³, служит ее чувствам⁵⁶⁴, претерпевает тиранию желаний⁵⁶⁵, подчиняется поиску удовольствия и страху перед страданием⁵⁶⁶, является рабом своих пороков⁵⁶⁷ – одним словом, рабом своих страстей⁵⁶⁸. Последние имеют над человеком поистине тираническую власть, его душа находится у них в плену⁵⁶⁹. В таком состоянии человек более не является самим собой. На нем всецело паразитируют страсти, впущенные в него грехом. Человек, движимый этими устремлениями, чуждыми его исконной и сущностной природе, является душевнобольным. Собственно говоря, действует уже не он – это в нем живет закон греха⁵⁷⁰.

Человек, порабощенный собственными страстями, является также рабом дьявола и бесов. Он находится не только под влиянием, но даже подчинен и раздавлен тиранией лукавого⁵⁷¹. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что «тот, кто не подчиняет Богу собственной воли, подчиняется Его противнику»⁵⁷².

Преподобный Макарий Египетский так описывает двойное рабство, которое человек терпит от страстей и сил зла: «Со времени грехопадения и изгнания из земного рая человек опутан в два ряда. Одни путы происходят от самой жизни, от сопряженных с ними дел, от любви ко всему видимому. Изнутри душа опутана, окутана, скована зловредными духами, которые удерживают ее во мраке»⁵⁷³. Очевидно, имеет место прямая связь между этими двумя видами уз: оттого, что человек живет во зле, бесовские силы имеют над ним такую власть; через эти страсти он открывается им и позволяет им жить в себе⁵⁷⁴.

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

5. Патология памяти

Память была дана человеку от сотворения для того, чтобы он мог с ее помощью постоянно помнить о Боге и таким образом быть постоянно связанным с Ним умом и сердцем. «Мы получили память, чтобы носить в себе Христа», – пишет святой Николай Кавасила⁵⁷⁵. Таким образом, памятование о Боге являлось нормой для человека. Вот почему преподобный Макарий Великий пишет: «Нужно, чтобы христианин всегда помнил о Боге»⁵⁷⁶. А вот слова святителя Григория Назианзина: «Мы должны вспоминать о Боге чаще, чем мы дышим. И если можно так сказать, мы не должны делать ничего, кроме этого»⁵⁷⁷.

Памятование о Боге подразумевает на первом уровне память о заповедях, через которые человек прилепляется к Богу, творя Его волю: это заповеди, данные Богом в раю Адаму и Еве⁵⁷⁸, заповеди Христа, обращенные к человеку, восстановленному воплощенным Словом⁵⁷⁹. Кроме того, памятование о Боге подразумевает и «память о добродетелях», которая не оставляет никакого места страстям⁵⁸⁰.

Как видно из последнего; памятование о Боге (μνήμηθεοῦ) – это и память о Божиих благодеяниях⁵⁸¹; имея которую мы Его благодарим. На этом особенно настаивает преподобный Марк Подвижник: «Вот что должно быть отправной точкой правильного образа действий, согласного с Богом, – пишет он. – Незабвенно и постоянно надлежит тебе содержать в уме своем с непрестанным размышлением все бывшие и бывающие с тобой промыслительные действия человеколюбивого Бога и все благодеяния Его во спасение души твоей. Не следует допускать омрачения твоей памяти через порок, источник безразличия; нельзя не памятовать о многих и великих Его благодеяниях и по этой причине бесполезно и неблагодарно проводить остальное время жизни. Ибо такие непрестанные воспоминания, словно стрекало, погоняют сердце, подвигают его всегда к исповеданию, к смирению, к благодарению с сокрушенной душой, к радению обо всем добром, чтобы взамен стяжать

согласный с Богом образ жизни, благие нравы и всякую добродетель»; тот, кто, «не забывая никогда Божиих благодеяний, имеет такой помысл, тот склоняет себя, направляет и понуждает на всякий благой подвиг добродетели и на всякое делание правды, будучи всегда ревностным и готовым творить волю Божию»⁵⁸².

Эта форма «памятования о Боге» естественно переходит в главную свою форму – непрестанную молитву, которую обычно святые отцы и называют этим выражением⁵⁸³. Такая молитва, как подчеркивает блаженный Диадокх Фотикийский, для ума, «который требует от нас дела, должного удовлетворить его потребность в постоянном движении», является «единственным занятием, полностью отвечающим его цели»⁵⁸⁴. В то же время она и является его «собственной работой»⁵⁸⁵, единственным делом, которое соответствует его природе. «Молитва заставляет ум заниматься той деятельностью, которая ему свойственна», – отмечает авва Евагрий⁵⁸⁶. Он же пишет, что «молитва – это деятельность, которая подобает уму, иными словами, лучшее и наиболее соответствующее его применение»⁵⁸⁷. Адам в раю «жил в молитве»⁵⁸⁸, не оставлял этого непрестанного памятования о Боге⁵⁸⁹. Также и святые, вернувшись во Христе к первоначальному состоянию Адама и «приблизившись к совершенству непрестанно имеют в сердце память о Господе Иисусе»⁵⁹⁰.

Действительно, именно благодаря этому постоянному памятованию о Боге человек может соединиться с Ним согласно своему природному предназначению. «Духовная цельность – это память в состоянии чистоты», – пишет преподобный Исаак Сирин⁵⁹¹. Памятование о Боге укрепляет человека в хранении и исполнении заповедей – иными словами, он может сберечь себя от страстей и взрастить в себе добродетели⁵⁹².

Памятование о Боге является в значительной степени условием любви к Богу⁵⁹³, которую ему свойственно вызывать и взращивать⁵⁹⁴, памятование и любовь всегда идут рука об руку⁵⁹⁵. Это верно прежде всего для самой совершенной ее формы – непрестанной молитвы, но также и для воспоминания о благодеяниях Божиих. Вот что советует преподобный Марк

Подвижник: «Храни перед глазами благодеяния, полученные от рождения и до нынешних пор, как телесные, так и духовные, размышляй о них и вызывай в памяти написанное: *И не забывай всех воздаяний Его* (Пс. 102:2), чтобы ты был удобоподвигаем на любовь к Богу... чтобы самопроизвольно, за воспоминанием о Его благодеяниях и еще больше под влиянием действия свыше, твое сердце было уязвлено любовью и желанием»⁵⁹⁶.

Постоянное памятование о Боге в молитве является для человека еще и способом достичь созерцания, которое, по словам преподобного Исаака Сирина, «обретает в нем вещество, на которое ему дано опереться»⁵⁹⁷. Святой патриарх Каллист также говорит, что памятование «заставляет отсвечивать Божественные лучи в очищенном уме»⁵⁹⁸. Вплоть до самых высоких ступеней духовной жизни память сопровождает деятельность ума⁵⁹⁹, и именно «в своей памяти», как пишет преподобный Исаак, человек «возносится выше природы» в познании/видении Бога, которое сообщает ему Дух Святой⁶⁰⁰.

Благодаря памятованию о Боге человек держит Бога во внутренней клети своего ума⁶⁰¹ и заставляет пребывать Его в своем сердце. «Вмещать Бога означает иметь Его воцарившимся в себе благодаря памятованию, – говорит Василий Великий. – Тогда мы становимся храмом Божиим, когда земные попечения не прерывают безостановочного памятования»⁶⁰².

По этим же причинам память о Боге является для человека, ею обладающего, источником огромной радости⁶⁰³, «рождает в душе неизреченное счастье»⁶⁰⁴. И Псалмопевец говорит: *Вспоминал я Бога и веселился* (Пс. 76:4).

Благодаря непрестанному памятованию о Боге человек начинает думать только «о едином на потребу» и ведет существование, сосредоточенное только на Боге, в соответствии с предназначением своей природы. Говоря иначе, память о Боге подразумевает забвение мира⁶⁰⁵, отсутствие всякого чувственного воспоминания о мирском⁶⁰⁶. Равным образом она подразумевает для человека забвение о себе.

Духовный человек, по словам преподобного Исаака, «забывает сам себя. Он забывает свою природу. Он не вспоминает больше уже ни о чем из века сего. Но он не перестает обдумывать и постигать все то, что открывает величие Бога». Он обладает «памятью, связанной с тем родом жизни, который он ведет... он не думает о мирском, он об этом не вспоминает»⁶⁰⁷. «Когда память о Боге сделала душу своим пастбищем, тогда она стирает любое другое воспоминание»⁶⁰⁸, – обобщает он.

Если память человека полностью занята памятованием о Боге, то эта способность, в первоначальном и естественном состоянии человеческой природы, является совершенно целостной, простой и однородной⁶⁰⁹. Все помыслы человека сосредоточены в памяти на том, что для его ума составляет единственный предмет внимания. В памятовании о Боге, как замечает преподобный Иоанн Кассиан, человек «сосредоточивает все свое внимание на единственной цели, деятельно заставляя сходиться на ней все помыслы, поднимающиеся... в его уме»⁶¹⁰. Тогда память становится устойчивой и неподвижной⁶¹¹ и обретает покой⁶¹².

Когда память полностью занята памятованием о Боге и «лишена всякого образа», тогда «сердце чисто»⁶¹³. Благодаря памятованию о Боге человек хранит себя от посторонних помыслов, которые внушает лукавый⁶¹⁴. Память о Боге исключает всякий дурной помысел⁶¹⁵ и не позволяет проявляться никаким дурным наклонностям⁶¹⁶. Она является орудием против бесов⁶¹⁷, позволяя человеку не только оставаться неуязвимым для их нападений, но и справляться с ними, отражать их⁶¹⁸.

Память, используемая таким образом в соответствии с природой, является здоровой. Во грехе же она действует против природы и становится больной⁶¹⁹. Эта болезнь заключается в извращении, а точнее, в изменении направления ее деятельности, как и в случае с описанными выше способностями человека: если в нормальном состоянии человеческой природы она служит исключительно природному предназначению – памятованию о Боге и Благе, пребывая также в забвении относительно чувственной реальности и всякого зла,

то во грехе она, напротив, восстает против природы, забывает о Боге и Благе и помнит о зле и чувственной реальности⁶²⁰.

Эта болезнь памяти естественным образом поражает ум, который является органом памяти: полностью соразмерно тому, насколько он позабыл о Боге, он оказывается вовлеченным в абсолютно чуждую для себя деятельность и сталкивается с духовными удушьем и смертью. Вот как пишет преподобный Исаак Сирин: «То, что происходит с рыбой, когда она покидает воду, происходит и с умом, когда он оставляет память о Боге и распыляется в памяти о мире»⁶²¹. Все способности, напрямую зависящие от этого, подобным же образом испытывают на себе патологические последствия заболевания памяти. Так, преподобный Максим Исповедник считает, что забвение Бога и добра является, наряду с неведением, основной страстью/болезнью разумной части души⁶²².

Забвение Бога играет центральную роль в грехопадении человека, наряду с неведением Бога, которое идет с ним рука об руку. По этой причине святитель Григорий Палама усматривает в оставлении «памяти и созерцания Бога» сущность греха прародителей⁶²³. А преподобный Марк Подвижник замечает: «Писание говорит: *Ад и пагуба открыты пред Господом (Притч. 15:11)*. Это говорится о сердечном неведении и забвении. Ад есть неведение, пагуба же есть забвение»⁶²⁴, и оба духовно умерщвляют человека⁶²⁵. Преподобный Марк Подвижник и вслед за ним преподобный Иоанн Дамаскин, как мы уже указывали, считают, что забвение (λήθη) вместе с неведением (ἄγνοια) и духовным небрежением (ῥαθυμία) – один из трех «диавольских гигантов», дающих начало всем страстям и всем недугам, поражающим падшего человека⁶²⁶. Преподобный Марк Подвижник так описывает эти три основных и неотделимых друг от друга духовных недуга, их взаимосвязь и последствия: «Это три чуждых гиганта, мощных и сильных, которых ты должен знать. На них опирается вся мощь нашего грозного духовного врага... Те, кого считают мощными гигантами зла, суть неведение, мать всех зол, забвение, ее сестра, подруга и помощница, и небрежение, которое ткёт в душе темные, из черных туч, одежды и покров. Последнее

укрепляет и усиливает две других, сообщает им устойчивость, хронически внедряя зло и укореняя его в особенно беспечной душе. Остальные страсти произрастают и набирают силу благодаря небрежению, забвению и неведению. Они опираются друг на друга и не могут держаться друг без друга. Через них проявляется могущество вражеских сил и крепость князей зла, через них вся армия злых духов вкрадывается, укрепляется и может осуществлять свои замыслы»⁶²⁷.

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

Блаженный Диадокх Фотикийский отдает предпочтение первому решению: именно из-за искушения чувственным удовольствием Адам и Ева позабыли о Боге. «Что зрение, вкус и прочие чувства рассеивают память сердца, когда пользуемся ими без меры, об этом первой возвещает нам Ева. В самом деле, пока она не взглянула на запретное древо сластолюбно, до тех пор крепко помнила заповедь Божию. Вот почему она была еще словно покрываема крылами любви Божией... Когда же посмотрела на это дерево сластолюбно, коснулась его с великим похотением и затем вкусила от плода его с неудержимым вожделением... тогда она все свое вожделение предала этому удовольствию, примешав к своей ошибке с помощью видимой привлекательности плода. С этих пор уму человеческому стало затруднительно памятовать о Боге и о заповедях Его»⁶²⁸.

Другие святые отцы располагают события в обратном порядке. Вот о чем говорится в одной из апофтегм: «Старцы сказали: “Сатанинские силы, предваряющие всякое падение, тройки: забвение, небрежение и желание. Поистине, всякий раз, когда приходит забвение, оно порождает небрежение, из небрежения истекает желание, и желание заставляет людей падать”»⁶²⁹. Преподобный Исихий Иерусалимский говорит о том

же: «Из-за забвения мы впадаем в небрежение, а из-за небрежения... в непристойные желания»⁶³⁰. И преподобный Макарий Египетский: «Ум, который отвергает памятование о Боге, поддается либо гневу, либо сладострастию»⁶³¹. Преподобный Марк Подвижник разделяет это мнение, когда, в частности, пишет: «Всякий же забывающий о Боге становится сладострастным»⁶³².

Память, забыв о Боге, дробится, рассеивается и наполняется и занимается множеством помыслов о чувственном мире, к которому повернулся человек. «Начало и причина помыслов, – пишет преподобный Григорий Синаит, – это являющийся следствием грехопадения раскол простой и однородной памяти. Становясь сложной и противоречивой из простой и однородной, она утратила память о Боге и исказила свои способности»⁶³³. Эта болезнь памяти очевидным образом сказывается на всех способностях души. Ум, прежде занятый одной только мыслью о Боге, теперь постоянно наводняется потоком мирских воспоминаний, число которых все увеличивается.

Память вместе с воображением становится для человека основным путем, по которому чуждые помыслы проникают в его сердце и занимают его разум, становится одним из главных источников «отвлекающих ее помыслов»⁶³⁴. Именно из памяти человек получает большинство представлений, которые становятся для него также внушениями/искушениями. Более всего именно память подает разуму «простые помыслы», которые призывают его страстное расположение⁶³⁵. Преподобный Максим Исповедник учит: «По трем путям проникают в ум страстные помыслы: это ощущение, физическое телосложение и память... Память равно внушает уму страстные помыслы, когда вновь рождаются воспоминания, вызывающие в нас страсти»⁶³⁶. Но часто память подает страстные помыслы и напрямую⁶³⁷; как подчеркивает преподобный Фалассий, который видит в этой способности основной источник подобных помыслов, при этом источник наиболее опасный: «Есть три вещи, через которые ты получаешь страстные помыслы: чувства, память и телесная конституция. Самые назойливые

помыслы – те, что приходят из памяти»⁶³⁸. Память поставляет такие помыслы, в частности, потому, что содержит в себе воспоминания о прошлых ошибках и следы прежде воцарившихся в человеке страстей⁶³⁹, в особенности связанных с ними удовольствий⁶⁴⁰, что делает подобные представления мощным источником соблазна⁶⁴¹. Память в этом случае часто приводится в движение и возбуждается бесами, которые особенно стремятся подтолкнуть ее к этим воспоминаниям⁶⁴².

По всем этим соображениям память падшего человека является одной из важнейших причин возбуждения и поддержания страстей⁶⁴³. Вот почему преподобный Исаак Сирин видит в ней очаг страстей, место, где можно обнаружить их все⁶⁴⁴.

Поэтому «воспоминание о зле» (μνήμη τοῦ κακοῦ) становится у падшего человека привычным душевным расположением (ἔξις)⁶⁴⁵. Воспоминание о зле вытесняет на различных уровнях воспоминание о добре, которое исконно было единственным в памяти; не в силах заместить его полностью, оно все же оставляет ему место, уменьшив его в большей или меньшей степени.

Это всегда приводит к тому, что в память внедряется еще одно разделение, первоначально ей незнакомое и раскалывающее ее на две части. Как говорит блаженный Диадох Фотикийский, «ум наш, с тех пор как соскользнул в двойственность ведения, имеет некое принуждение в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, даже не желая того... Действительно, в той мере, в какой он старается помышлять доброе, тотчас припоминается ему и худое, потому что память человеческая из-за преступления Адама оказалась разделенной на двоякое помышление»⁶⁴⁶.

Воспоминания о добре и зле не только соседствуют, они смешиваются, еще более усиливая путаницу, которую память и мыслительная способность уже приобрели из-за множества и разнообразия помыслов, их осаждающих⁶⁴⁷.

Даже если падший человек, по словам Исихия Иерусалимского, «покрыт бездной забвения»⁶⁴⁸, все же воспоминание о Боге и о благе после грехопадения Адама не

сделалось совсем невозможным, но значительно затруднилось. «С этих пор, – говорит блаженный Диадох Фотикийский, – уму человеческому стало затруднительно памятовать о Боге и Его заповедях»⁶⁴⁹. «Непослушание, – пишет в том же ключе преподобный Григорий Синаит, – исказило отношения простой памяти с благом, умертвило ее способности и ослабило ее природное влечение к добродетели»⁶⁵⁰. Как мы видели, ум человека осажден и занят множеством воспоминаний о мирских предметах и множеством помыслов, страстных или нет, но в любом случае чуждых Богу. Эти воспоминания приходят человеку на ум в силу того, что человек привязан к миру, а также из-за воздействия бесов, которые, в частности, таким способом стремятся удержать его далеко от Бога⁶⁵¹. На самом деле во всех случаях эти мирские воспоминания исключают памятование о Боге. Принцип икономии, описанный нами на примере рассмотренных выше способностей человека, равным образом действует и в сфере памяти: чем более она помнит о Боге, тем меньше она помнит о мире, и обратно: чем больше она помнит о мире, тем меньше о Боге.

6. Патология воображения

Воображение (φαντασία) – это одна из познавательных способностей человека⁶⁵², притом одна из самых элементарных⁶⁵³. Ее естественное назначение состоит в том; чтобы дать человеку возможность представлять себе чувственно воспринимаемые вещи как таковые⁶⁵⁴. Следовательно; воображение напрямую связано с ощущением⁶⁵⁵ и чувственной сферой⁶⁵⁶. Оно преобразует ощущения в образы и позволяет человеку иметь представление о том, что он воспринимает, в виде образа⁶⁵⁷. В сочетании с памятью воображение позволяет также представлять себе воспоминания, оставшиеся от воспринятого⁶⁵⁸.

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

Таким образом, воображение способно принимать троякую форму воображения производящего, воображения воспроизводящего и воображения творящего⁶⁵⁹, причем каждая из этих форм опирается на предшествующую. На основе двух последних форм, в особом состоянии сна, воображение порождает сновидения⁶⁶⁰.

В первозданном состоянии человек обладал воображением, связанным исключительно с представлением существующих, чувственно воспринимаемых творений. Незаменимая в рамках необходимых взаимоотношений человека с творениями, эта способность не становилась тем не менее препятствием для его отношений с Богом и не отвращала человека от Него⁶⁶¹, ибо тогда человек был бесстрастным и, пребывая в том состоянии, в котором был сотворен, не знал «дурного воображения», которое «противно... простому и прямому действию ума»⁶⁶²: порожденные воображением образы оставались «простыми», то есть не имели никакой связи со страстями⁶⁶³ – не возбуждали страстей⁶⁶⁴ и не были порождаемы ими. Поэтому такие образы

могли иметь место в рамках естественного созерцания (φυσική θεωρία)⁶⁶⁵, оставаясь проницаемыми для логосов (или духовных причин) существ и для Божественных энергий, которые непосредственно воспринимались и созерцались умом Адама, представлявшего себе творения. Они помогали ему прославлять Бога в Его творении и соединять с Ним творение по Его замыслу⁶⁶⁶. Таким образом, человек в первоначальном состоянии располагал «благим воображением»⁶⁶⁷, «обращая ко благу» его движения⁶⁶⁸ соразмерно использованию образов творений для того, чтобы возрастить самому и возносить творения к Творцу.

Из этого «благого воображения» во сне рождались «благие мечтания»⁶⁶⁹. Поскольку человек был бесстрастным, этим мечтаниям была свойственна чистота, они состояли из образов или сочетаний «простых» образов, которые свидетельствовали о здоровье его души, как указывает на это преподобный Максим Исповедник: «Когда душа начинает чувствовать себя здоровой, тогда образы во время сна начинают являться к нему простыми и не смущают»⁶⁷⁰. В рамках естественного созерцания эти мечтания принимали, кроме того, форму сновидений⁶⁷¹ – форму устойчивых, четко структурированных и соподчиненных совокупностей образов⁶⁷², внушаемых Богом и наделенных определенным духовным смыслом, возносящих человека во время сна к Богу своим символическим характером. Как преподобный Максим Исповедник пишет о «простых» мечтаниях, так же блаженный Диадох Фотикийский замечает о подобных сновидениях, что они свидетельствуют о здоровом состоянии души: «Сны, являющиеся душе по любви Божией, – это несомненный признак здоровой души»⁶⁷³.

Обретая свое место в рамках естественного созерцания, воображение все же должно быть исключено из него в том, что касается прямого богопознания, поскольку Бог трансцендентен по отношению ко всему сущему и, следовательно, к любому процессу мышления, ко всякой мысли и уж тем более ко всякому представлению в форме образа или фигуры⁶⁷⁴. «Сказано, что никакого воображения не должно быть пред Богом. Ибо Бог есть просто раз и навсегда превыше всего и за

пределами всякой мысли»⁶⁷⁵, – пишет толкователь Дионисия Ареопагита. Итак, духовное возрастание подразумевало преодоление этого благого воображения наряду с преодолением чувственно воспринимаемого мира. Поведение первого человека по отношению к воображению соответствовало тому, что описывают святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы, упоминая тех, кто, будучи обновлен во Христе, достиг первоначального состояния человечества и движется по пути праотца Адама к совершенству, которое Бог предназначил для человека, сотворяя его: «Те, кто возросли, со временем отвергают всякое воображение – как благое, так и дурное. Они удаляются от него. Как воск тает на огне, так они обращают его в пепел и уничтожают чистой молитвой, избавлением и совлечением ума от всякой формы, ибо стремятся просто к Богу и... принимают Его и сливаются с Ним в одно целое вне образов»⁶⁷⁶. Единство с Богом в созерцании, как мы далее увидим более подробно, на самом деле возможно только в чистой молитве, то есть в такой молитве, которая подразумевает, с одной стороны, бесстрастие, а с другой – отсутствие каких бы то ни было представлений, помыслов и, в первую очередь, любых образов⁶⁷⁷, относящихся не только к чувственным и/или человеческим⁶⁷⁸ вещам, но и к Самому Богу⁶⁷⁹.

На этом уровне созерцания воображение прекращает работу также во время сна. Человек постоянно пребывает в тесном единстве с Богом, и даже во сне дух его бодрствует. На место сновидений приходят Божественные видения. «Тот, кто просвещен в Духе Святом... видит в действительности и в уме, бодрствует он или спит, те блага, которые *не видел глаз, не слышало ухо, которые не приходили на сердце человеку* (1Кор. 2:9) и которые желают узреть сами ангелы», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов⁶⁸⁰. Однако эти видения являются уже не образами и больше не заставляют работать воображение⁶⁸¹, но порождаются в уме (νοῦς) совершенного человека Самим Святым Духом⁶⁸². Вот почему «не нужно называть их сновидениями, но скорее видениями и созерцаниями»⁶⁸³.

Вследствие первородного греха воображение в человеке становится инструментом его отделения от Бога. Именно порождениями воображения человек теперь заполняет ум, в котором Богу нет места.

Это верно по отношению к творческому воображению. Здесь можно только вспомнить объяснение святителя Афанасия Великого, согласно которому душа, не умея пребывать неподвижной и без объекта, после того как она отвернулась от Бога, к Которому ее предназначила первоначальная природа, принялась воображать предметы, на которые она могла бы обратить внимание: «Душа не прекращает своей деятельности, но обращает ее уже не на добродетель и не на созерцание Бога: остановясь мыслью на не-сущем, она употребляет свои способности превратно, пользуясь ими для измышленных ею желаний»⁶⁸⁴. «Зло не от Бога и не в Боге, его не было в начале и нет у него какой-либо сущности. Но именно люди, с утратой представления о добре, стали сами себе по своему произволу выдумывать и воображать не-сущее. Человеческая душа, закрыв очи, дающие ей возможность созерцать Бога, измыслила себе злое и, на него обратив свою деятельность, полагает, что делает нечто, тогда как не делает ничего, потому что воображает именно несуществующее. И пребывает уже не такой, какой была сотворена, но в какое смешение сама себя привела, такой и показывает себя, ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им, но вместо Бога взыскала тленного и тьмы»⁶⁸⁵.

Так человек, потеряв знание о духовном мире, выстраивает себе при помощи разума и воображения мир фантазий, к которому прилепляется тем более, чем более этот мир соответствует его чувственным желаниям и развившимся страстям. Так падший человек оказывается душевнобольным в ирреальном мире, «так ничто из того, что является в жизни, не является таким, каково оно есть, но в соответствии с нашими искаженными фантазиями жизнь вместо одних вещей показывает нам другие, забавляясь надеждами своих блаженных почитателей, скрывая саму себя за обманчивым внешним видом»⁶⁸⁶.

Но равным образом падший человек заполняет свой ум, из которого он изгнал Бога, образами чувственного мира – их представляет ему воображение в союзе с памятью. Испытывая страстную привязанность к чувственному миру – такому, который замкнут на самом себе и больше ничего не открывает его глазам о Создателе, падший человек позволил ему полностью захватить себя. Образы чувственного мира в его восприятии или в его воспоминаниях уже не такие, какими они были у первозданного Адама – проницаемыми для Божественных энергий, они не напоминают ему больше о Боге, не возносят к Нему, но полностью замутнены. Отчужденный от объектов, которые сведены к чувственному измерению, человек имеет ум, в котором без конца поселяются или проходят толпы помыслов о них или их образов. Это происходит не только в состоянии бодрствования, но еще и во сне, когда его наводняют образы сновидений⁶⁸⁷.

Воображение, по своей природе далекое от того, чтобы оставаться вспомогательной познавательной способностью, и связанное с памятью, также извращенной, доминирует над умом, влечет его вслед за собой⁶⁸⁸ и теряет⁶⁸⁹. Поэтому «ум блуждает от призрака к призраку, растворяя один в другом»⁶⁹⁰. Воображение берет верх над душой, различными способами осаждая ее. «Вот почему, – пишут святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы, – божественные отцы говорят о нем и против него множеством способов. Как Дедал из мифа, это воображение имеет множество форм и, как гидра, много голов... Именно через него проходят и приходят гнусные убийцы, которые соединяются и смешиваются с душой, которые делают из нее рой шершней, вместилище пустых и страстных помыслов»⁶⁹¹. Таким образом, она не только «всеми силами противостоит чистой молитве»⁶⁹², но уже не оставляет никакого места в душе помыслу и воспоминанию о Боге, которые в норме должны душу заботить. Преподобный Варсонофий сравнивает душу в ее нормальном состоянии, то есть в таком, когда она вся занята воспоминанием о Боге, с уже нарисованной картиной, к которой нельзя добавить никакой фигуры, никакого образа⁶⁹³. У человека в падшем состоянии происходит все наоборот:

картина целиком заполнена фигурами и формами, навязанными воображением, и не имеет свободного места для мысли о Боге.

Во внутренней жизни падшего человека воображение занимает тем большее место и играет тем более пагубную роль, чем теснее оно связано со страстями. «В наше время, – пишет преподобный Максим Исповедник, – человек в своем движении находится во власти иррационального страстного воображения⁶⁹⁴. С одной стороны, воображение возбуждает страсти, предоставляя им основу для действия и развития⁶⁹⁵. С другой стороны, прежде всего страстями вызвана деятельность воображения и ее результаты: питаясь в первую очередь тем, что представляется⁶⁹⁶, страсти заставляют воображение порождать образы (прежние или новые), которые страстям соответствуют и им же доставляют искомое удовольствие⁶⁹⁷. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Как ум голодного человека воображает хлеб, а ум жаждущего – воду, так и ум лакомки воображает всякого рода блюда, ум любителя наслаждений – фигуры женщин, ум тщеславного – почести от других людей, ум злопамятного – как отомстить тому, кто его обидел, ум ревнивца воображает, как сделать плохо тому, кого он ревнует, – и так со всеми остальными страстями»⁶⁹⁸.

Это происходит и в состоянии бодрствования, и во сне. С нездоровыми мечтаниями «бывает так же, как с телесными недугами, которые приобретаются не тогда, когда, как кажется, они появились, а гораздо раньше», – замечает преподобный Иоанн Кассиан. Они являются «признаком болезни, созревавшей внутри... которую отдых и сон заставили проявиться снаружи, открыв скрытую лихорадку страстей, подхваченных нами оттого, что на протяжении дня мы опускались до нездоровых помыслов»⁶⁹⁹. Подвижникам всегда было известно, что сновидения формируются воображением в зависимости от предрасположенности тела⁷⁰⁰ и души⁷⁰¹, и в последнем случае это либо набор остатков воспоминаний, чаще всего связанных с делами и заботами предыдущего дня⁷⁰², либо средства удовлетворить желания вожделевательной способности, либо, что касается раздражительной части души, это ответ на ее гнев или страхи, если речь идет о кошмарах.

Так, преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что «занимающее душу и входящее в нее в состоянии бодрствования также удерживает на себе воображение и помыслы в состоянии сна»⁷⁰³. Преподобный Никита Стифат обращает наше внимание на то, что в сновидениях «мечтания ума соотносятся с расположением внутреннего человека и его заботами»⁷⁰⁴. А преподобный Максим Исповедник уточняет: «Когда возбуждено вожделение (ἐπιθυμία), тогда ум видит во сне то, что является предметом наслаждения. Когда возбуждена агрессивность (θυμός), он видит то, чем провоцируется страх»⁷⁰⁵. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет о том же: «Когда вожделевательная часть души (ἐπιθυμητικόν) подталкивается к страстям, к объятиям, к наслаждениям и удовольствиям жизни, душа замечает то же самое и в сновидениях. Если раздражительная часть (θυμικόν) заставляет душу испытывать злобу по отношению к себе подобным, то снятся ей лишь нападения хищников, битвы и столкновения змей, и она спорит со своими противниками, как перед судом. Если же разумная часть (λογιστικόν) превозносится из-за тщеславия или гордости, то душа видит себя имеющей крылья и летящей по воздуху, восседающей на высоком троне или шествующей во главе народа перед кортежем повозок»⁷⁰⁶. Преподобный Никита Стифат еще более уточняет это описание связи сновидений с различными страстями: «Имеющий душу веществолюбивую и сластолюбивую ищет в сновидениях стяжания вещей и денежные прибыли, также женские лица и страстные объятия, от которых случается с ним осквернение плоти и одежды. У кого душа жадная и скупая, тот видит повсюду золото, взыскивает уплаты, умножает проценты, собирает [добытое] в сокровищницы, но он лишен милосердия и приговорен. Кто гневлив и завистлив, тому представляется, будто за ним гонятся звери или ядовитые пресмыкающиеся, и он испытывает великие ужасы и страхи. У кого тщеславием напыщена душа, тот видит себя прославленным, окруженным народом, воображает вершины власти и почитания. Он мнит, что обладает тем, чего у него еще нет или что вот-вот будет, и он всегда бдит. У кого душа горда или исполнена самомнения,

тот видит себя разъезжающим на блестящих колесницах или летающим на крыльях по воздуху, а других всех трепещущими перед величием его власти»⁷⁰⁷. Таким образом, сны своим существованием и своей формой раскрывают природу и силу страстей, от которых они происходят⁷⁰⁸, и, стало быть, свидетельствуют о том, что душа больна, и даже проясняют, какими болезнями и в каких своих частях она особенно поражена. Как говорит авва Евагрий, «если в воображениях сна бесы, нападая на вожделевательную часть, заставляют нас видеть собрания друзей, пиры с родственниками, хоры женщин и все прочие зрелища подобного рода, порождающие наслаждение, и мы принимаем эти образы с готовностью, то, значит, именно в этой части мы больны и здесь сильна страсть. Когда, с другой стороны, они беспокоят раздражительную часть, заставляя нас следовать по крутым дорогам, показывая вооруженных людей, ядовитых или хищных зверей, и нас такие дороги повергают в ужас, и мы спасаемся бегством от преследования этих зверей и людей, тогда будем врачевать раздражительную часть»⁷⁰⁹.

В этой двойной связи воображения со страстями бесы, как подчеркивают святые отцы, играют очень важную роль: как в том, что подталкивают человека к деятельности воображения в ответ на страсти и с их помощью⁷¹⁰, так и в том, что напрямую вызывают у него образы и видения⁷¹¹ с целью возбудить страсти⁷¹². В последнем случае бывает даже, что они привносят в ум человека, когда он спит или бодрствует, образы, которые для него абсолютно новы, не соотносятся ни с каким его предшествующим опытом восприятия – настоящим или прошлым⁷¹³, которые он не сотворил сам по себе и которые определенным образом навязаны его уму⁷¹⁴. Тем самым они преследуют цель заставить человека совершить новые грехи или увлечь его на еще неведомые ему пути зла. В любом случае речь идет о том, что бесы сбивают человека с толку и отдаляют от Бога.

Картины воображения являются основной формой, которую принимают бесовские внушения, подталкивающие человека ко греху⁷¹⁵: если в поучениях подвижников помыслы (λογισμοί)

часто связываются с образами, то первые часто сводятся ко вторым или имеют в них свое начало. Следовательно, в душе человека воображение является главным входом для этих внушений. «Оно – словно мост, по которому проходят бесы, как говорят святые», – отмечают Каллист и Игнатий Ксанфопулы⁷¹⁶. И преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Бесы всегда подталкивают нас к тому, чтобы грешить ложным воображением. Сатана не может без воображения вызывать помыслы и представлять их уму, чтобы ввести его в заблуждение»⁷¹⁷.

В любом случае воображение является основным орудием бесовского воздействия на душу человека как при бодрствовании, так и во сне: именно через него бесы донимают человека⁷¹⁸, стараясь не только, как мы видели, подтолкнуть его ко греху и пробудить или возгреть в нем страсти, но еще и смутить его различными способами⁷¹⁹, вызвать в нем, в частности, печаль и уныние⁷²⁰, ввести его в заблуждение⁷²¹, помутить его разум различными иллюзиями⁷²² и даже подчинить себе⁷²³. Преподобный Исихий Иерусалимский даже отводит воображению первостепенную роль в грехопадении человека: «Таким образом [сатана] отделил Адама от Бога, заставив его вообразить, будто бы он имеет Божественное достоинство. Вот так лживый и насмешливый враг продолжает обманывать грешников»⁷²⁴.

Адам с самого сотворения подвергался искушениям лукавого и был знаком с бесовскими внушениями, действующими через воображение. Однако до грехопадения он отказывался обращать на них внимание, входить с ними в собеседование и а fortiori⁷²⁵ им повиноваться. Поэтому ему было незнакомо «дурное воображение»⁷²⁶, так как его воображение оставалось бездейственным в отношении зла. Падший же человек, напротив, открывается этим внушениям и таким образом приобщается им, питает ими свое воображение, порождая и развивая дурное воображение, описанное нами выше, и становясь полностью доступным для бесовского воздействия и его последствий.

Святые отцы подчеркивают ответственность человека⁷²⁷ за извращение воображения, являющееся для него болезнью: человек из воображения, которое было ему дано как мостик к Богу, сделал «мост, по которому ходят бесы», именно оттого, что не сохранил верность Божественной заповеди, оттого, что не внимал одному лишь Богу, не сохранил свое сердце от всяких чуждых мыслей, то есть оттого, что не имел трезвения.

Поскольку падший человек вновь не обрел то трезвение, которое было характерно для его природы в состоянии совершенства и святости, и поскольку его сердце остается распахнутым для дурных внушений, которые враг осуществляет через воображение, постольку он позволяет завоевывать себя как днем, так и ночью образам, влекущим его ум по неверному пути и сводящим его с ума, отдаляя от Бога и удерживая в таком отдаленном состоянии.

Что человек имеет в своем воображении нечто, отдаляющее его от Бога, свидетельствует о болезни не только его воображения, но и всей души в целом.

7. Патология органов чувств и функций тела

Первородный грех породил изменения и отклонения; ведущие к недугам не только на уровне сил души: телесные функции и органы чувств; способы использования различных органов тела и способы чувственного восприятия тоже подвергаются извращению и в силу этого становятся болезненными.

Человек был сотворен по образу Божию целиком – как его тело, так и его душа⁷²⁸, для того чтобы целиком стяжать подобие Божие, чтобы быть обоженным всецело. Добродетельная жизнь, как подчеркивают святые отцы, – это жизнь, в которой участвует также и тело. Существуют не только телесные добродетели: тело принимает участие в большинстве добродетелей души. Некоторые дары Духа Святого, по замечанию святителя Григория Паламы, «действуют посредством тела»⁷²⁹. Тело главным образом через свои способности и энергии «тоже принимает участие в освящении»⁷³⁰. Действуя в союзе с душой и под ее руководством, оно получает от нее благодать Духа Святого. Тело призвано к обожению вместе с душой⁷³¹. «Так же, – пишет преподобный Макарий Египетский, – как Бог сотворил небо и землю, чтобы там обитал человек, так Он сотворил тело и душу человека, чтобы они были Его собственным вместилищем, чтобы Он обитал и покоился в теле, как в собственном доме, имея супругой исполненную красоты возлюбленную душу»⁷³². Подчеркивая фундаментальное единство человеческого состава, единство тела и души в человеческой личности и их общую судьбу, святитель Григорий Палама пишет: «Что это за радость, что это за движение тела, которые являются совместной деятельностью души и тела?.. Поистине, существуют блаженные страсти, совместные действия, которые не пригвозждают Дух к плоти, но приближают плоть к достоинству, близкому к достоинству Духа, обязывают также и плоть обратиться горé. Каковы они? Это духовные действия, которые идут не от плоти к разуму... но нисходят от разума к телу, чтобы преобразить его к лучшему и обожить этими

действиями и этими страстями... У духовных людей благодать Духа, передаваемая телу посредством души, подает ему также опыт Божественного и позволяет испытывать ту же страсть, что и душа, обладающая божественным опытом. Если душа испытывает страсть к Божественному, то она несомненно обладает достойной похвалы и божественной страдательной частью... Когда душа следует этой блаженной деятельности, она обоживает также и тело. Тогда тело не мечется, подталкиваемое телесными и материальными страстями... но обращается на само себя, отвергает всякую связь с дурными вещами и само вдыхает свое собственное обожение и обожение неотчуждаемое»⁷³³.

Одна из первичных функций тела – служить орудием души в ее отношениях с тварным материальным миром: именно с помощью телесных органов чувств душа получает знание о чувственных сущностях и именно через телесные органы может вступать в отношения с тварным миром и воздействовать на него.

Чувственное восприятие, врата познания материального мира, – это процесс соматический и психический одновременно. В его основе лежит ощущение – физическая модификация чувства при контакте с объектом, который ему соответствует. Через него объективна в том, что касается внешней оболочки предмета, информация сообщается душе. И тогда происходит вторая операция, при которой данные ощущений интерпретируются всеми способностями души, участвующими в познании. В сложном процессе, в котором задействован разум, а также память, воображение и желание, объект, как он представляется чувством, расположен в пространстве и в связи с другими объектами; также ему дается наименование, определяется его природа, соответствующее ему ощущение, его функция, его ценность. Эта интерпретация, составляющая сущность чувственного восприятия, основываясь по-прежнему на объективных данных, то есть на данных ощущений, не замыкается на нем и не состоит в том, чтобы дать в каком-то роде его описание, но вырабатывает его в зависимости от ценностей познающего субъекта. В конечном счете восприятие

строится в зависимости не столько от объекта, сколько от познающего субъекта. Вот почему святитель Иоанн Златоуст считал возможным написать: «Наши суждения формируются не на основе природы вещей, которые нас поражают, а на основе чувства души, видящей эти вещи очами»⁷³⁴. Форма чувственного восприятия является неизбежно относительной, зависимой от духовного состояния воспринимающего субъекта, от состояния всех способностей, которые участвуют в процессе интерпретации, упомянутом нами; в частности, она зависит от того, что он вообще знает, понимает, желает, воображает, вспоминает...

Человек в своем первоначальном состоянии обладал способностями, которые были все подчинены Богу: с их помощью Адам воспринимал в Боге все тварное, познавал своим умом, воспринимая каждый из них, их логосы, или духовные основания. Его чувственное восприятие поэтому было подчинено естественному созерцанию (θεωρία φυσική). Таким образом, он пользовался всеми способностями, задействованными в чувственном восприятии, и в первую очередь своими чувствами, нормально, здраво, соответственно их естественному предназначению. Тем самым он хранил душу в чистоте, как показывает преподобный Максим Исповедник, предписывая ту же самую задачу человеку, обновленному во Христе: «Человек хранит душу чистой из любви к Богу... если научает свои чувства воспринимать с благоговением видимый мир и все, что в нем, дабы они передавали душе величие причин (λόγοι), находящихся в сердце вещей»⁷³⁵. Преподобный Никита Стифат рассуждает в том же направлении: «Когда ум переселяется к вещам сверхчувственным, тогда чувства пребывают в согласии с природой. Они бесстрастно входят в соприкосновение с предметами страстей, исследуя лишь их причины (λόγοι) и природу, и безошибочно различают их энергии и качества. Чувства не бывают поражены ими и не влекутся к ним против естества»⁷³⁶.

В другом месте преподобный Никита Стифат учит, что «все действия, разветвленные по органам чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, – подвижны согласно природе, если их

влечет лучшее»⁷³⁷. И святые отцы по этому поводу напоминают, в чем заключается нормальное использование органов чувств, соответствующее их природе. Святитель Афанасий Великий уточняет, что «тело имеет глаза, чтобы взирать на творение и из увиденного в нем стройного порядка познавать Создателя»⁷³⁸. О том же говорит святитель Иоанн Златоуст: «Глаза даны вам, чтобы, увидев творения, вы воздавали славу Творцу»⁷³⁹, или еще: «Глаз создан, чтобы восхвалять Создателя, взирая на творения Божии»⁷⁴⁰. Преподобный Серапион Тмуитский, рассуждая в том же ключе⁷⁴¹, напоминает слова Псалмопевца, обращенные к Богу: *К Тебе возвел я очи мои, Живущему на небе! Вот, как очи рабов обращены на руки господ их, как очи рабы – на руки госпожи ее, так очи наши – ко Господу Богу нашему, доколе Он ущедрит нас (Пс. 122:1–2)*. Уши тоже были сотворены «для слышания Божиих словес и Божиих законов»⁷⁴² и для того, чтобы человек мог слышать Бога во всех звуках мира. Обоняние также было сотворено для того, чтобы во всем сущем [человек] чувствовал *Христово благоухание* (2Кор. 2:15)⁷⁴³, вкус – чтобы он со всякой пищей вкушал, как *благ Господь* (Пс. 33:9), а осязание – чтобы он во всякой вещи осязал Слово Божие⁷⁴⁴. Говоря кратко, предназначение органов чувств – помогать чувствующим творениям соединяться с Богом, что соответствует задаче, возложенной Богом на человека при творении⁷⁴⁵. Вот почему преподобный Никита Стифат пишет: «Наделенные чувствами, мы должны правильно воспринимать чувственные вещи, через их красоту востекать к созерцанию Создателя и приводить к Нему непогрешительное познание об этих вещах»⁷⁴⁶.

Используя органы чувств, подчиняя их своему уму, созерцающему духовные основания вещей, Адам воспринимал вещи объективно, познавая их в их истинной природе, и безошибочно различал, как говорит об этом преподобный Никита Стифат, их энергии и качества⁷⁴⁷.

Адам и Ева до грехопадения воспринимали реальность одинаково, потому что все их способности и чувства целиком пребывали в гармонии с Единым Богом, и всякую вещь они воспринимали в согласии с Ним.

Таким же образом, как и органы чувств, все органы тела человека в его райском состоянии действовали в соответствии с их подлинной природой и истинным предназначением, то есть в согласии с Богом и ради обожения. Они должны действовать так же и в человеке, обновленном во Христе. Об этом апостол Павел сказал: *Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего* (Рим. 12:1).

В человеческом существе – таком, каким задумал его Бог, – руки призваны совершать в Боге необходимые действия, служить Божией воле, действовать на благо справедливости и в особенности простираться к Нему в молитве⁷⁴⁸. Тем же образом ноги призваны дать человеку возможность пойти служить Богу и творить добро⁷⁴⁹. Что касается языка, его предназначение – произносить слова истины и постоянно воспевать хвалу Создателю. Каждый телесный орган действует правильно и здраво, когда это происходит в Боге, когда он движется ради Бога: сердце, будучи центром молитвы, стучит для Бога в молении; легкие вторят ему...

Говоря кратко; тело является духовно здоровым, когда устремляется к Богу всеми своими действиями и так становится храмом Духа Святого⁷⁵⁰, когда органы чувств «в добром порядке»⁷⁵¹, когда все его органы являются средствами для добродетельной жизни, путями созерцания и инструментами соединения с Богом.

Этот порядок оказался нарушен грехом. Человек, полностью отворачиваясь от Бога, отвращает чувства и все телесные органы от их естественной и правильной цели, дабы направить против естества на чувственно постигаемый мир. Извращенные и введенные в заблуждение⁷⁵², они становятся больными⁷⁵³. Человек как на уровне тела, так и на уровне души вовлекается в падшую природу, которая противоположна истинной природе, заложенной в нем. Когда апостол говорит о ветхом человеке⁷⁵⁴, тогда он, согласно преподобному Макарию Великому, «подразумевает всего человека целиком, у которого очам соответствуют свои очи, голове – своя голова, ушам –

свои уши, рукам – свои руки и ногам – свои ноги. Ибо лукавый осквернил и увлек к себе всего человека, его душу и тело, и облек в человека ветхого, оскверненного, нечистого, богоборного, непокорного Божию закону, облек в самый грех, чтобы человек не видел уже, как хочет, но видел лукаво, и слышал лукаво, и ноги его поспешали на злодеяние, и руки совершали беззаконие, и сердце замышляло лукавое»⁷⁵⁵.

Вместо того чтобы подавать уму пищу для естественного созерцания видимых творений, органы чувств подают ему поводы к множеству «вещественных и суетных помыслов»⁷⁵⁶. Вместо того чтобы быть подчиненными разуму и помогать ему возноситься ко Господу, они отвлекают его⁷⁵⁷ и низводят в мир чувственный, рассматриваемый сам по себе, отчуждают его, подчиняют этому миру⁷⁵⁸ и преграждают ему доступ к духовным вещам. Именно в этом смысле преподобный Исаак Сирин говорит о «болезни чувств»⁷⁵⁹.

Вместо того чтобы служить Господу и исполнять Его волю, органы чувств и части тела падшего человека начинают служить его плотским желаниям, помогают творить грех и поддерживать его страсти⁷⁶⁰. Человек пользуется ими в первую очередь для того, чтобы получить чувственное удовольствие, которого ищет. И поэтому глазами он пользуется «извращенно»⁷⁶¹, чтобы подавать своему вожделению чувственные объекты и наслаждаться, глядя на них. Ушами он пользуется «извращенно»⁷⁶² тоже для того, чтобы слушать дурные слова и услаждаться ими, чтобы внимать пустословию и развлекать им свой ум. Вкус поступает на службу к страсти чревоугодия. Обоняние обращается «к разнообразию благовоний, возбуждающих похоть»⁷⁶³. Осязание служит органом множества страстей. Познавательные способности, отвернувшись от Бога, перестают истолковывать информацию от органов чувств в Духе Святом. Не замечая более в сущностях Божественные энергии, которые определяют истинную природу этих сущностей, падший человек уже не может воспринимать их правильно, объективно, то есть в соответствии с их собственной реальностью, адекватно тому, чем они на самом деле являются. «Почти всё, что мы видим, мы видим не таким, какое оно

есть»⁷⁶⁴, – заключает святитель Амвросий Медиоланский. Человек воспринимает творения в зависимости от своих чувственных желаний, располагает и подчиняет их, наделяет их смыслом и ценностью в зависимости от своих страстей. Поэтому восприятие становится субъективным и изменчивым, так как оно более не согласуется с самой реальностью предметов, на которые направлено, но является проекцией падшего сознания каждого отдельного человека и изменяется в зависимости от формы, распределения и степени выраженности его страстных желаний. Тот факт, что, несмотря на эти различия, все люди, по большому счету, могут быть рассмотрены как воспринимающие реальность своими органами чувств более или менее одинаково, вовсе не означает, что их восприятие объективно, но просто демонстрирует согласие субъективностей, причастных общей для них деградации, и фундаментальное единство разрушений, которые претерпела способность потомков Адама к восприятию.

Органы тела таким же образом оказываются отчужденными грехом от своего первоначального предназначения, от своей правильной работы и начинают действовать патологическим образом. Излагая последствия грехопадения прародителей, святитель Афанасий Великий объясняет, как душа заставляет действовать все телесные функции превратным образом: «Так она, руки подвигнув на противное, стала ими убивать, [употребила] половые органы вместо законного чадородия на прелюбодеяния и язык вместо благохваления – на хулы, злословие и ложные клятвы»⁷⁶⁵. Руки она заставляет бить и обкрадывать людей, нам подобных⁷⁶⁶, ноги она направила «на проворство проливать кровь»⁷⁶⁷ и чрево – на пьянство и пресыщение без меры»⁷⁶⁸. Святитель Иоанн Златоуст пишет в том же ключе: «Посмотрим на наши части тела: они тоже, как мы обнаружим, являются причиной нашего падения, если мы за ними не следим. Это связано не с их природой, а с нашим небрежением»⁷⁶⁹.

Таким образом, чувственные и телесные органы, действуя против природы, работают безрассудно и глупо. Преподобный Никита Стифат говорит о «безрассудстве» чувств⁷⁷⁰. А

святитель Афанасий Великий пишет, подчеркивая роль души в этом помрачении: «Представь, что наездник, сев на коней на ристалище, не обратит внимания на цель, к которой ему должно направить бег, а, повернув в другую сторону, просто погонит коня, сколько может (а может он, сколько хочет), иногда направит коней на встречных, а то и бросится в бездну, позволив увлечь себя быстроте коней. Между тем он думает, что и при таком беге не минует цели. Так [поступает] и душа, совратившись с пути, ведущего к Богу, и сверх меры гоня телесные члены по неподходящему пути, лучше же сказать, позволяя гнать с ними и саму себя»⁷⁷¹. 544. 545. 546. 547. 548. 549.

Часть вторая. Описание; симптомы и развитие духовных болезней страсти

Глава 1. Страсти как духовные болезни

Человек; отвращая от Бога различные способности своей души и тела и направляя их к чувственной реальности для обретения в ней удовольствия; порождает в себе страсти (πάθη) или, как их еще называют; пороки (κακία).

По единодушному утверждению отцов; они не являются частью природы человека⁷⁷². «Они не были включены в образ Божий»; – напоминает святитель Василий Великий⁷⁷³. «Страсти не были сотворены вместе с природой в начале; иначе они были бы частью ее определения»; – пишет преподобный Максим Исповедник⁷⁷⁴. По словам преподобного Никиты Стифата, они «совершенно чужды, никоим образом не свойственны природе души»⁷⁷⁵. Преподобный Исаак Сирин замечает в том же смысле: «Страсти присоединились... Ибо душа естественным образом бесстрастна. Мы верим, что Бог создал человека по образу Своему – бесстрастным. Итак, когда [душа] отдается страстным движениям, она, по признанию всех, оказывается вне своей природы. Это показали [духовные] окормители Церкви. Страсти вошли в душу впоследствии, и было бы ошибкой сказать, что они свойственны душе, даже если она водима страстями. Итак, ясно, что душа ведома тем, что для нее внешне, а не тем, что ей присуще»⁷⁷⁶. «Состояние, противное природе [души], есть страстное движение. Это говорит божественный и великий Василий. Когда душа находится в естественном состоянии, она устремляет жизнь горе. Когда же она находится вне своей природы, тогда пребывает внизу, на земле. Когда она высоко, она являет себя бесстрастной. Но когда природа находится вне своего собственного устроения, тогда в ней пребывают страсти»⁷⁷⁷. Он же пишет в другом месте, пользуясь для привлечения внимания медицинской терминологией: «Ясно, что здоровье присутствует в природе до вторжения болезни. И если это действительно так, а это истинная правда, добродетель естественным образом присутствует в душе. И то, что приходит потом, оказывается внешним по отношению к ее природе... Так как всеми признано,

что именно чистота свойственна душе, следует утверждать, что [страсти] не существуют естественным образом, ибо болезнь вторична, она приходит после здоровья»⁷⁷⁸. Этот последний отрывок стоит очень близко к замечанию Евагрия: «Если болезнь вторична по отношению к здоровью, то очевидно, что зло тоже вторично по отношению к добродетели»⁷⁷⁹. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, со своей стороны: «Из сущности самой природы следует, что нет ни порока, ни страсти в природе [человека]. Бог не является Творцом страстей»⁷⁸⁰; «Бог – не Творец и не Содетель зла. Ошибаются те, которые утверждают, что страсти естественны для души»⁷⁸¹.

Поэтому страсти являются как бы плодом изобретения самого человека, результатом грехопадения прародителей. Преподобный Макарий Египетский учит, что именно «через непослушание первого человека мы приобрели инородную для нашей природы составляющую – зло страстей. Перейдя в привычку и в укоренившееся предрасположение, оно стало как бы нашей природой»⁷⁸². Преподобный Максим Исповедник пишет о том же: «Я утверждаю, узнав это от великого Григория Нисского, что они были введены и как бы привиты к неразумной части души вследствие отпадения от совершенства. Именно через нее, вместо того чтобы нести блаженный и Божественный образ, человек стал с момента нарушения ясным и видимым образом походить на неразумное животное»⁷⁸³. Иначе говоря, страсти – это результат плохого использования человеком свободы воли, плод его личной воли, разобщенной с его волей природной, которая согласна с Богом. Так, преподобный Исаак Сирий пишет: «Страсти прибавились, и причина этого прибавления находится в самой душе»⁷⁸⁴. Преподобный Иоанн Дамаскин уточняет: «Ибо все, что Бог сотворил, – в таком виде, как оно произошло, – весьма прекрасно. То, что добровольно отделяется от естественного и следует противоестественному, оказывается во зле. Все, что подчинено и послушно Творцу, согласуется с естеством. Поэтому всякий раз, когда одно из созданий добровольно возмутится и сделается непослушным своему Творцу, оно производит зло в себе самом»⁷⁸⁵.

Только добродетели, как мы уже показали, принадлежат природе человека. Именно тогда, когда человек отвергает добродетели, он впускает в себя страсти, поэтому их следует определять в первую очередь через отрицание – как отсутствие, недостаток добродетелей, которые им соответствуют и являют в человеке подобие Божие. Авва Дорофей объясняет это следующим образом: «Мы прогнали добродетели и ввели на их место страсти... Это естественно, что мы обладаем добродетелями, данными нам от Бога. Бог, творя человека, вложил их в него, согласно словам: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26)... По подобию Нашему означает по добродетели... Итак, Бог дал нам добродетели вместе с естеством. Но страсти не являются естественными: у них нет ни бытия, ни сущности, они похожи на тьму, которая не существует сама по себе, но... существует лишь вследствие утраты света⁷⁸⁶. Душа, удаляясь от добродетелей из-за любви к удовольствиям, спровоцировала рождение страстей, потом укрепила их в себе»⁷⁸⁷. Преподобный Иоанн Дамаскин учит таким же образом: «Зло – это не что иное, как удаление от добра, подобно тому как и тьма есть отсутствие света. Это значит, что если мы, люди, остаемся в нашем естественном состоянии, то мы пребываем в добродетели, но если удаляемся от нашего естественного состояния, то приходим к противоестественному (παρὰ φύσιν), то есть к порокам»⁷⁸⁸.

Как мы видели, добродетели при деятельности, согласной с их природой, то есть с конечной целью, которую Бог им определил при сотворении человеческой природы, представляют собой способности, возможности или склонности человека. Они соответствуют правильному и разумному (λογικός) смыслу и использованию этих способностей, которые, как мы видели, предназначены направлять человека к Богу и возвышать его. Λογικός при этом означает для святых отцов соответствие Логосу, по образу и подобию Которого создан человек. Страсти, напротив, определяются противоестественной деятельностью (то есть отклонением от естественной и правильной конечной цели –

иными словами, от Бога) способностей души и органов тела⁷⁸⁹, их отклонением, расстройством, неправильным использованием (τταράχρησις). Преподобный Иоанн Дамаскин определяет страсти как «добровольное уклонение от того, что естественно, к тому, что противоестественно»⁷⁹⁰. Преподобный Никита Стифат также считает, что «страсти души вызваны способностями, идущими вразрез с ее природой»⁷⁹¹. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же смысле: «Мы сами заменили на страсти основные качества нашей природы»⁷⁹². Авва Фалассий также говорит о превращении добродетелей в пороки⁷⁹³. А святитель Василий Великий объясняет: «Мы получили от Бога естественное стремление делать то, что Он велит... И только должным и верным образом пользуясь этими силами, мы живем свято в добродетели, отклоняя же эти силы от их цели, мы, наоборот, устремляемся ко злу. Таково в действительности определение порока: неправильное, противное Божественным заповедям использование способностей, которые Господь дал нам для блага. И таково, следовательно, определение добродетели, которой Бог требует от нас: усердное применение этих способностей по велению Господа»⁷⁹⁴. Святитель Григорий Палама тоже учит, что «именно неправильное использование сил души порождает отвратительные страсти»⁷⁹⁵. Преподобный Максим Исповедник, который часто говорит о противоестественном характере страстей⁷⁹⁶, уточняет в том же смысле: «Ничто из того, что существует, не является дурным, но лишь неправильно используется и является следствием небрежения нашего духа по отношению к своему развитию согласно природе... Согрешение во всем— это неправильное использование... В какой степени мы неправильно используем силы нашей души: желающую, раздражительную и разумную, — в такой степени в нее вселяются пороки»⁷⁹⁷. Так же учит и Евагрий. Утверждая, что пороки разрушают «естественную деятельность души»⁷⁹⁸, он дает более пространное объяснение: «Если все зло (злой помысел) рождено умом, раздражительной силой и силой желательной и если этими силами мы можем правильно или неправильно пользоваться, то очевидно, что

именно через противоестественное использование этих частей [души] к нам приходит зло. И если это так, то нет ничего, что Бог создал бы плохим»⁷⁹⁹. Ориген, в свою очередь, утверждает: «Все движения души Бог, Творец всех вещей, создал для блага. Но на деле случается, что благие предметы ведут нас ко греху, потому что мы дурно ими пользуемся»⁸⁰⁰. И поэтому преподобный Максим Исповедник отмечает, что диаволу, «который сосредоточил борьбу на добродетели и познании», достаточно «изменить душу с помощью тех сил, которые находятся в ней», побуждая человека извратить их использование, изменить смысл их действий⁸⁰¹.

Поскольку страсти создаются отклонением способностей от их правильной Божественной цели и их противоестественным использованием ради достижения чувственного удовольствия, постольку они являются беспорядочными и безрассудными движениями души. «Страсть – это противоестественное движение души, вызванное безрассудной любовью или необдуманном отвращением к какому-либо чувственному предмету», – говорит преподобный Максим Исповедник⁸⁰².

По этой причине, а также из-за всех прочих сопряженных с ними расстройств и многочисленных производимых ими в душе беспорядков страсти с полным основанием можно считать формами безумия. Святитель Афанасий Александрийский именно так рассказывает о «людях, впавших в безумие страстей»⁸⁰³. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Пороки суть безумие»⁸⁰⁴ – и объясняет далее: «Каждая из пагубных страстей, порожденных в нашей душе, производит в нас некое опьянение... и помрачает наш разум. Ибо опьянение – не что иное, как блуждание духа вне его естественного пути, извращение суждений и потеря совести»⁸⁰⁵. Уже Екклесиаст писал: *Обратился я... чтобы познать безумие нечестивого* (ἄφροσύνη) (Еккл. 7:26). И святые отцы довольно часто показывают жизнь во грехе и страсти как состояние безумия⁸⁰⁶.

Чаще же для обозначения страстей и проистекающих из них обычных грехов они используют именно термин «болезнь». К этому подводит греческое слово πάθος, обозначающее страсть и имеющее общий корень со словами πάθη и πάθημα, которые

обозначают «болезнь». Близость этих двух понятий почти всегда неявна, но отцы многократно выявляют эту связь. «Через навык ко злу, – пишет, например, авва Дорофей, – мы приобретаем чуждую и противоестественную привычку, приобретаем некую хроническую болезнь»⁸⁰⁷. Страсти – это «болезни души (ψυχῆς νόσοι)», более четко определяет Климент Александрийский⁸⁰⁸. Преподобный Аммон дает такое же определение⁸⁰⁹. Преподобный Никита Стифат говорит о «болезни страстей»⁸¹⁰, как и преподобный Макарий Египетский⁸¹¹, который пишет: «Душа после нарушения заповеди впала в болезнь страстей»⁸¹². Бог «знает, какому злу подвергается душа, какие препятствия мешают ей совершать дела жизни и как она является жертвой изнуряющей болезни порочных страстей»⁸¹³. Евагрий называет «лукавство», противопоставленное добродетели и, следовательно, рассматриваемое как совокупность страстей, «болезнью души»⁸¹⁴. Преподобный Максим Исповедник учит: «Чем являются здоровье и болезнь по отношению к телу живого человека... тем добродетель и порок – по отношению к душе»⁸¹⁵. И преподобный Исаак Сирин пишет подобным же образом: «Душевное подобно телесному. Поэтому если добродетель естественным образом является здоровьем души, то страсти – это ее болезни»⁸¹⁶. «Если душа не очистится от страстей, то она не вылечится от болезней греха», – замечает он далее⁸¹⁷. «В душе существует множество болезней», – пишет Ориген, прежде чем перечислить в качестве примера различные страсти⁸¹⁸. Именно [в этом отрывке Оригена] содержатся некоторые из тех примеров, которые мы увидим, рассматривая [в дальнейшем] каждую страсть⁸¹⁹.

Стремясь классифицировать страсти/болезни, святые отцы создали подлинную духовную нозографию. Преподобный Иоанн Кассиан объясняет, как можно различать и классифицировать их по отношению к разным «частям» души или способностям, которые они производят. Для этого он прибегает к точному сравнению с телесными болезнями: «Все пороки имеют один и тот же источник и одинаковое происхождение. Но в соответствии с тем, какая часть или, можно сказать, орган поврежден в душе, получаем различные названия страстей и

духовных болезней. Сходство с телесными недугами иногда служит тому доказательством. Ибо, несмотря на то что причина этого одна, она продолжает дробиться на многочисленные виды болезней сообразно тому органу, который заражен. Если нездоровое расположение духа одолевает голову, которая подобна цитадели тела, то дает место головной боли; если оно охватывает уши или глаза, то приводит к глазной или ушной боли; если оно переносится на суставы или конечности рук, то это – болезнь суставов, или подагра рук; если оно спускается к конечностям ног, то эта зараза меняет название, чтобы в дальнейшем называться подагрой, или болезнью ног. Для одного и того же источника плохого состояния столько названий, сколько зараженных органов или частей. Таким же образом, переходя от видимых вещей к невидимым, мы можем полагать, что энергия пороков одинаковым образом сосредоточена в различных частях и, если можно так сказать, органах души. Итак, ученые мужи различают в душе три способности: разумную, раздражительную и вожделевательную. Та или иная будет обязательно искажена всякий раз, когда зло нападает на нас. Злая страсть, затрагивая какую-либо из этих способностей, после искажения определяет ее, и отдельный порок приобретает свое название»⁸²⁰.

В данном тексте, который можно рассматривать как характерный для мировоззрения святых отцов, страсть предстает перед нами как болезнь, ясно изложенная и [именно так] определенная не аллегорически или образно, а также не на основании простого сравнения, но, как уточняет сам преподобный Иоанн Кассиан, по причине подлинной онтологической аналогии, которая существует между поражениями тела и души. Поэтому он настаивает на употреблении соответствующих медицинских терминов в отношении и тех и других. Когда святые отцы используют для описания страстей лексику, которая обычно применяется по отношению к телесной патологии, тогда в большинстве случаев мы должны будем иметь в виду, что речь идет не о стилистических приемах, а о совершенно адекватном образе выражения той действительности, которую они хотят описать, о

прямом и точном способе суждения о сути вещей. Сходство между этими двумя сферами позволило бы в принципе описать телесные болезни в терминах, предназначенных для болезней души, если бы эти термины были. А болезни души преимущественно представлены именно с помощью лексики; описывающей телесную патологию, потому что удобнее идти от видимого к невидимому, чем наоборот, особенно когда речь идет о просвещении тех, кто мало знаком с духовной реальностью.

Душу падшего человека могут поражать многочисленные страсти/болезни, равно как и патологические движения, к которым восприимчивы различные способности души, причем некоторые из них сочетаются друг с другом. Так, преподобный Иоанн Кассиан приводит следующую классификацию в качестве иллюстрации к приведенным выше положениям: «Если заразная чума поражает разумную часть, она рождает тщеславие⁸²¹, возношение, гордость, самомнение, упрямство, ересь. Если она ранит раздражительную часть, то производит ярость, нетерпение, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если она повреждает воделевательную часть души, то рождает чревоугодие⁸²², нечистоту, любовь к деньгам, жадность, губительные земные желания»⁸²³.

Преподобный Иоанн Дамаскин, использующий в «Душеполезной беседе» тот же принцип классификации, дает более подробный перечень⁸²⁴. В другом месте «Беседы» он приводит еще более длинный список, построенный на различении страстей души и страстей телесных: «Страсти души суть забвение, небрежение и неведение; при содействии этих трех пороков ослепленное око души – ум – подвергается всем страстям, каковыми являются: нечестие, ложное мнение, то есть всякая ересь, богохульство, горячность, гнев, горечь, вспыльчивость, ненависть к людям, злопамятность, клевета, осуждение, беспричинная печаль, страх, трусость, прекословие, соперничество, ревность, тщеславие, гордость, лицемерие, ложь, измена, жадность, любовь к материальному, страстные наклонности, одержимость земными вещами, уныние, низость души, неблагодарность, ропот, помешательство, самомнение, высокомерие, хвастовство, властолюбие, человекоугодие,

хитрость, бесстыдство, бесчувствие, лесть, скрытность, утаивание, двоедушие, согласие на то, чтобы страстная часть побуждала ко греху, продолжительное применение этих грехов, мысленное заблуждение, себялюбие... сребролюбие... злорадство и злоба. Страсти тела суть чревоугодие, обжорство, пьянство... роскошь, прелюбодеяние, бесстыдство, нечистота, наслаждение, любовь к разного рода удовольствиям, развращение детей... злые вожделения и все постыдные противоестественные страсти; воровство, святотатство, разбой, убийство и всякая вольность и наслаждение желаниями плоти ради постоянного удовлетворения тела; гадания, колдовство, суеверия, предсказания, любовь к украшениям, легкомыслие, небрежность... предосудительная праздность, развлечения, азартные игры, греховный страстный навык к мирским удовольствиям, жизнь, любящая тело»⁸²⁵.

Преподобный Максим Исповедник, принимая классификацию, основанную на трех главных свойствах души, параллельно выстраивает классификацию страстей по трем другим основаниям: страсти, проистекающие из поиска удовольствия; страсти, возникшие из-за уклонения от страдания; и, наконец, страсти, произошедшие от слияния первых двух склонностей. «Пытаясь достичь удовольствия и избежать страдания, человек изобретает разнообразные и многочисленные формы тлетворных страстей. Так, например, если через удовольствие взращивается себялюбие (φιλαυτία), то человек порождает в себе чревоугодие, гордость, тщеславие, самомнение, жадность, скупость, тиранию, высокомерие, хвастовство, жестокость, ярость, чувство превосходства, упрямство, презрение к людям, оскорбительное поведение, богохульство, нравственную распущенность, расточительность, распутство, легкомыслие, бахвальство, изнеженность, нападки, насилие, многословие, празднословие, сквернословие и другие подобные пороки. Но если себялюбие (φιλαυτία) ранится страданием, это порождает ярость, зависть, ненависть, враждебность, злопамятность, обиду, насилие, злословие, клевету, печаль, уныние, отчаяние, подавленность, ложное обвинение Божественного Промысла, беспечность,

небрежность, упадок духа, уныние, малодушие, плач, печаль, горечь, ревность и прочие пороки, вызванные лишением удовольствия. Соединение страдания и удовольствия, порождающее недоброжелательство и злобу, вызывает в нас лицемерие, иронию, хитрость, скрытность, лесть, человекоугодие и другие подобные пороки, берущие начало от этого соединения»⁸²⁶. Далее он продолжает: «Невозможно перечислить все эти пороки и изучить формы, через которые они проявляются»⁸²⁷. Следовательно, этот список, хотя и обширен, все же не полон, как и перечень преподобного Иоанна Дамаскина, приведенный выше. Он представляет собой просто краткое изложение бесчисленного множества страстей, влияющих на падшего человека.

Среди этого множества духовных болезней есть тем не менее, несколько более фундаментальных, главных и родовых (γενικώτατοι)⁸²⁸. Последний термин обозначает, что они содержат в себе и порождают все остальные болезни⁸²⁹.

Основных страстей восемь. Авва Евагрий предлагает следующую классификацию: «Существует восемь родовых помыслов, в целом включающих в себя все прочие: первый – чревоугодие (γαστριμαργία); второй – блуд (πορνεία), третий – сребролюбие (φιλαργυρία)⁸³⁰, четвертый – печаль (λύπη), пятый – гнев (ὀργή), шестой – уныние (ἀκηδία), седьмой – тщеславие (κενοδοξία), восьмой – гордость (ὑπερηφανία)⁸³¹». Перечень, установленный Евагрием, стал традиционным в православной аскетике⁸³².

Восемь родовых страстей соответствуют семи народам, которые должны быть побеждены, согласно Второзаконию⁸³³, и Египту, уже побежденному⁸³⁴. Иногда святые отцы, объединяя гордость и тщеславие в один порок, признают, таким образом, лишь семь страстей⁸³⁵, соответствующих при этом семи бесам, о которых идет речь в Евангелии⁸³⁶.

В основании восьми главных страстей и всех вытекающих из них пороков лежит себялюбие (φιλαυτία), или эгоистическая любовь к себе. Себялюбие – источник всех пороков⁸³⁷, однако прежде всего оно является причиной трех основополагающих страстей: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия, которые

предшествуют пяти другим основным страстям и их порождают, затем уже возникают все прочие⁸³⁸. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Себялюбие, как я говорил уже не раз, – это источник всех страстных помыслов. От него происходят три родовых порока вожделения: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие»⁸³⁹. Это перекликается с учением аввы Евагрия: «Бесы, ополчающиеся на praxis⁸⁴⁰, первыми объявляющие нам войну, суть те, которые несут бремя вожделений чревоугодия, побуждают к сребролюбию и манят к человеческой славе. Все прочие идут следом»⁸⁴¹. И далее он замечает: «Вот почему диавол искушал Спасителя этими тремя помыслами, призвав Его вначале сделать камни хлебом, затем пообещав Ему весь мир, если Он поклонится ему (диаволу), и, наконец, сказав Ему, что Он будет прославлен, если послушает его»⁸⁴².

Эти три первоначальные страсти и являются, в каком-то смысле, непосредственно [страстями], поскольку появляются в первую очередь и наиболее распространены среди людей. Они открывают путь и всем прочим страстям: «Никто не окажется во власти беса, пока не будет уязвлен этими тремя вождями», – отмечает Евагрий⁸⁴³. Мы видим также, что до тех пор, пока человек не победит эти страсти, он не сможет освободиться от других. И наоборот: если он преодолел их, то легко может справиться с оставшимися страстями⁸⁴⁴.

Три главные страсти порождают непосредственно три последующие, как учит преподобный Максим Исповедник: «Из чревоугодия происходит блуд, сребролюбие производит жадность⁸⁴⁵, тщеславие порождает гордость»⁸⁴⁶. От них равным образом ведут начало остальные страсти⁸⁴⁷.

Отметим, впрочем, что данный порядок происхождения не имеет абсолютного значения, но лишь указывает на то, что имеет место в целом. В сущности, одна страсть, порождая другую, более питает ее, нежели производит. С другой стороны, если верно то, что одна страсть прокладывает дорогу другой (например, чревоугодие – блуду), то она – не единственный питающий ее фактор.

В общем, классификация страстей, которую мы только что показали, не является законченной и исключительной, как было

отмечено выше, и ни в коем случае не следует воспринимать ее жестко и схоластически. Отцы, часто параллельно друг другу, представляют различные перечни страстей в зависимости от особенностей своих учений⁸⁴⁸. Подобные классификации не имеют абсолютного значения, но представляют собой удобные инструменты для духовного научения и аскетического делания. И поскольку они позволяют лучше понять суть вещей и найти более легкий подход к сложной и многообразной действительности, постольку мы сами в дальнейшем обратимся к ним.

В то же время очевидно, что типы родственных связей между страстями, которые мы показали, выявляют лишь основные тенденции и не исключают других способов происхождения и иных видов взаимосвязей. Обычно святые отцы учат, что все страсти находятся в постоянной взаимосвязи, содержат в себе друг друга и взаимно укрепляются. Отцы утверждают при этом, что каждая страсть производит другие страсти⁸⁴⁹. Преподобный Марк Подвижник пишет: «Нам не должно казаться странным, что нас против воли соблазняют не только те помыслы, которые мы любим, но и те, которые мы ненавидим. В какой степени имеется дурное сходство между ними, в такой внушения взаимодействуют с нашими желаниями, и наоборот. Когда же каждый помысел прочно укоренился в том, кто лелеет его, тогда он передает его следующему, да так, что [человек] ведется вторым помыслом тем же образом, не остерегаясь, сильно влекомый связью с первым»⁸⁵⁰.

Святитель Григорий Нисский, излагая еще более пространно, настаивает на взаимозависимости страстей, по причине которой они влекут за собой одна другую: «Эти напасти держатся друг за дружку, так что одна происходит от какой-либо другой. Остальное, влекомое некой природной необходимостью, также неизбежно входит вместе с ней, подобно тому как получается в цепи, когда тянут за ее конец: невозможно, чтобы часть звеньев оставалась неподвижной, но звено, находящееся в конце цепи, приводится в движение вместе с первым, ибо движение распространяется через близлежащие звенья последовательно и непрерывно, начиная с самого начала. Вот

так человеческие страсти скреплены и соединены друг с другом: одна страсть заняла верхнее положение, и цепь из других зол вслед за ней входит в душу»⁸⁵¹.

Здесь следует отметить, что порядок, согласно которому проявляются и рождаются страсти, у каждого человека свой. Как замечает преподобный Иоанн Кассиан, «восемь главных страстей сообща ведут борьбу с родом человеческим, но они не нападают одинаковым образом на всех подряд»⁸⁵². «В первом ряду здесь находится блуд и главенствует гнев. Тщеславие требует у него свой скипетр, а гордость удерживает его власть. И хотя каждый из нас должен претерпеть нападения всех страстей, однако они мучают нас по-разному и не в одной и той же последовательности»⁸⁵³.

Как указывает преподобный Иоанн Кассиан, было бы обманом для падшего человека считать себя свободным от какой-то конкретной страсти или от всех страстей в целом. Если нам кажется, что мы не имеем какой-либо страсти в себе, то это означает, что она не показывается нам или же не проявляется в данный момент, тем не менее она в определенной мере живет в душе и способна проявить себя в любое время, как только возникнут благоприятные обстоятельства.

Во всяком случае, в душе существует икономия страстей, состоящая в том, что когда страсть особенно не проявляется и вроде бы отсутствует, тогда ее относительное отсутствие возмещается более быстрым развитием одной или нескольких других страстей. Таким образом, можно говорить а contrario о том, что люди, у которых особенно развита та или иная страсть, свободны от остальных страстей или, по крайней мере, обладают ими в меньшей степени⁸⁵⁴.

Иногда простой напряженный труд тех, кто погружен в мирские дела и занятия, достаточен для того, чтобы уничтожить в них некоторые страсти. Однако это лишь временное явление, потому что они могут вновь появиться, как только интенсивность труда снижается. Преподобный Иоанн Лествичник приводит нам пример подобного процесса, свидетелем которого он был сам: «Я видел, как люди, живущие в миру, избегали тирании плотских удовольствий только лишь из-за забот, попечений,

занятий и бдений, посвященных земным делам. Однако, вступив в монашескую жизнь и свободные от всякой заботы, они жалким образом осквернялись от плотского движения»⁸⁵⁵.

Среди различных страстей, пожалуй, только тщеславие и гордость в высшей степени обладают способностью изживать другие страсти, вставая при этом на их место. Так, в некоторых случаях тщеславие предстает перед нами как враг чревоугодия⁸⁵⁶; оно часто изгоняет помыслы уныния и печали⁸⁵⁷, а также гнев⁸⁵⁸ и блуд⁸⁵⁹. В равной степени и гордость обладает властью изгонять из души все другие страсти и занимать их место исключительно для себя⁸⁶⁰, так как является началом всех страстей и содержит их в себе в некотором роде все вместе. Поэтому может показаться, что гордый человек свободен от всех страстей, кроме гордости. Тем не менее сама гордость не может быть вытеснена никакой другой страстью, она существует в каждом человеке, который не освобожден от нее Богом. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Бывает так, что от некоторых, не только верных, но и неверных, отошли все страсти, кроме одной [гордости]. И она остается как зло первенствующее, которое занимает место всех прочих страстей»⁸⁶¹.

Святые отцы часто называют страсти «помыслами» или «страстными помыслами», «плотскими» и «дурными помыслами», потому что они проявляют себя в отношении человека прежде всего как помыслы, которые затем выражаются или не выражаются в действиях. «Человек никогда не согрешил бы в поступке, если бы не согрешил прежде в помыслах», – отмечает преподобный Максим Исповедник⁸⁶². «Лишь неправильное использование помыслов ведет к неправильному использованию вещей», – продолжает он⁸⁶³. Даже те страсти, которые, как кажется, исходят от тела, на самом деле возникают в помыслах души. Все «то, что мы представляем как стремления тела, – пишет преподобный Симеон Новый Богослов, – не тело, а душа, которая ищет все это через своего посредника»⁸⁶⁴. Те помыслы, через которые прежде всего выражаются страсти, могут все же быть, на

первый взгляд, неосознанными и проявляться лишь при некоторых условиях.

Святые отцы также часто называют страсти «злыми духами», «дурными» или «злобными духами», ибо они вдохновляются и поддерживаются бесами, являя тем самым их постоянные нападки на душу человека. Отцы считают, что у каждого вида помыслов, или страстей, есть свой бес. С помощью каждой страсти бесы некоторым образом обладают душой и телом человека и простирают на них свою тираническую власть.

Страсти еще обозначаются как «плоть» (σάρξ) или «мир» (κόσμος). Преподобный Исаак Сирин пишет следующее: «Мир – это общее именование, обозначающее все своеобразие страстей. Когда мы хотим назвать страсти в целом, мы называем их “мир» Но когда мы хотим перечислить каждую по имени, тогда называем страстями»⁸⁶⁵. Как слово «плоть» у апостола Павла⁸⁶⁶ и отцов Церкви обычно означает не тело (σῶμα), но страсти, относящиеся к душе и телу, а также страстные помыслы души, так слово «мир», использованное в этом контексте, означает не тварный мир, а «плотское поведение и попечение о плоти»⁸⁶⁷. Именно это второе значение слова «мир» мы находим у святого апостола Иоанна: *Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего* (1Ин. 2:15–16)⁸⁶⁸.

Страсти порождают в душе различные нестроения, смуту и расстройство. «Как только одной-единственной удастся нарушить порядок, – пишет святитель Григорий Великий, – так обязательно окажется еще одна, готовая нанести ущерб. И Священное Писание не напрасно говорит⁸⁶⁹, что эти вожди призывают к действию и войско испускает военный клич: когда же главные пороки под каким-либо предлогом внедряются в заблудшую душу тогда бесчисленное множество следующих за ними влечет эту душу за собой в разнообразие безумств и сотрясает ее рыком, подобным звериному»⁸⁷⁰. И далее он продолжает: «Не случится ли так, что несчастная душа, позволившая однажды главным порокам околдовать себя, под

влиянием умножающихся грехов станет безумной и обнаружит себя опустошенной и совершенно по-звериному одичавшей?»⁸⁷¹

В этом случае страсти вызывают в душе страдание, аналогичное тому, которое могут произвести в теле физические болезни. Авва Дорофей пишет следующее: «Если же кто-нибудь имеет тело желчное и худосочное, то не само ли худосочие воспаляет его, всегда беспокоит и делает жизнь его прискорбной? Так и страстная душа всегда мучается, несчастная, своим злым навыком»⁸⁷². Святитель Иоанн Златоуст утверждает даже, что «душа страдает от грехов более, чем тело от недугов»⁸⁷³.

Чтобы излечить человека от болезней, вызванных страстями, чтобы избавить его от безумия, которое они порождают, и освободить от страданий, приходящих вместе с ними, необходимо прежде всего уметь распознавать эти духовные недуги. «Если не изложить сперва разнообразные формы, которые может принимать болезнь, если сперва не определить точно ее происхождение и причины, то нельзя будет ни применять к больным соответствующие лекарства, ни помочь здоровым людям сохранить здоровье», – говорит преподобный Иоанн Кассиан⁸⁷⁴. И святитель Иоанн Златоуст обращает наше внимание на то, что «обычно Писание не ограничивается сообщением об ошибке [кого-либо], но указывает в то же время на причину, приведшую его ко греху: Писание делает это для того, чтобы защитить здоровье тех, кто хорошо себя чувствует, от опасности подобных падений. Так поступают врачи, посещающие больных: прежде чем исследовать саму болезнь, они ищут ее источник, чтобы искоренить недуг в самой его причине»⁸⁷⁵.

«Невозможно ни излечить болезни, ни найти какое-либо лекарство от врагов здоровья, если сперва не исследовать тщательнейшим образом их происхождение и причины», – пишет преподобный Иоанн Кассиан⁸⁷⁶. Преподобный Иоанн Лествичник также говорит: «Я советую каждому из тех, кто болен, очень старательно изыскивать метод, которому необходимо следовать, чтобы исцелиться. Первым делом в этом врачевании должно быть познание причины болезни; когда

таковая действительно будет найдена, болящие получают от Промысла Божия и духовных врачей действенное лекарство»⁸⁷⁷. Преподобный Симеон Новый Богослов учит в том же ключе: «Монах должен знать и понимать не только видоизменения и преобразования, происходящие у него в душе, но и причины этого: их природу, происхождение»⁸⁷⁸.

Тщательное исследование причин и истоков страстей имеет само по себе терапевтическое значение. Преподобный Иоанн Кассиан сообщает, что некоторые излечились от духовных болезней только тем, что слушали, как духовные отцы разъясняют различные причины, формы и проявления страстей/болезней и дают рекомендации по лечению, способному положить конец этим недугам. Он пишет: «У старцев существовал обычай излагать всё это в беседах, и более того, для обучения молодых. Мы очень часто распознаем в себе лишь составляющие, тогда как древние представляли себе всё полностью... и мы исцелились, молча изучив лекарства и в то же время причины пороков, нас истощавших»⁸⁷⁹.

Тщательное и методическое описание страстей, составленное святыми отцами, представляет собой подлинную нозологию и настоящую медицинскую семиологию, предназначенную прежде всего для методически точной и действенной, строгой и эффективной разработки лечения духовных болезней. Как мы только что увидели, терапия начинается с описания, так как оно позволяет человеку определить свое место, узнать и понять движения своей души, раскрыть их глубинное значение и отстраниться от зла, которое поражает человека или угрожает захватить в свои сети, описание позволяет больше не быть слепо ограниченным неведомыми механизмами, которые приносят беспокойства и страдания. Впрочем, святые отцы описывают не только явные и легко излечиваемые болезни, но равным образом и те, которые, хотя и присутствуют в сердце, однако остаются скрытыми от духовно нечутких людей, существуют только в зачаточном состоянии и развиваются, если не беречь себя от них. Нозология и семиология обладают в данном случае еще и

терапевтическим действием, а также профилактическим действием в целом.

Преподобный Иоанн Кассиан дает такое объяснение: «Как наиболее опытные врачи обычно не довольствуются лечением текущих болезней, но по своему мудрому опыту идут навстречу будущим болезням и предотвращают их с помощью целебных предписаний и лекарств, так и эти истинные врачи душ, заранее разрушая в духовных беседах – небесных противоядиях – болезни сердца прежде, чем они появятся, и не допуская их развития в духе молодых, раскрывают причину угрожающих им страстей и спасительные лекарства»⁸⁸⁰.

Глава 2. Себялюбие

Себялюбие (φιλαυτία)⁸⁸¹, по мнению многих отцов Церкви, есть источник всех душевных зол⁸⁸², мать всех страстей⁸⁸³ и в первую очередь трех родовых страстей: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия, от которых происходят другие. «Несомненно, именно оно порождает безумие трех основных первичных помыслов», – пишет преподобный Максим Исповедник⁸⁸⁴.

Существует форма добродетельного себялюбия⁸⁸⁵, свойственная природе человека, которую предписывает Христос в первой заповеди: *Люби ближнего твоего как самого себя* (Мф. 19, 19; 22, 39; Лк. 10:27) – и которая состоит в том, чтобы любить самого себя как творение, созданное по образу Божию, и любить себя самого в Боге и Бога в себе. Себялюбие же как страсть является извращением добродетельного себялюбия и заключается, напротив, в любви к себе в первом, не смягченном значении этого понятия, то есть в эгоистической любви к себе, к своему падшему «я», отвернувшемуся от Бога, обращенному к чувственному миру, ведущему вследствие этого плотскую жизнь и оставившему духовную. По этой причине себялюбие обычно определяют как любовь или страсть к телу⁸⁸⁶ и «его страстным наклонностям»⁸⁸⁷. Под «телом» здесь следует подразумевать не сам телесный состав, такой, каким первоначально создал его Бог, подчиненным душе и одухотворенным, все органы которого были направлены к Богу, но, скорее, падшее тело, которому подчиняется душа и которое через свои чувства и члены становится главным органом познания и мирских наслаждений, рассматриваемым как исключительно чувственный, то есть не зависимый от Бога, орган. Другими словами, «тело» в данном случае означает то, что апостол и Предание называют обычно «плотью» (σάρξ). Святитель Феодор Эдесский определяет себялюбие еще как «страстное расположение» и «удовлетворение, согласующееся с плотскими желаниями»⁸⁸⁸. Преподобный Никита Стифат пишет в том же смысле: люди душевные, «ведомые себялюбием... полагают все свои

попечения в здоровье и удовольствиях плоти»⁸⁸⁹. С другой стороны, он усиленно подчеркивает общезначимость этой страсти: «Себялюбие – это безумная любовь к телу. Оно порождает... любовь к самому себе, к своей душе, к своему телу»⁸⁹⁰.

Преподобный Максим Исповедник так определяет процесс, приводящий человека от неведения Бога к себялюбию и от себялюбия к страстям: «Это неведение... полностью отдалило человека от Божественного познания, чтобы наполнить его существование лишь страстным познанием чувственных вещей. Свободно предоставленный, таким образом, только чувственным переживаниям, подобно неразумным животным, человек, удалившись от Божественной духовной красоты, обретает посредством внешней, телесной стороны своей природы некое творение, которое он ставит на место Бога, ибо оно лучше отвечает потребностям его тела. Поскольку тело имеет ту же природу, что и творение, поставленное на место Творца, постольку человек покрывает свое собственное тело любовью и разнообразными попечениями. Действительно, поклоняться творению можно только заботясь о собственном теле... Человек, обреченный на извращенное служение своему телу и плененный себялюбием, позволяет непрестанно развиваться в себе страстям наслаждения и страдания»⁸⁹¹.

Себялюбие действительно теснейшим образом связано с удовольствием: это – поиск чувственного, плотского наслаждения, поиск, который, как мы увидели, является вместе с неведением Бога определяющим в процессе падения человека, при этом они взаимно усиливают друг друга. Преподобный Максим Исповедник объясняет: «Чем больше человек стремится к чувственным вещам через свои чувства, тем больше его угнетает неведение Бога. Чем больше он поработен неведением Бога, тем больше он наслаждается материальными вещами, которые познает опытным путем. Чем больше он пропитывается этим наслаждением, тем больше возбуждает свое себялюбие, которое является следствием этого наслаждения. Чем больше он взращивает себялюбие, тем

больше изобретает многочисленные способы для достижения удовольствия – плода и цели себялюбия»⁸⁹².

Себялюбие подталкивает человека не только к непрерывному и принимающему разные формы поиску наслаждений, но и к избеганию боли, которая неизбежно следует за удовольствием⁸⁹³. В ответ на эту двойственную тенденцию, по мнению преподобного Максима Исповедника, и рождаются все страсти⁸⁹⁴. Уже останавливавшись на этом тезисе, мы и далее будем исследовать другие патологические следствия себялюбия, которые преподобный Никита Стифат считает «необъятным злом»⁸⁹⁵ как в отношении его следствий, так и в отношении его природы.

Поскольку человек обладает истинным бытием только в Боге, постольку, любя себя независимо от Бога, он не может по-настоящему любить себя самого и заблуждается, полагая, что любит себя. Святитель Феофилакт Болгарский пишет: «Себялюбив тот, кто любит лишь себя самого, откуда следует, что он не имеет любви и к себе»⁸⁹⁶.

Себялюбивый человек не только не любит себя, но и ненавидит себя, сам того не зная. По словам преподобного Максима Исповедника, он «любит себя против себя самого»⁸⁹⁷. В самом деле, отвергая Бога через исключительную любовь к себе⁸⁹⁸, он отвергает себя в самом своем существе, отказывается от своего Божественного предназначения и отсекает себя от источника истинной жизни, совершая, как мы уже отметили, духовное самоубийство. «Воистину ужасно, когда жизнь, которую мы получили от Бога через дары Святого Духа, умерщвляется добровольно ради любви к тленным вещам», – пишет преподобный Максим о себялюбии⁸⁹⁹. Таким образом, человек больше не следует добродетелям (соотносящимся с его направленностью к Богу) и открывает двери страстям, нанося себе огромный ущерб, потому что они входят в него вместе с болезнями, волнениями, душевной болью, разнообразными страданиями. По словам преподобного Максима, люди, живущие в себялюбии и в следующих за ним страстях, «прославляют саму причину уничтожения их существования и, сами не зная того, следуют причине своего повреждения...

Люди, подобно хищникам, уничтожают собственную природу»⁹⁰⁰.

«О любовь к себе, вселенская ненавистница! – восклицают Евагрий⁹⁰¹, святитель Феодор Едесский⁹⁰² и преподобный Иоанн Дамаскин⁹⁰³. – Ненавистница Бога, себя и ближнего»⁹⁰⁴.

Любовь к Богу и самому себе в Боге подразумевает для человека любовь к ближнему⁹⁰⁵, который также является носителем образа Божия и также призван быть сыном Божиим по усыновлению и богом по благодати. Каждый человек для него – брат и ближний, в котором он вновь обретает Бога и себя или по меньшей мере обретает другую часть того же тела, другую часть неповторимой природы человека. Не ведая Бога из-за себялюбия, человек больше не в состоянии по-настоящему любить своего ближнего, так как он больше не видит того, что создает эту любовь, и больше не замечает той трансцендентной связи, которая объединяет его с другими людьми и людей между собой. Себялюбец по своему безрассудству (ἄλογία), то есть по не-восприятию Логоса – Начала, объединяющего все разъединенное⁹⁰⁶, равно и по отделению себя от Него, вызывает разделение соединенного. Именно поэтому себялюбие стоит у истоков «этого разделения, которое царствует теперь в природе»⁹⁰⁷. Из-за него «человеческое естество распадается на тысячу частей», говорит преподобный Максим Исповедник⁹⁰⁸. В другом месте он также пишет: «Себялюбие предательски... удалило нас от Бога и других... Оно рассекло единое естество на множество частей»⁹⁰⁹. Отделяя себя от других посредством себялюбия, человек раздирает свои собственные члены⁹¹⁰. А по замечанию святителя Иоанна Златоуста, «раздирать свои собственные члены может только гневливый или безумный»⁹¹¹.

Себялюбивый человек; не видя больше в ближнем того, что составляет его глубинное бытие, и разорвав духовное единство с ним, лишается всякого с ним тождества. Именно поэтому между людьми устанавливаются поверхностные отношения или царствует взаимное непонимание, то есть незнание друг друга, бесчувствие по отношению друг к другу и отсутствие искреннего общения даже в обстоятельствах объективной близости

отношений, как, например, в семейном кругу. Себялюбец перестает воспринимать других людей как ближних, как братьев, словно мы все, будучи сыновьями одного Отца и разделяя в Боге ту же природу, живем для того, чтобы стать чужими или, еще хуже, соперниками и врагами⁹¹².

Себялюбие противопоставляется любви к ближнему и заставляет ненавидеть его еще и потому, что себялюбец прежде всего стремится к собственным наслаждениям, опираясь на многочисленные страсти, которые производит себялюбие. Вместо того чтобы стремиться к пользе и благу других людей, себялюбивый человек прежде всего озабочен самоутверждением и соблюдением собственных интересов. Чаще всего ближний для него является всего лишь простым способом достичь желаемого удовольствия и, таким образом, низводится до уровня предмета.

Он может также рассматривать ближнего как конкурента, как соперника в самоутверждении и поиске удовольствия, поэтому он направляет на него всю свою агрессивность. Именно себялюбие, по словам преподобного Максима, «через любовь к удовольствию заставляет нас обратить с одних на других силу нашего гнева, ставшую яростной»⁹¹³. «Себялюбие, – продолжает преподобный Максим Исповедник, – сделало зверским кротчайшее естество и разделило сущностно единое человечество на многие и противоположные, а ничуть не хуже можно сказать, – разрушающие друг друга части»⁹¹⁴. В этом также состоит разделение природы человека, упомянутое выше. По словам того же святого, «себялюбие людей... бросило одних против других... откуда и происходит разделение единой природы на множество частей»⁹¹⁵.

Где есть любовь Божия, там *всё и во всем Христос* (Кол. 3:11) и *нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного* (Кол. 3:11), *нет мужеского пола, ни женского* (Гал. 3:28). Там же, где царствует себялюбие, видны лишь противостояния, разделения, соперничество, зависть, ревность, раздоры, вражда, ссоры, агрессия и подобные проявления, которые являются плодами этой страсти, – такие, как неуживчивость⁹¹⁶, несправедливость⁹¹⁷,

эксплуатация одних другими⁹¹⁸ и даже убийства⁹¹⁹ и войны⁹²⁰. Таким образом, себялюбие предстает со всех сторон глубоко патогенным и расценивается святыми отцами по его природе и действиям как признак человека, ставшего безумным⁹²¹ (ибо само себялюбие безумно⁹²²) и глубоко безрассудным⁹²³.

Болезнетворное воздействие себялюбия вызвано тем, что эта страсть сама является болезнью⁹²⁴, которая заключается в извращении свойственного человеку стремления – добродетельной любви к себе⁹²⁵, неразрывно связанной с любовью к Богу и любовью к ближнему. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «Через себялюбие... диавол решительно отделил нас от Бога и друг от друга: он исказил всё, что было верно, и таким образом разделил естество»⁹²⁶.

Далее мы рассмотрим главные болезни, вызванные этим первичным, основополагающим недугом.

Глава 3. Чревоугодие

Чревоугодие (υαστριμαρυία) можно определить как стремление к удовольствию от вкушения пищи, иными словами, как желание употреблять пищу с целью получения удовольствия или же, в отрицательном значении по отношению к добродетели, которой противопоставляет себя чревоугодие, как невоздержанность уст и чрева.

Эта страсть принимает две основные формы: она может быть обращена главным образом на качество продуктов, тогда это поиск пищи изысканной, тонкой, изощренной, это желание, чтобы пища была тщательно приготовлена. Также она может быть обращена на количество еды, что выражается в желании потреблять пищу в большом количестве⁹²⁷. В первом случае это прежде всего желаемое наслаждение уст, вкуса; во втором – это наслаждение чрева или пищеварительных органов в целом. В обоих случаях мы видим стремление к определенному виду телесного наслаждения, поэтому чревоугодие можно поместить среди «страстей тела».

Но хотя тело здесь и задействовано непосредственно, чревоугодие не проистекает прямо из его потребностей: доказательством служит то, что желание часто превосходит потребность, иногда даже слишком, особенно в случае булимии⁹²⁸, что также позволяет рассматривать чревоугодие как страсть души. И Евагрий⁹²⁹, и преподобный Максим Исповедник называют его страстным помыслом⁹³⁰. Тело выступает здесь именно как орудие для осуществления желаний души⁹³¹. Евагрий пишет следующее: «Не к добру пространно питающие плоть свою... на себя самих после сего пусть жалуются, а не на нее»⁹³².

Речь в данном случае идет совсем не о том, что пища сама по себе является нечистой или дурной или что сама функция питания несет в себе нечто греховное, в силу чего чревоугодие может рассматриваться как страсть, ибо Христос сказал: *Не то, что входит в уста, оскверняет человека (Мф. 15:11)*, и апостол Павел учит: *Всякое творение Божие хорошо и ничто*

не предосудительно, если принимается с благодарением (1Тим. 4:4). Ненависть к продуктам питания как таковым, восприятие их как зла было бы «мерзостью и чистым бесовством»⁹³³, уточняет блаженный Диадох Фотикийский, прибавляя: «Вкушать пищу и пить, благодаря Бога за все то, что подают и смешивают, ни в коем случае не противоречит правилу учения, ибо *всё... хорошо весьма* (Быт. 1:31)»⁹³⁴.

Итак, страсть чревоугодия заключается не в пище как таковой, не в ее качестве, но в способе ее употребления, как указывает святитель Григорий Великий: «Порок не в пище, но в способе ее вкушения. Вот почему вполне возможно вкушать тонкие яства без какой-либо вины, в то время как потребление гораздо более грубых блюд может быть запятнано грехом»⁹³⁵.

Страсть заключается не в самом акте вкушения пищи, а в намерении, которое руководит действием, и в цели, которую ставит перед собой человек, потребляя пищу. «Что же касается употребления пищи, то кушать по потребности и кушать для услаждения – дело одинаковое, а грех заключается в намерении»⁹³⁶, – уточняет авва Дорофей. Итак, страсть состоит в некоем отношении человека к пище и питанию, а точнее, в отклонении от их естественного конечного предназначения. Бог дал людям пищу с определенной целью, и если извратить употребление этой пищи и пагубно ею пользоваться, то она будет служить другим целям. «То, что мы едим, создано с двойным намерением: питать и лечить нас»⁹³⁷. Вкушать пищу для других целей значит пагубно использовать данное нам Богом ради нашей пользы»⁹³⁸, – пишет преподобный Максим Исповедник. Человек уважает естественную конечную цель пищи и питания, когда он ест по необходимости, чтобы поддерживать и сохранять свою телесную жизнь, чтобы сберечь или приобрести телесное здоровье. Однако человек противоестественно использует пищу и присущую ей питательную функцию, если делает их средством наслаждения⁹³⁹.

Итак, чревоугодие заключается не в хотении пищи как таковой, а в том желании, которое может возникнуть при ее употреблении. Вот почему злоупотребление, составляющее эту

страсть, заключается не только в том, чтобы питать себя за пределами строго необходимого для телесных нужд, но и в том, чтобы стремиться к удовольствию в том же необходимом.

Посредством страсти чревоугодия человек совершает зло, ибо, стремясь к наслаждению в пище, он ставит желание пищи и удовольствие от ее потребления перед стремлением к Богу, и, отдаваясь этому плотскому удовольствию, он отвращается и лишает себя наслаждения более высокими, духовными благами.

В основе чревоугодия лежит идолопоклонство: люди, отдающиеся этой страсти, имеют богом своим чрево, как сказал апостол Павел⁹⁴⁰. «Именно чрево – чувственный бог того, кто является рабом своего желудка», – продолжает эту мысль святитель Григорий Палама⁹⁴¹. Действительно, из-за чревоугодия человек приносит жертву не Богу, а желудку и устам. Он делает чувство вкуса и питательные функции организма центром своего бытия, сущностью самого себя и, в некотором смысле, низводит себя до их уровня. Он делает из еды предмет главной заботы, а в некоторых случаях – даже почти исключительной, пренебрегая, таким образом, тем, что должно его занимать и беспокоить в первую очередь. Вместо того чтобы служить одному только Богу, человек поклоняется чревоугодию и на него переносит свои желания, которые должны быть направлены только на Бога. С другой стороны, из-за страсти чревоугодия пища приобретает значение сама по себе и служит чувственным удовольствиям вместо того, чтобы восприниматься как дар Божий и служить прославлению Того, Кто ее создал. В этом обстоятельстве равным образом заключается отклонение от естественной конечной цели человека, состоящей также в благодарении Бога.

Сам Христос открывает нам эту конечную цель и показывает пример надлежащего отношения к пище, когда Он благодарит Отца перед тем, как раздать пищу Своим ученикам⁹⁴². И апостол Павел прямо утверждает, что Бог сотворил пищу для того, чтобы люди вкушали ее с благодарением⁹⁴³, рекомендуя впоследствии: *Итак, едите ли, пьете ли... все делайте во славу Божию (1Кор. 10:31)*. Чревоугодие является настоящим

извращением основной конечной цели питания, которое должно совершаться с благодарением, ибо охваченный этой страстью человек вместо того, чтобы наслаждаться пищей в Боге и Богом через пищу, хочет наслаждаться пищей как таковой, вне Бога. Этим он устанавливает преграду между собой и Богом, а должен был использовать пищу как ступеньку для восхождения к Нему.

Человек, вознося благодарение Богу за пищу, которую Он дарует, освящается сам и освящает функции питания своего организма. Таким образом, он питает себя одновременно и Богом, и хлебом – тогда пища становится для него двойным источником жизни. В то же время он освящает и продукты, с которыми соединяется⁹⁴⁴, а через них – космос, который соединяет таким образом с Богом, согласно Его воле, открытой первому человеку. Чревоугодие, напротив, отделяет человека от Бога и в нем разделяет творения. Пища, вместо того чтобы открывать Бога (преподобный Исаак Сирин говорит о «видевшем Господа в своей собственной пище»⁹⁴⁵), быть проницаемой для Его энергий, служить прославлению Бога и обожению человека, становится по вине последнего препятствием на пути к Богу для мира и самого человека. Пища, утратив связь с Источником жизни через потерю своей конечной цели из-за ее извращенного использования человеком, перестает быть источником жизни – и тогда она становится для него началом смерти, в то время как человек полагает, что она обеспечивает ему жизнь⁹⁴⁶.

В свете этих богословских и антропологических последствий страсть чревоугодия предстает перед нами не такой уж примитивной, как могло бы показаться на первый взгляд. Некоторые святые отцы даже видят в чревоугодии истоки первородного греха⁹⁴⁷: Адам, вкусив плода от запретного Богом древа, захотел насладиться вне Бога этой пищей, которая символизирует и представляет собой весь чувственный мир⁹⁴⁸. Чревоугодие в этой первоначальной основе ясно показывает, что оно совершает разрыв, отделение человека от Бога и означает потерю приобщения Господу для человека и в нем для космоса в целом. Вся серьезность этой страсти

открывается также и в том, что она была одним из трех искушений, предложенных сатаной Христу в пустыне⁹⁴⁹. Борясь с дьяволом; Христос, Новый Адам, восстанавливает между Богом и человечеством и, следовательно, между космосом и Божеством ту общность, которую разрушил первый Адам. Христос, возражая сатане словами: *Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих* (Мф. 4:4), возвращает человеку его истинный центр. Он не сказал, что человек не питается хлебом, но показал должные отношения, которые ему следует поддерживать со Словом. Христос обличает разложение и идолопоклонство, проистекающие из греха, и исцеляет человеческую природу – жертву этих пороков. Наконец, Он освобождает человечество от тирании дьявола, которая, через посредничество этой страсти, довлела над человеком после первородного греха.

Святые отцы расценивают чревоугодие как болезнь, исходя из всех приведенных выше аспектов и, в частности, из того факта, что данная страсть представляет собой извращение естественного и правильного использования пищи⁹⁵⁰. Преподобный Иоанн Кассиан, например, говорит о трех описанных им формах этой страсти следующее: «Существуют три очага душевных болезней, настолько же страшных, насколько многочисленных»⁹⁵¹. Ясно также, что отцы могут рассматривать ее и как разновидность безумия⁹⁵². Авва Дорофей использует в качестве дополнительного аргумента даже происхождение слов «гортанобесие» и «чревоугодие»: μαρυαίνειν означает у языческих писателей «быть вне себя», а безумный называется μάρος. Итак, если к кому-либо приходит сей недуг (νόσος) и безумие (μανία) о наполнении чрева, то это называется чревоугодие (γαστρίμαρυία), то есть безумие чрева. Когда же речь идет только об услаждении гортани, то это называется гортанобесие (λαίμαρυία), то есть безумие гортани⁹⁵³.

Болезнью и безумием являются не только отношения, которые лежат в основании чревоугодия, оно таково еще и по причине своих многочисленных патологических последствий на разных уровнях.

Кроме того что чревоугодие терзает человека, делает безумными его желание еды и удовольствие от нее, делает его несвободным по отношению к Богу и удаляет человека от его центра, оно также производит множество нежелательных последствий в его душе и одновременно подвергает опасности телесное здоровье⁹⁵⁴.

Святые подвижники отмечают прежде всего, что переизбыток еды или питья (каких бы то ни было) лишает ум энергии⁹⁵⁵ и жизненной силы⁹⁵⁶, отягощает его⁹⁵⁷, погружает в состояние помрачения⁹⁵⁸, оцепенения и сна⁹⁵⁹, то есть вызывает последствия, которые отражаются на всей душе в целом. «Тело, отягощенное множеством яств, делает ум (νοῦς) слабым (δελός [слово, означающее также «робкий, вялый»]) и ленивым (δυσκίνητος [слово, также означающее «малоподвижный, медленный»])», – отмечает блаженный Диадох Фотикийский⁹⁶⁰. Подобное состояние делает затруднительным взлет человека в мир духовный, препятствует должной аскетической брани, делает тягостной его молитву⁹⁶¹, порождает небрежение⁹⁶² и значительно его ослабляет. Преподобный Исаак Сирин пишет, что в этом случае «человек потерял половину своей силы, иными словами... повержен без боя еще прежде, нежели пошел воевать. Он побежден волей, которую ослабила плоть, без малейшего усилия со стороны врагов»⁹⁶³.

Одно из следствий подобного расположения – устремление долу всех способностей человека, направленность его желания в первую очередь к плотским попечениям. Все страсти, и эта в частности, по словам преподобного Максима Исповедника, «порабощают дух материальным вещам, принижая его к земле, как это сделал бы тяжелейший камень, довлеющий над ним, более легким по природе и более живоносным, нежели огонь!»⁹⁶⁴ Со своей стороны, святитель Григорий Нисский напоминает, что «человек с отяжеленной мыслью смотрит вниз», и говорит по этому поводу следующее: «Живя только ради чрева и того, что за ним следует, человек оказывается удаленным от Божественной жизни»⁹⁶⁵.

В таком положении отягощенный и подавленный разум теряет способность к различению⁹⁶⁶ или же эта способность

претерпевает изменения и уменьшается. Потребность в пище и, как следствие этого, состояние дремоты мешают человеку прежде всего рассматривать простые вопросы веры, как отмечает авва Пимен⁹⁶⁷, его суждения теряют утонченность, он утрачивает способность проницательно мыслить. «Его дух оказывается словно опьяненным и становится шатким и непостоянным», – замечает преподобный Иоанн Кассиан⁹⁶⁸.

Святые отцы считают, что злоупотребление пищей и питием вызывает также «смущение помыслов»⁹⁶⁹, оскверняющее душу⁹⁷⁰. Множество страстных помыслов (λογισμοί) появляются в душе, пятнают и затемняют ум⁹⁷¹. Преподобный Исаак Сирин говорит, что результат злоупотребления пищей – это «разнузданный разум, блуждающий по всей земле... нечистые мечтания... в грязи видений и безумство образов, полных вожделения, которое входит в душу и делает с ней что угодно во всей нечистоте»⁹⁷². «Чрево, наполненное с преизбытком, превращает сердце в дверь, вчетверо больше открытую для безумных видений»⁹⁷³. Далее он советует: «Не отягощай свое чрево, дабы твой ум не погряз в смятении, дабы тебя не мучила... рассеянность, дабы твоя душа не погрязла во тьме и твои мысли не смущались»⁹⁷⁴. Святитель Григорий Нисский объясняет, что «наслаждение едой и питием, получаемое от переполнения пищей, из-за недостатка меры обязательно производит в теле недуги, которые не зависят от нашей воли, ибо чаще всего пресыщение и порождает в человеке подобные страсти. Итак, чтобы наше тело пребывало в безраздельном спокойствии и не смущалось какими бы то ни было страстными движениями, рождающимися от пресыщения, нам следует быть бдительными и искать в этом не удовольствие, а пользу, которая в каждом случае определяет меру воздержанного поведения»⁹⁷⁵.

Таким образом, чревоугодие неизбежно открывает дверь толпе страстей и способствует их развитию⁹⁷⁶, поэтому святые отцы склонны рассматривать страсть чревоугодия как мать всех страстей⁹⁷⁷ и источник всех зол⁹⁷⁸. Так, преподобный Иоанн Лествичник, используя прием олицетворения, составляет длинный перечень отпрысков этой страсти: «Первородный мой

есть служитель блуда, после него идет ожесточение сердца, третий же – сонливость. От меня происходят море помыслов, волны скверн, глубина неведомых и неизреченных нечистот. Дщери мои суть: лень, болтливость, развязность, смехотворство, шутовство, дух противоречия, жестоковость, упрямство, бесчувственность, пленение ума, самомнение, дерзость, хвастовство, за которыми следуют нечистая молитва, парение помыслов и часто нечаянные и внезапные злоключения. С ними тесно связано отчаяние – самое лютое из всех моих отпрысков»⁹⁷⁹. Тот же святой отмечает в другом месте, что за чревоугодием равным образом следует иссушение святых слез покаяния⁹⁸⁰, особое значение которых мы рассмотрим ниже. Но страсть, которую чревоугодие вызывает преимущественно и очень быстро, – это страсть блуда, как уже можно было предугадать из текстов, процитированных выше⁹⁸¹.

Глава 4. Блуд

Страсть блуда (πορνεία) состоит в том, что человек патологическим образом реализует свое плотское начало⁹⁸².

Перед началом следующего рассуждения следует уточнить, что половое поведение совсем не является изначальным в природе человека, оно появилось только как следствие грехопадения прародителей. Именно отвратившись от Бога, Адам и Ева пожелали друг друга и соединились. Таково учение отцов Церкви, которые ссылаются на указанное в Священном Писании⁹⁸³. Так, преподобный Иоанн Дамаскин уточняет: «Девство было изначальным и врожденным (свойством. – *Примеч. ред.*) природы человека. В раю девство было естественным состоянием. Только тогда, когда смерть вошла в мир через нарушение заповеди, Адам познал жену и она родила»⁹⁸⁴. Святитель Иоанн Златоуст также научает: «Только после их преслушания, после изгнания из рая начинается совместное общение Адама и Евы. Прежде они жили как ангелы... Таким образом, по времени девство обладает пальмой первенства»⁹⁸⁵.

Девство остается нормой совершенства и после того, как произошло грехопадение людей. Тем не менее, поскольку позволено продолжение человеческого рода в том новом состоянии, в котором оно находится, и поскольку по этой причине оно благословлено Богом⁹⁸⁶, постольку осуществление плотского начала в рамках брака не подлежит осуждению. Святые отцы, следуя примеру Христа, благословляющего Своим присутствием брак в Кане Галилейской, а также словам апостола Павла⁹⁸⁷, признают полную законность плотской жизни в браке и даже провозглашают ее достоинство⁹⁸⁸, считая, что она призвана к такому же освящению, как и все остальные функции человеческого существования.

Страсть блуда в рамках брака заключается не в половой жизни как таковой, а в ее извращении и злоупотреблении ею. Понятие злоупотребления, которое мы часто находим в поучениях святых отцов, имеет не количественный, а

качественный характер: в данном случае, как и в остальных, оно обозначает неправильное использование рассматриваемой функции, извращение, употребление, противоположное естественной конечной цели и потому противоестественное и аномальное, иными словами, патологическое. Вот мысли преподобного Максима Исповедника об этой и других страстях, которые он излагает более подробно: «Ничто из того, что существует, не является плохим, [таковым является] только дурное использование (παράχρησις) из-за пренебрежительного отношения нашего ума к своему развитию, согласному с природой»⁹⁸⁹. Преподобный Исаак Сирин, говоря о страсти блуда, развивает сходную точку зрения и делает акцент на ответственности человека за контроль над своими естественными движениями: «Когда человек движим вожделением... тогда не природная сила заставляет его выйти за пределы естества и отдалиться от своего долга, а то, что мы присовокупляем к нашей природе ради удовлетворения собственной воли. Ибо Бог все сотворил в красоте и мере. Если мы будем правильно соблюдать меру, установленную для нас в том, чем мы наделены от природы, то естественные движения не смогут заставить нас сойти с пути. Тело действует истинным образом только в должном порядке»⁹⁹⁰.

Злоупотребление, а точнее говоря, неправильное использование состоит в том, что человек реализует свое плотское начало только с целью получить связанное с этим удовольствие и делает из него конечную цель своих поступков в этой сфере⁹⁹¹. Подобное стремление является извращенным и болезненным по многим причинам.

Прежде всего, оно отрицает одну из основных конечных целей половой функции человека, самую очевидную, вложенную в его природу, – продолжение рода⁹⁹². Так, преподобный Максим Исповедник отмечает, что, как правило, «порок (κακία) заключается в ложном суждении о познаваемых вещах и в последующем их неправильном употреблении». Также он говорит, например, что «касательно отношений с женщинами правильное суждение состоит в том, что они [эти отношения] должны быть подчинены деторождению. Но кто

имеет при этом в виду удовольствие, тот погрешает в суждении, недоброе почитая добрым, и, как необходимое следствие этого, злоупотребляет женщиной, соединяясь с нею»⁹⁹³.

Однако эта конечная цель, какой бы важной она ни была, не является ни единственной⁹⁹⁴, ни самой главной⁹⁹⁵. Деторождение в роде человеческом является, скорее, естественным результатом полового соединения, нежели самоцелью⁹⁹⁶. Половое соединение – это в первую очередь одна из форм союза мужчины и женщины, одно из проявлений их взаимной любви, переводящее эту любовь на определенный план их бытия – телесный⁹⁹⁷. Именно любовь представляет собой главную конечную цель полового соединения, так же как и многочисленные духовные благодеяния, которые человек может извлечь в браке из него и других проявлений супружеской жизни⁹⁹⁸. Тем не менее следует уточнить, что супружеская любовь рассматривается в христианской перспективе как союз двух личностей (то есть двух существ, понимаемых в их целостности, с одной стороны, и в их духовной природе, с другой) во Христе ради Царства Небесного, как союз, скрепленный по своей природе и цели благодатью Святого Духа, которая сообщается в таинстве Брака. Эта концепция подчиняет половое соединение, как и все другие проявления супружеского союза, духовному измерению их бытия и любви⁹⁹⁹. Таким образом, духовное единение супругов должно онтологически предшествовать половому, которому оно придает смысл и ценность. Только на этом основании конечная цель полового соединения может вызывать уважение так же, как и конечная цель природы тех существ, которых она связывает¹⁰⁰⁰.

Когда же брачный союз пребывает вне духовного контекста и осуществляется только ради доставляемого им чувственного удовольствия, тогда он неотвратимым образом калечит человека, глубоко извращая правильный порядок его отношения к Богу, к себе самому и ближнему.

1. Исклyчительное желание полового наслаждения, которым характеризуется страсть блуда, приводит в движение вожделевательную силу человека и отвращает ее от основной цели – Бога. Человек, помрачившись от чувственного

наслаждения, которое доставляет ему страсть, лишает себя духовного наслаждения высшими благами Царства Небесного. Блуд, как и все другие страсти, производит переоценку ценностей на самом высоком уровне: он отводит Бога на второй план, заставляет забыть Его и отвергает Его, заменяя чувственным удовольствием. В жизни человека, одержимого страстью, блуд преимущественно ставит плоть вперед духа: «Похоть делает сущности, которые ниже единой и единственной вожденной Причины и Естества, более желанными, чем Она. Поэтому похоть считает плоть более значительной, чем дух, и наслаждение видимыми [вещами] более приятным, чем слава и сияние духа», – пишет преподобный Максим Исповедник¹⁰⁰¹.

При правильном осуществлении плотское начало, освященное таинством Брака, являющееся частью целого и духовно преображенное любовью супругов, живущих в Боге, как и другие проявления супружеского союза, является проницаемым для Бога и воплощает на своем уровне, по принципу аналогии¹⁰⁰², единение Христа и Церкви¹⁰⁰³, приобретая, таким образом, мистический смысл¹⁰⁰⁴. В блуде же, напротив, половое поведение становится для человека препятствием к встрече с Богом. На определенном уровне оно перестает быть выражением любви, укорененной в Духе, и, следовательно, духовным актом (ибо он одухотворен) и превращается в совершенно плотское действие, замкнутое на самом себе, непроницаемое для всего трансцендентного. Удовольствие, которое рассматривается как самоцель, становится для человека неким абсолютом, исключаящим Бога и занимающим Его место. Пребывая в блуде, человек создает себе идола из сластолюбия.

2. С этого момента человек видит средоточие своего бытия не в образе Божием, носителем которого он является, а в своих половых функциях. В каком-то смысле он сводит себя к этим функциям, как и тот, кто подвержен страсти чревоугодия и ограничивает свои потребности лишь вкусовыми и пищеварительными функциями. Таким образом, у человека смещается центр, он живет вне самого себя, является душевнобольным. Не подчиняясь больше должным образом

духовной любви, половая функция занимает в человеке чрезмерное, даже исключительное место и подменяет любовь грубым и инстинктивным желанием.

Так человек позволяет телу влачить за собой душу, как отмечает Василий, епископ Анкирский: «В поисках удовольствий тела по своему разумению соединяют находящиеся в них души, чтобы привести их к служению страсти, которая ими двигает, а души, таким образом, слепо следуют порокам плоти»¹⁰⁰⁵.

Упорядоченность человеческих способностей оказывается разрушенной, и глубокая неуравновешенность охватывает существо в такой степени, что мыслительная способность, воля и эмоции перестают подчиняться духу; не советуется с ним и им не управляются, а в поисках удовольствия переходят в услужение к половому желанию. Человек, ведомый инстинктом, подобен животному¹⁰⁰⁶.

Через страсть блуда многие телесные функции отклоняются от естественной конечной цели и превращаются в орудия полового наслаждения. Чувство зрения, играющее в развитии этой страсти основную роль, являет в этом отношении особенно поучительный пример¹⁰⁰⁷. Преподобный Иоанн Кассиан прекрасно показывает, как в этом случае патология возникает из противоестественного употребления, извращенного использования способности восприятия: «Сердце, взирающее с похотью, является больным, пораженным стрелой полового желания. Оно искажает дар зрения, которым наделил его Бог, и заставляет служить дурным поступкам»¹⁰⁰⁸. Можно сказать, что тело в своей целостности отвращается от естественной конечной цели под действием блуда. Напомним еще раз, что человеческое тело, как и душа, призвано вместе с ней к соединению с Богом через добродетель, призвано к освящению, обожению, прославлению и явлению уже здесь, на земле, славы Божией и первых плодов Царства Небесного через преображающее присутствие в теле Святого Духа. Апостол Павел говорит так: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?.. Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии* (1Кор. 6:19–20).

Из учения апостола мы видим, что естественное, правильное предназначение тела – быть посвященным Богу, прославлять Его и, подобно душе, с которой оно соединено, быть духоносным. С другой стороны, утверждая, что *тело не для блуда* (1Кор. 6:13), апостол Павел ясно показывает, что человек, предаваясь страсти блуда, использует свое тело противоестественно и неправильно. Обрекая тело служить орудием полового наслаждения, человек отрекается от духовного измерения и трансцендентного предназначения, пренебрегает образом Божиим, по которому сам сотворен, и так «забывает о человеческой природе»¹⁰⁰⁹. Он обмирщает все, что является священным и богоподобным по естеству, «оскверняет храм Божий»¹⁰¹⁰, делает из храма Святого Духа и места молитвы притон разбойников, превращает в блудницу тело¹⁰¹¹, призванное вместе с душой сочетаться со Христом в Церкви и в браке, который является образом этого сочетания¹⁰¹². В блуде человек пренебрегает волей Божией относительно использования своего тела¹⁰¹³: таким образом, *блудник грешит против собственного тела* (1Кор. 6:18), он непокорен Самому Богу (1Фес. 4:8).

Поскольку страсть блуда приводит человека к отречению от собственной природы и отвержению Подателя бытия, смысла и жизни, постольку ее можно рассматривать как источник смерти для всего существа в целом¹⁰¹⁴.

Впрочем, все сказанное выше о теле не должно заставить нас забыть о том, что оно не всегда принимает участие в страсти блуда или что его участие часто лишь второстепенно. Плотское начало человека – прежде всего душевное, а потом уже физическое. «Вожделение, совершающееся через тело, не приходит от тела», – замечает Климент Александрийский¹⁰¹⁵. Чаще всего тело ведется ко греху, начиная с желания, которое рождается в сердце¹⁰¹⁶, а затем развивается вплоть до перехода в физическое действие. Похоть сердца уже содержит в зародыше всю страсть целиком и даже полностью выражает ее¹⁰¹⁷. И если верно, что в некоторых случаях желание порождается в душе телесными побуждениями¹⁰¹⁸, то можно предположить, что душа сохраняет инициативу в той степени, в

которой она располагает властью либо дать им развиваться, либо отказать им в дальнейшем существовании¹⁰¹⁹. В любом случае, следует подчеркнуть, что страсть блуда может развиваться в помыслах¹⁰²⁰, через наслаждение представлениями, а точнее, образами.

Преподобный Максим Исповедник пишет: «Как для тела миром служат вещи, так для ума миром служат помышления. И как тело любодействует с телом женщины, так и ум любодействует с представлениями о женах и своем теле, потому что он зрит мысленно образ своего тела совокупляющимся с образом женщины... Ибо что тело производит в мире вещей делом, то ум производит в мире представлений»¹⁰²¹. Если эти образы не вызваны чувствами или памятью, то они могут быть созданы воображением под давлением желания¹⁰²². В связи с этим даже могут возникнуть настоящие галлюцинации, если желание особенно сильно, а также если человек подвергается прямым образом бесовскому воздействию. Бес блуда, как отмечает Евагрий, «нашептывает душе некие слова и получает от нее ответ, как если бы предмет был видимым и настоящим»¹⁰²³. Так блуд принуждает блудника жить в мире иллюзий и призраков¹⁰²⁴, погружает его в нереальное пространство, отдает его во власть бреда и демонических сил.

Любовь – это открытие себя другому человеку и свободное принесение себя в дар. Два человека соединяются, и каждый отдает себя другому, получая этого другого себе взамен. В этом единении каждый обогащается и раскрывается во всей полноте своего существа, вплоть до Божественной бесконечности, по мере того как любовь подпитывается благодатью, что и подобает, и обретает конечную цель в Царстве Небесном. Блуд – это, напротив, себялюбивое поведение, которое являет эгоистическую любовь к самому себе. Овладевая человеком, блуд замыкает его на самом себе и целиком закрывает от других людей. Он препятствует любой взаимоотдаче, поскольку под его влиянием страстной человек блюдет лишь свои собственные интересы, ничего не отдает другому, желая только получать, что и соответствует его страстному желанию. Свои достижения он

воспринимает скорее как реализацию собственного желания, чем как дар другого человека: блудник отдает другого самому себе, так как тот всего лишь простой посредник между ним и им же самим. Следовательно, блуд заключает человека в его «я», точнее, в мире, огороженном его плотской сексуальностью, инстинктами и призраками, целиком закрывает его от бесконечного мира любви и духа.

3. Поскольку блуд – это наслаждение воображаемым образом другого человека, постольку этот человек не существует как личность или ближний, но как некий призрачный предмет, рожденный проекцией желаний одержимого страстью. Подобное восприятие не может не сказаться в реальной жизни на отношении к конкретным людям, на которых распространяется его страсть. Воображаемое неизбежно будет наслаиваться на действительное, и видение последнего будет изменяться через призму воображения. Однако в реальности восприятие блудником другого человека искажено не только предшествующей игрой воображения. Если страсть развивается в непосредственном отношении к какому-либо конкретному и действительному человеку, то она низводит этого человека. В блуде он не рассматривается как личность, не воспринимается через присущее ему духовное измерение, в его основополагающей реальности созданного по образу Божию. Другой человек оказывается низведенным до уровня того, кто по своему внешнему облику способен ответить вожделенному желанию блудника, превращаясь для него в простое орудие наслаждения, в вещь. В некоторых случаях даже его внутренняя сущность отвергается также, как и все измерения его бытия, стоящие выше плотского уровня, в частности, сознание, высшая эмоциональность и воля. С другой стороны, блудник пренебрегает свободой другого человека в той степени, в какой ищет удовлетворения своего собственного желания. Очень часто такое удовлетворение представляется ему как абсолютная необходимость, не ведающая желаний другого человека, который, следуя подобной логике, больше не рассматривается и не почитается в своей инаковости и неповторимом характере личностной действительности: они

могут открываться лишь в выражении свободы и проявлении высших сфер бытия. Человеческие существа, сведенные блудом к родовому и животному измерению плотской сексуальности, становятся практически взаимозаменяемыми, подобно вещам.

Таким образом, мы видим, что под действием блуда человек видит ближнего таким, каким он не является, и не видит его таким, какой он есть. Другими словами, он приобретает безумное видение тех, кто встречается на пути его страсти. Отныне все отношения с ними оказываются полностью извращенными.

Мы уже достаточно изучили болезненный и болезнетворный характер страсти блуда на разных уровнях, чтобы понять, что святые отцы часто расценивают ее как болезнь и видят в ней разновидность безумия. «Вожделение – это болезнь души (ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς)», – пишет святитель Василий Великий, упоминая, в частности, о том, что оно лежит в основе этой страсти¹⁰²⁵. «Сердце, смотрящее с вождением (concupiscentia), заражено (aegrum) и повреждено (saucium) страстью», – говорит преподобный Иоанн Кассиан¹⁰²⁶, рассматривая эту же страсть в других местах как «гибельную болезнь» (languor)¹⁰²⁷ или просто «болезнь» (morbus)¹⁰²⁸. Он повествует и о том, что ум (mens aegra) делается больным при нападениях вождения¹⁰²⁹. Чтобы обозначить эту страсть, святитель Григорий Нисский пишет о ней как о «болезни наслаждения» (νόσος τῆς ἡδονῆς)¹⁰³⁰. Святитель Иоанн Златоуст, подобно Иоанну Кассиану, рассматривая блуд как «болезнь гибели»¹⁰³¹, разъясняет в другом месте: «Любодеяние есть тяжкая болезнь глаз, не только телесных, но еще более душевных»¹⁰³².

Чаще всего блуд рассматривается как одна из разновидностей безумия. Святитель Василий Великий видит в проявлениях этой страсти «дела исступленной и заблудшей души»¹⁰³³, а преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Подвергающийся этому кажется безумным и исступленным, будучи непрерывно опьянен желанием по отношению к сотворенным»¹⁰³⁴. Он же говорит следующее: «Бес блуда, часто

таким образом помрачая наш рассудок, который должен властвовать над нашими поступками, заставляет нас даже перед людьми делать то, что одни только безрассудные и безумные могли бы сделать»¹⁰³⁵. Святитель Иоанн Златоуст стремится показать, каким образом эта страсть затуманивает рассудок человека, помрачает, возбуждает, опустошает и захватывает его душу: «Подобно тому как облака и туман обволакивают телесное зрение, так и нечистая страсть, когда овладевает душой, лишает ее способности предвидения, не позволяет ей увидеть ничего за пределами желаемого предмета... Однако, терзаемая этими искушениями, душа легко порабощается грехом... теперь у нее перед очами, в уме и мыслях только один предмет... И как слепые, стоящие на свету в полдень, совсем не воспринимают солнечный свет, ибо их глаза закрыты, так и несчастные жертвы этой болезни закрывают уши от многочисленных спасительных поучений, звучащих вокруг них»¹⁰³⁶. В другом месте святитель Иоанн Златоуст называет сладострастие, относящееся к блуду, «матерью безумия»¹⁰³⁷.

Вышеизложенные отрывки показали нам, что святые отцы в своих учениях о блуде выделяют три основных патологических последствия этой страсти:

1. Смятение и возбуждение души, сопровождающие ее развитие от зарождения желания вплоть до его утоления.

2. Волнение, сопровождающее страсть с самого начала в стремлении найти предмет желания и в изобретении способов, позволяющих достигнуть желаемого (вместе с тем это вызывает неуверенность, тревожное ожидание или страх упустить предмет вожделения)¹⁰³⁸. Волнение равным образом следует и за удовлетворением желания¹⁰³⁹. Наслаждение исчезает почти сразу после своего возникновения, оставляя в душе вкус в той степени горький, в какой человек сотворил из наслаждения абсолют и ожидал от него полного удовлетворения. С этого момента блудник начинает испытывать чувство неудовлетворенности, сопровождаемое тревогой и даже тоской. Под воздействием страсти он полагает, что только в возобновлении наслаждения сможет излечиться от страдания.

Таким образом, снова возрождается едва утоленное желание, а вместе с ним и волнения. Волнение тем более увеличивается, чем более осуществление страсти поддерживает и усиливает власть желания, которое ее выражает, и одновременно увеличивает ценность наслаждения. С одной стороны, это делает более болезненными трудности, непременно встречающиеся при каждом новом удовлетворении желания столько раз, сколько требует страсть. С другой стороны, более болезненно и разочарование как результат несоответствия того, что блудник ожидает от наслаждения, тому, что оно приносит в действительности¹⁰⁴⁰.

3. Помрачение духа, мыслительной способности, сознания¹⁰⁴¹ и потеря здравого смысла¹⁰⁴².

Кроме этих трех основных последствий, страсть блуда приводит к оцепенению духа¹⁰⁴³ и отяжелению души¹⁰⁴⁴. Она распространяет настоящую тиранию на того, кем обладает¹⁰⁴⁵, гораздо большую, нежели другие страсти, по причине своей исключительной власти. «Среди многочисленных страстей, осаждающих сердце человека, нет ни одной, которая имела бы против нас силу, подобную неистовству сладострастия», – пишет святитель Григорий Нисский¹⁰⁴⁶. По этой причине «нелегко бороться с этим врагом и отвергать его»¹⁰⁴⁷, а также по причине необычайно скорого воздействия демона-вдохновителя¹⁰⁴⁸.

Блуд, как и другие страсти, разрушает добродетель¹⁰⁴⁹. Он порождает в душе всевозможные виды порочного поведения, в особенности отсутствие страха Божия¹⁰⁵⁰, отвращение к молитве¹⁰⁵¹, себялюбие¹⁰⁵², бесчувствие¹⁰⁵³, привязанность к миру¹⁰⁵⁴, отчаяние¹⁰⁵⁵.

В заключение отметим, что зарождению, существованию и развитию страсти блуда способствуют главным образом три типа страстного поведения: гордыня¹⁰⁵⁶ и тщеславие¹⁰⁵⁷, осуждение ближнего¹⁰⁵⁸; изобилие пищи¹⁰⁵⁹ и сна¹⁰⁶⁰.

Глава 5. Сребролюбие и любостяжание

Сребролюбие (φιλαργυρία) обозначает, в общем, привязанность к деньгам и различным формам материальных благ. Эта привязанность проявляется в наслаждении от обладания этими благами, в попечении об их сохранении, в тяжелом расставании с ними, в огорчении, которое испытывают, даря их¹⁰⁶¹.

Любостяжание (πλεονεξία) заключается по существу в стремлении приобретать новые блага, в желании обладать ими в большей степени. Тогда как слово φιλαργυρία обычно переводится как «скупость» (это понятие должно быть тем не менее осознано в более широком смысле, чем тот, который вкладывается в него при распространенном употреблении в современном языке), слово πλεονεξία передают главным образом как «жадность», «зависть», «вожделение», «алчность».

Хотя сребролюбие и любостяжание являются различными страстными состояниями, исследовать их можно вместе, потому что, с одной стороны, они происходят от одной и той же страстной привязанности к материальным благам, а с другой – обе страсти часто действительно неразлучны и обычно одна заключает в себе другую¹⁰⁶².

Заметим, как и в предыдущих главах, что причина этих страстей – не в деньгах или материальных благах как таковых, но в извращенном отношении к ним человека. Конечная цель денег или материального богатства состоит в том, чтобы человек пользовался ими для удовлетворения насущных потребностей. Сребролюбец и любостяжатель пренебрегают этой целью и усваивают извращенное к ним отношение, усматривая их ценность в них самих, а не в их утилитарном назначении и наслаждаясь не пользованием, а обладанием¹⁰⁶³. Преподобный Максим Исповедник, размышляя об этом, подчеркивает равным образом, что «ничто из созданного Богом не есть зло»¹⁰⁶⁴, что страсть происходит от злоупотребления, производимого силами нашей души¹⁰⁶⁵, в данном случае – вождевательной силой¹⁰⁶⁶. Так, злом является «не богатство,

но сребролюбие... Ничто из существующего не является злым, но [таковым является] лишь дурное употребление (παράχρησις), которое случается от нерадения нашего ума о собственном развитии согласно природе», – говорит преподобный Максим Исповедник¹⁰⁶⁷.

Именно в употреблении во зло вождевательной способности души, а также в привлечении к этому всех остальных способностей и заключается в основном, патологический характер сребролюбия и любостяжания.

Однако это злоупотребление не ограничивается только материальными благами. Оно определяется на более глубоком уровне относительно Бога, а также включает в себя отношение человека к самому себе и к ближним.

В первоизданном состоянии человек все свое желание полностью устремлял к Богу, стремился сохранить полученные от Него духовные богатства и приобрести новые, сообразовываясь при этом с естественной конечной целью своей вождевательной способности. Под влиянием же этих страстей он отвращает желание от естественной конечной цели, направляя только к материальным благам, и использует его против естества, чтобы приобрести и сохранить богатство.

Любовь к Богу и привязанность к духовным благам, с одной стороны, и любовь к деньгам и привязанность к материальным благам, с другой, основываются на одной и той же вождевательной способности человека. По этой причине они несовместимы и исключают друг друга, как учит об этом Сам Христос: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне* (Мф. 6, 24; Лк. 16:13). Чем больше человек привязывается к деньгам и становится жаден до материальных богатств, «этой любви, победной над любой другой любовью, изгоняющей из души любое другое желание», по словам святителя Иоанна Златоуста¹⁰⁶⁸, тем больше он удаляется от Бога. Преподобный Никита Стифат пишет, что сребролюбие «побуждает людей предпочесть любовь к деньгам любви ко Христу, оно полагает Творца материи ниже самой

материи, оно убеждает поклоняться ей, а не Богу»¹⁰⁶⁹. «Если ты хочешь быть другом Христовым, ты будешь презирать золото и стремление к нему. Ибо оно обращает к себе помыслы того, кто его любит, и уводит его от нежной любви Иисуса»¹⁰⁷⁰.

Именно так в жизни сребролюбца и любостяжателя место, предназначенное Богу, занимают деньги и различные виды богатства, превращаясь для него в идолов. *Любостяжание... есть идолослужение* (Кол. 3:5), *любостяжатель... есть идолослужитель* (Еф. 5:5), – утверждает святой апостол Павел, а вслед за ним и святые отцы¹⁰⁷¹. Человек, ставший жертвой этих страстей, несомненно, не замечает, что ведет себя как идолослужитель. И если с внешней и формальной точки зрения он не поклоняется богатствам, как идолопоклонники поклоняются своим идолам в рамках определенного культа, то по существу он ведет себя точно так же¹⁰⁷²: он на самом деле придает им такое же важное значение, видит тот же священный смысл, оказывает им то же внимание, почтение и поклонение. Не принося им материальных жертв, он посвящает им гораздо больше, тратя на них всю свою энергию, силы и время, принося в жертву богатствам свою душу¹⁰⁷³.

Сребролюбие и любостяжание, даже если не настолько развиты, чтобы полностью исключить Бога, обнаруживают отсутствие веры и надежды на Господа. С одной стороны, человек своим поведением показывает, что он «более надеется на свое серебро, нежели на Бога»¹⁰⁷⁴, и печется о приобретении благ, полагаясь только на самого себя, тогда как Бог дает все необходимое тем, кто просит Его с верой¹⁰⁷⁵. С другой стороны, человек тем самым пытается предвидеть и обеспечить, а следовательно, в некотором роде подчинить себе будущее, которое в действительности ему не принадлежит, и строит тщетные планы вместо того, чтобы во всем положиться на волю Божию¹⁰⁷⁶. С этого момента он перестает видеть в Боге единственного помощника и, как следствие, перестает призывать помощь Божию, предаваясь обманчивому ощущению независимости и полного владения своим бытием. Так человек отсекает себя от Бога.

Патологический характер сребролюбия и любостяжания проявляется равным образом в отношениях человека с самим собой. Подчиненный этим страстям, он лишен элементарного милосердия по отношению к себе. Действительно, он предпочел деньги и материальные богатства своей душе¹⁰⁷⁷. В стремлении сохранить принадлежащие ему блага и приобрести новые он совсем не заботится о душе и не печется о своем спасении. Он пренебрегает, по словам преподобного Иоанна Кассиана, «образом и подобием Божиим, которые должно сохранять в себе непорочными, воздавая поклонение Богу¹⁰⁷⁸: невозможно любить вместе и серебро и душу»¹⁰⁷⁹. Будучи поглощен увеличением и сохранением материального богатства, человек не может развивать свой духовный потенциал, не дает своему естеству расцвести и так держит себя заключенным в границах падшего мира. В то время как он думает, что действительно обогащается, обретает свободу и обеспечивает жизнь, собирая богатства на земле, на самом деле он пригвождает и предаёт миру сему и плоти все свое существо и бытие, ибо там, *где сокровище человека, там и сердце его* (Мф. 6:21). Так он поворачивается спиной к единственному подлинному богатству¹⁰⁸⁰, которое исходит от Бога, лишает себя сокровищ и жизни в Царстве Небесном¹⁰⁸¹, обрекая себя на духовную нищету и теряя жизнь, вместо того чтобы сберечь ее¹⁰⁸². В то время как человек думает обрести счастье в удовольствии, которое он испытывает приобретая и обладая, он обрекает себя на неудовлетворенность и в итоге на несчастье. Ибо это наслаждение непостоянно, несовершенно, мимолетно и рано или поздно подходит к концу¹⁰⁸³ и, самое главное, лишает человека вечного блаженства, занимая место духовных наслаждений, несравнимо более высоких и единственных, которые способны в полной мере удовлетворить его. Таким образом, совершенно очевидно, что через сребролюбие и любостяжание человек разными путями становится, по словам святителя Иоанна Златоуста, «врагом самому себе»¹⁰⁸⁴.

Однако из-за сребролюбия и любостяжания оказываются серьезно нарушенными также и взаимоотношения человека с ближними.

По мнению святых отцов, приобретение богатства всегда происходит в ущерб другим¹⁰⁸⁵. Обладающий богатством «присваивает себе блага, которые ничуть ему не принадлежат»¹⁰⁸⁶, и лишает ближнего столько денег или вещей, сколькими владеет больше, чем этот ближний¹⁰⁸⁷. Святитель Иоанн Златоуст утверждает, что «богачи и корыстолюбцы суть разбойники определенного рода»¹⁰⁸⁸, а святитель Василий Великий без обиняков рассматривает их как хищников и захватчиков¹⁰⁸⁹. В самом деле, все люди равны: у всех одна природа, все созданы по образу Божию, все спасены Христом¹⁰⁹⁰. Творец дал блага этого мира всем людям в равной степени, без какого-либо исключения, чтобы они наслаждались этим в равной мере¹⁰⁹¹. Тот факт, что некоторые приобретают и владеют благами больше остальных, противоречит данному Богом равенству в их распределении и устанавливает противоестественное и аномальное положение. Так не было изначально¹⁰⁹², это произошло как следствие грехопадения прародителей¹⁰⁹³. Такое положение сохранилось и получило развитие по вине страстей, в частности сребролюбия и любостяжания¹⁰⁹⁴. Поистине, использование вещей и наслаждение ими принадлежит всем, а «владение ими – никому»¹⁰⁹⁵. «Богатство можем использовать как управляющие, а не как имеющие право им наслаждаться», – говорит святитель Василий Великий¹⁰⁹⁶.

Богатству предназначено быть разделенным, подчеркивают святые отцы¹⁰⁹⁷. Сребролюбец и любостяжатель пренебрегают этой целью: один – ради эгоистичного сохранения денег, другой – изыскивая и собирая блага исключительно ради личного наслаждения. Оба, поступая так, «нарушают естественную границу»¹⁰⁹⁸, ибо думают прежде всего о себе, а не о ближнем¹⁰⁹⁹ и противоречат основной заповеди о любви: *Возлюби ближнего твоего, как самого себя (Мф. 22:39)*¹¹⁰⁰. «Невозможно, чтобы в ком-либо любовь к ближнему сосуществовала с богатством», – говорит Евагрий¹¹⁰¹. Сребролюбец и любостяжатель, постоянно стремясь к эгоистическому наслаждению, не считаются с ближним, перестают воспринимать его как брата и как равного. По

мнению святителя Амвросия Медиоланского, они отвергают того, кто разделяет с ними естество¹¹⁰². Они исключают своего ближнего, лишают его достоинства, дарованного Богом, и отказывают ему в звании товарища, отмечает святитель Иоанн Златоуст¹¹⁰³.

Сребролюбие и любостяжание разрушают также любовь к ближнему и искажают отношения с другими людьми, приводя к тому, что под влиянием этих страстей человек начинает видеть в ближнем лишь препятствие к сохранению накопленных богатств или средство к приобретению новых. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что «любостяжание приносит нам всеобщую ненависть» и «делает так, что все нас ненавидят: и жертвы несправедливости, и те, кого наши беззакония не поправили»¹¹⁰⁴. Сребролюбец вызывает ненависть, но и он сам, под влиянием страсти, полон ненависти по отношению к другим. Когда сребролюбие и любостяжание не производят бесчувственности к ближнему¹¹⁰⁵, тогда рождают неприязнь к другим людям¹¹⁰⁶ и даже делают того, кем владеют, безжалостным¹¹⁰⁷ и жестоким¹¹⁰⁸. Они постоянно являются причинами споров и ссор¹¹⁰⁹. «В богатстве есть лишь скорби, раздоры, споры, ловушки, ненависть, страх», – замечает Златоуст¹¹¹⁰. Именно сребролюбие, как пишет преподобный Иоанн Лествичник, «производит ненависть, зависть, разлучение, вражду, смущение, злопамятство, несправедливость, бесчеловечность и убийства»¹¹¹¹. Эта страсть является даже источником войн¹¹¹².

Что же касается любостяжания, святитель Григорий Нисский подчеркивает, что оно вызывает «либо гнев против равных, либо пренебрежение к подчиненным, либо зависть по отношению к превосходящим нас. Так, зависть сопровождается лицемерием, лицемерие – досадой, досада – ненавистью к людям»¹¹¹³. Сребролюбие и любостяжание могут довести (большого этими страстями. – Ред.) до совершенной бесчеловечности¹¹¹⁴ и уподобить дикому и свирепому животному¹¹¹⁵. Люди, глубоко пораженные этими недугами, «как будто меняют природу, теряют все черты своего естества, превращаясь в чудовищ», – пишет святитель Григорий Нисский¹¹¹⁶.

По этим причинам святые отцы утверждают, что сребролюбие и любостяжание являются поистине болезнями души¹¹¹⁷. Они настаивают на том, что каждая из этих страстей, тяжелая сама по себе изначально, становится особенно угрожающей, потому что будет практически неизлечима, если позволить ей развиваться и укорениться в душе: «Если мы не остановим эту страсть вначале, однажды вошедшую, то она нам принесет неисцелимую болезнь», – предупреждает святитель Иоанн Златоуст¹¹¹⁸. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает в том же смысле: «Если по небрежению дать этой страсти однажды войти в сердце, она станет гораздо опаснее других болезней и ее трудно будет излечить»¹¹¹⁹. Преподобный Нил Сорский также учит: «Если эта болезнь пустит корни в нас, то будет злее всех недугов»¹¹²⁰. В то же время святые отцы, не колеблясь, усматривают в обеих страстях формы безумия¹¹²¹.

Одна из основных особенностей сребролюбия и любостяжания – ненасытность, что позволяет понять важную составляющую процесса их возникновения. Святые отцы часто указывают, что эти страсти имеют склонность развиваться все более и более и никогда не преследуют определенной цели, не насыщаются теми предметами, к которым привязаны. Желание, лежащее в их основе, не только бесконечно осуществляется, но все больше возрастает по мере проявления и реализации¹¹²². Для святителя Иоанна Златоуста сребролюбие и любостяжание – это «булимия души»: «Нет более жестокой болезни, чем неутолимый голод, называемый у врачей булимией: человек много ест, но ничто не успокаивает его. Перенесите такую болезнь из тела в душу: что страшнее? Булимия души есть скупость: чем более насыщается, тем более желает. Она всегда распространяет свои желания за пределы того, чем обладает»¹¹²³. Эта ненасытность мучает как богатых, так и бедных¹¹²⁴. Под влиянием этой страсти бедные завидуют богатым, а богатые тем, кто богаче их самих, ибо «всякий, владеющий сверх меры, считает себя еще слишком бедным», – отмечает святитель Амвросий Медиоланский¹¹²⁵.

В этой ненасытности проявляется тиранический характер сребролюбия и любостяжания, которые делают человека рабом

его имущества¹¹²⁶, привязывают к богатствам, принадлежащим ему или вожделенным для него, втягивают в бесконечную погоню за новыми приобретениями, подчиняют все его способности своим целям и вещам¹¹²⁷ и предают его бесам более, чем все другие страсти¹¹²⁸. Сребролюбие и любостяжание лишают человека свободы, буквально сводят его с ума.

Постоянное, неутолимое желание иметь больше, а также сохранить имеющееся вызывает в душе – по причинам, перечисленным выше, – непрерывный вихрь, нескончаемые волнения и перемены. У тех, кого коснулись сребролюбие и любостяжание, «никогда не бывает спокойствия, уверенности в душе... ни ночь, ни день не приносят им успокоения, но они терзают себя со всех сторон», – говорит святитель Иоанн Златоуст¹¹²⁹.

Сребролюбие и любостяжание порождают в душе прежде всего чувство страха, тревоги и даже тоски. Святитель Григорий Великий так описывает внутреннее состояние скупого и алчного: «Когда он объял грудю вещей своей скупостью, его угнетает полнота. При том что единственная его тревога – сохранить то, что приобрел, пресыщение ввергает его в тоску. Первая скорбь, которую он чувствует, – беспокойство, вызванное вопросами, которые ставит перед ним его неумное желание: как достичь того, что он вожделеет? После того как желания хоть однажды удовлетворятся, возникает другая скорбь: тревога о том, чтобы сохранить собранное с таким трудом¹¹³⁰. Он поистине удручен всеми видами скорби, которые являются в данном случае карой за вожделение и заботу о сохранении имущества»¹¹³¹. Святитель Иоанн Златоуст дает схожее описание людей; подверженных этим страстям: «Они всегда в возбуждении, и душа их вовсе не имеет покоя. Потребность приобретать то, чего у них еще нет, понуждает их считать за ничто то, что они уже имеют. С одной стороны, они дрожат из-за боязни потерять уже нажитое имущество, а с другой – трудятся над приобретением нового, то есть над новой причиной для страха»¹¹³². Тревогу сребролюбца можно объяснить его постоянным стремлением купить или продать по выгодной цене,

терзанием по поводу невыгодной сделки, опасением, что его имущество не будет оценено по достоинству... Она может быть явным следствием произвольной потери благ, к которым человек был привязан.

К тревоге присоединяется еще одно важное патологическое следствие: печаль, депрессивное состояние души. Чаще всего это происходит из-за невозможности удовлетворить желание иметь больше, из-за соотносительного с этим чувства недостаточного обладания имуществом или из-за опасения потерять все, что есть в настоящем, как будто это уже совершилось. Поскольку стремление к приобретению, как мы отметили выше, никогда не получает окончательного удовлетворения, постольку печаль, связанная с этой неудовлетворенностью, достаточно продолжительна. То же происходит со скупым, когда он боится ограбления: страх потерять все, чем он владеет, становится постоянным. «Волны не оставят моря, а сребролюбца не оставит печаль», – пишет преподобный Иоанн Лествичник¹¹³³.

В целом богатый человек далек от того, чтобы получать удовольствие от своего имущества, как можно было бы думать. «Где наслаждение и спокойствие духа в богатствах?» – спрашивает святитель Иоанн Златоуст. И отвечает: «Говорю вам, что я вижу лишь поводы для горя, несчастий... и непрерывную печаль»¹¹³⁴. По его словам, скупой «ежедневно с плачем жалуется на свои заботы и жизнь свою считает не в жизнь»¹¹³⁵. Он «не способен наслаждаться тем, что любит». «Скупые не только потому лишены удовольствия, что не смеют пользоваться своим имуществом, как хотели бы, но и потому, что никогда не удовлетворяются, а томятся непрестанной жаждой. Что может быть мучительнее этого?»¹¹³⁶ «Привязанность, которую испытывают [сребролюбцы] к своему богатству, свидетельствует не об удовлетворении, которое они в нем находят, но о болезни и расстройстве ума», – утверждает святой¹¹³⁷. Тревога и печаль скупого могут очевидным образом перейти и в соматическую¹¹³⁸, и в психическую патологию¹¹³⁹.

Сребролюбие и любостяжание порождают и выявляют также другие расстройства, некоторые из них влияют, в

частности, на видение человеком самой действительности и на его отношения с ней.

Сребролюбие, как и все другие страсти, затемняет душу и делает неясным мышление¹¹⁴⁰. «Скупой живет во тьме и распространяет великий мрак на мир, [который видит]... в нем угасло зрение души»¹¹⁴¹, – свидетельствует святитель Иоанн Златоуст. И еще: «Скупость – это страшное бедствие, оно закрывает глаза и затыкает уши того, кем владеет»¹¹⁴². Вследствие этого скупой имеет совершенно искаженное представление о действительности: «Сребролюбие подобно ночи, которая погружает во мрак все вещи или, скорее, понуждает видеть их в ином, а не в истинном свете»¹¹⁴³, – замечает святитель Иоанн Златоуст, утверждая в другом месте, что сребролюбие порождает «бред»¹¹⁴⁴.

Это бредовое видение действительности проявляется прежде всего в отношении к ближнему. Ближний перестает восприниматься в его подлинной действительности, то есть как личность, сотворенная по образу Божию, и рассматривается только через призму выгоды, сводится к орудию обогащения, к денежной ценности и, в любом случае, к вещи. Скупость не позволяет тому, кем обладает, ни уделять внимание кому бы то ни было, ни размышлять о ком-то, по замечанию святителя Иоанна Златоуста¹¹⁴⁵. «Для скупого люди не являются людьми», – утверждает тот же святой¹¹⁴⁶.

Бредовый характер восприятия действительности, который мы видим у сребролюбца, проявляется также в отношении к самим предметам богатства. Тот, кто привязывается к различным материальным благам, составляющим богатство, придает им такое значение и видит в них такую ценность, каких они не имеют в действительности, и уделяет им столько внимания, сколько они не заслуживают на самом деле. Например, святые отцы часто напоминают, что золото и драгоценные камни – это по сути только камни и земля¹¹⁴⁷, поэтому лишь в состоянии помрачения и заблуждения люди могут придавать им иное значение и по-другому относиться к ним. Это касается и других видов богатства. Преподобный Симеон Новый Богослов показывает нам, что «тот, кто или

сохранил с самого начала, или возродил и восстановил образ и подобие [Божие], получил также способность видеть согласно естеству. Он видит все вещи такими, какие они есть по естеству... Он смотрит на золото и, совершенно не привязываясь к его блеску, помышляет о том, что эта материя происходит из земли, что она всего лишь камень и прах и никогда не станет чем-либо другим. Он смотрит на серебро, жемчуг, драгоценные камни и, совершенно не поддаваясь переливам цвета, видит во всем этом лишь обычные камни и воспринимает как грязь. Он смотрит на богатые одежды и, совершенно не услаждаясь узорами, считает их за нечистоты червей и жалеет тех, кто получает от них удовольствие и всей душой стремится к ним как к драгоценным вещам»¹¹⁴⁸.

Безумие человека, привязанного к богатству, проявляется также в том, что он придает ему абсолютную ценность, считает его длительным, точнее говоря, вечным, в то время как оно подлежит разрушению и тлению¹¹⁴⁹. Сребролюбец и любостяжатель, обманутый и помраченный чувственными наслаждениями, которые проистекают из его страстей, живет отныне в неведении истинных благ, подлинных богатств, абсолютных и вечных. «Несмотря на всю его [богатства] ненадежность, мы цепляемся за процветание на земле с таким иступлением и позволяем себе злоупотреблять этими обманчивыми радостями до такой степени, что не можем представить себе ничего лучше и выше, чем временные блага», – замечает святитель Григорий Назианзин¹¹⁵⁰. Далее он продолжает: «Здесьние блага мимолетны и временны и переходят из рук в руки, подобно камешкам в игре, и нет ничего, чем мы владели бы по-настоящему»¹¹⁵¹. Призывая человека к здоровому видению, он восклицает: «Кто будет убегать от ничтожных благ?! Кто будет смотреть на блага настоящие как на прошедшие, потерявшие силу?! Кто отличит истинно сущее от кажущегося?! Кто сумеет отличить список от истины?!»¹¹⁵² Таким образом, скупой предстает человеком, меняющим вечное на настоящее, бессмертное на тленное, невидимое на видимое¹¹⁵³, истинные блага Царства Божия, небесные сокровища¹¹⁵⁴ на призрачные блага, ложные богатства мира сего.

«Они достойны жалости, – говорит о сребролюбцах святитель Иоанн Златоуст, – ибо обменяли Небо на толику земли и грязи. Они уподобляются царю, обменявшему свое царство на кучу навоза и гордящемуся этим обменом, как будто этот навоз ценнее царской короны»¹¹⁵⁵. В другом месте он замечает о тех, кто подвержен этой страсти: «Пребывающие во мраке безрассудства не знают подлинных свойств вещей, они скатываются в грязь, и навоз перестает казаться им навозом. Охваченные скупостью, они не чувствуют его зловония»¹¹⁵⁶. Святой также отмечает, что скупой – жертва иллюзии, подобно находящемуся во мраке, который часто принимает веревку за змею или друзей за врагов. Ясно, что такой человек находится в настоящем бреде, порожденном сребролюбием.

Бред проявляется также в боязни потерять все, чем владеет скупой, и в печали, которая сопровождает это чувство. Объективно это ничем не обосновано, но возникает из ложных убеждений, источник которых находится только в расстроенной душе охваченного страстью, как нам показывает святитель Иоанн Златоуст: «Доброе число людей не имеет истинного понятия о здешних вещах, потому и впадает в уныние. Так помешавшиеся в уме страшатся того, что не страшно, часто боятся предметов несуществующих, убегают от теней. Им подобны и те, которые страшатся потери денег. Такой страх происходит не от свойства самих вещей, а от нашей воли. Если бы в этом была подлинная причина для скорби, то надлежало бы скорбеть всем, лишаящимся имущества. Но из того, что злосудие не производит скорби в нас, следует, что ее основа – вовсе не в природе вещей, но в грубости мыслей»¹¹⁵⁷.

Бред равно обнаруживается в еще одной патологической черте сребролюбия: в том, что в уме сребролюбца создается навязчивое¹¹⁵⁸, почти галлюцинаторное отношение к деньгам и материальному богатству. Постоянно преследуемый мыслями о благах, которыми владеет или стремится овладеть, он все видит сквозь них и искажает таким образом воспринимаемую им действительность. Святитель Василий, обращаясь к скупому, говорит следующее: «Везде ты видишь только свое золото, везде воображаешь его. Золото тревожит твои сновидения

ночью и преследует тебя днем. Безумные видят не настоящий мир, а лишь галлюцинации спутанного сознания. Так и твоя душа: в тисках навязчивой мысли все видит в золоте и серебре»¹¹⁵⁹. Святитель Иоанн Златоуст отмечает в аналогичном смысле, что человек, подверженный сребролюбию и любостяжанию, под влиянием ненасытного желания доходит даже до вожделения несуществующих вещей и тогда переносится в мир призраков и ложных видений¹¹⁶⁰.

Патологический характер сребролюбия и любостяжания открывается и в многочисленных страстях/болезнях, которые от них происходят. Вслед за апостолом Павлом¹¹⁶¹ святые отцы утверждают, что сребролюбие – корень и мать всех зол¹¹⁶². Так, преподобный Никита Стифат вопрошает: «Если болезнь сия является таким злом, что носит имя второго идолопоклонства, то каким только пороком не будет преисполнена душа, которая заражается от себя самой?»¹¹⁶³

Как мы уже показали, сребролюбие и любостяжание разрушают любовь к ближнему, порождая тем самым все противоположные ему страсти: бесчувствие, неприязнь, ненависть, вражду, злобу, дух противоречия и ссоры, преступления и т. д. Мы также увидели, что они рождают страх и печаль. Следует отметить, что они могут производить в душе равным образом гнев¹¹⁶⁴ и различные виды насилия¹¹⁶⁵, а также леность¹¹⁶⁶, гордость¹¹⁶⁷, тщеславие¹¹⁶⁸ и такие сопутствующие последним двум страсти, как самоуверенность¹¹⁶⁹, дух превосходства¹¹⁷⁰, презрение к ближнему¹¹⁷¹, непочтительность¹¹⁷², дерзость и высокомерие¹¹⁷³.

В заключение скажем о том, что благоприятствует развитию сребролюбия и любостяжания. Преподобный Максим Исповедник учит: «Сребролюбие имеет три причины: сластолюбие, тщеславие и неверие. Сильнее же двух первых неверие»¹¹⁷⁴. Святитель Иоанн Златоуст, в свою очередь, приводит такие доводы: «Желание взять верх над другими в обладании материальными благами происходит не от чего иного, как от охлаждения любви к ближнему. Алчность не имеет иной причины, кроме гордыни, человеконенавистничества и презрения»¹¹⁷⁵.

Глава 6. Печаль

Пребывая в раю, человек не знал печали (λύπη)¹¹⁷⁶. Она появилась лишь после грехопадения прародителей¹¹⁷⁷. Эта страсть связана с падшим состоянием человека и поэтому представляет собой поведение; не свойственное первоначальной и основной его природе¹¹⁷⁸. Тем не менее, хотя печаль и является следствием грехопадения Адама; она *ipso facto*¹¹⁷⁹ не относится к разряду порочных страстей и тем более не предстает чуждой естеству человека.

В действительности следует различать два вида печали¹¹⁸⁰. Первый имеет отношение к тому, что святые отцы называют «страстями естественными и безупречными»¹¹⁸¹, которые вошли в природу человека вследствие первородного греха. Эти страсти, хотя и свидетельствуют о падении человека в сравнении с первоначальным состоянием совершенства, не являются порочными¹¹⁸². Печаль, как часть естественных страстей, не только «безупречна», но еще может и должна служить основой такой добродетели, как *печаль ради Бога* (2Кор. 7:10)¹¹⁸³, которая позволяет человеку сокрушаться о состоянии падения, оплакивать свои грехи, печалиться об утрате первоначального совершенства, страдать из-за удаления от Бога¹¹⁸⁴. Она же вызывает состояние покаяния, духовной скорби (πένθος), сокрушения (κατάνυξις) и находит выражение в даре слез. Эта добродетель необходима падшему человеку для обретения пути в Царство Небесное и восстановления во Христе райского состояния. Преподобный Максим Исповедник пишет следующее: «Впрочем, у людей усердных [в добродетели] даже страсти становятся прекрасными, когда... их направляют на стяжание небесных [благ]. Так происходит, когда мы претворяем печаль в покаяние, которое исправляет существующее в нас зло»¹¹⁸⁵.

Другой вид печали противоположен первому, он-то и является предметом нашего исследования. Это страсть, болезнь души, вызванная злоупотреблением печалью, о которой мы говорили выше. Вместо того чтобы употреблять печаль для

оплакивания своих грехов, удаления от Бога и потери духовных благ¹¹⁸⁶, человек использует ее противоположным образом: оплакивает потерю благ чувственных, сокрушается о том, что не удовлетворил желания и не смог достичь ожидаемого наслаждения или же претерпел неприятное обращение от себе подобных. Так он употребляет печаль против естества, извращенным образом¹¹⁸⁷. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Вовсе не несчастье, но один только грех производит печаль. Но человек извращает этот порядок и перемешивает времена: он умножает свои грехи и не испытывает от этого никакой скорби, а если терпит какую угодно неприятность, падает духом»¹¹⁸⁸. Так печаль становится «страстью не менее тяжелой и пагубной, чем гнев и сластолюбие, и приводит к тем же последствиям, если только мы не употребляем ее согласно правилам рассудительности и благоразумия»¹¹⁸⁹.

В этой страсти человек демонстрирует вдвойне патологическое поведение, поскольку, с одной стороны, не скорбит должным образом о том, о чем нужно постоянно сокрушаться, – о состоянии падения, греха, болезни; с другой стороны, он печалится о вещах, состояниях, событиях и т. п., которые на самом деле того не стоят¹¹⁹⁰. Способность сокрушаться, имеющаяся у человека, не только не служит для удаления от греха, как того хотел Бог, влагая в него этот дар, но, наоборот, используется неуместно, безумным и бессмысленным образом по отношению к естественной конечной цели, в чем проявляется привязанность к миру, и парадоксальным образом служит греху.

Печаль (λύπη) проявляет себя (исключая значение этого слова самого по себе) как состояние души, охваченной унынием¹¹⁹¹, астенией¹¹⁹², психической болью и тяжестью, изнеможением¹¹⁹³, скорбью¹¹⁹⁴, угнетенностью¹¹⁹⁵, депрессией¹¹⁹⁶, часто сопровождается беспокойством или даже страхом¹¹⁹⁷. Это состояние может иметь разные причины, однако оно всегда создается неправильной реакцией раздражительной и/или вожделевательной силы души и по существу связано с вожделением и/или гневом. «Печаль, –

объясняет авва Евагрий, – иногда возникает из-за неудовлетворенности желаний (στέρησις τῶν ἐπιθυμιῶν), а иногда следует за гневом»¹¹⁹⁸. Но равным образом она может возникнуть в душе через прямое воздействие бесов или появиться без видимого повода. Мы подробно рассмотрим различные причины происхождения этого недуга.

1. Самая распространенная причина печали – это неудовлетворенность в одном или более желаниях. «Печаль происходит от неудовлетворения плотского желания», – отмечает Евагрий¹¹⁹⁹. Преподобный Иоанн Кассиан также полагает, что иногда печаль «происходит от разочарования в имевшейся надежде»¹²⁰⁰, оттого, что один из главных объектов надежды «следует противоположному желанию»¹²⁰¹. Поскольку «желание связано с любой страстью»¹²⁰², каждая страсть способна постоянно порождать печаль, ибо «тот, кто любит мир, будет еще много раз опечален», по словам Евагрия¹²⁰³. Поскольку удовольствие связано с желанием, можно еще сказать вместе с тем же автором, что «печаль есть лишение наслаждения (στέρησις ἡδονῆς), настоящего или ожидаемого»¹²⁰⁴. Преподобный Максим Исповедник¹²⁰⁵ и авва Фалассий¹²⁰⁶ дают печали такое же определение. Как мы видим, преподобный Максим подчеркивает, что за чувственным наслаждением всегда следует скорбь (чаще душевная, чем физическая), приобретая форму печали. Вот почему тот же святой говорит, что печаль есть «конец чувственного наслаждения»¹²⁰⁷.

Поскольку эта страсть есть результат неудовлетворенности плотского желания (в широком смысле слова) и связанного с ним наслаждения; постольку печаль показывает привязанность того, кем она владеет, к чувственным благам и мирским ценностям. Вот почему Евагрий подчеркивает, что она связана со всеми страстями в той степени, в которой они предполагают вожделение¹²⁰⁸, говоря: «Мы не сможем отбросить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному»¹²⁰⁹. Авва Дорофей говорит в том же смысле: «Тот, кто не презирает всякую материальную вещь... не может... освободиться от печали»¹²¹⁰. А преподобный Иоанн Лествичник замечает: «Если

кто возненавидел мир, тот избежал печали. Но тот, кто имеет пристрастие к чему-либо видимому, еще не избавился от нее. Ибо как не опечалиться, лишившись любимой вещи?»¹²¹¹ И продолжает: «Если кто думает, что не имеет пристрастия к какой-нибудь вещи, а лишившись ее, печалится сердцем, то вполне прельщает самого себя»¹²¹².

Вот почему часто встречается печаль, возникшая из-за утраты какого-либо чувственного блага¹²¹³ или из-за переживаний от понесенного ущерба¹²¹⁴. Страстная привязанность человека к земной жизни и к тому, что она несет с собой для удовлетворения страстей, равным образом может породить печаль в переживаниях или в мыслях обо всем том, что может угрожать ей: о болезни¹²¹⁵, обо всех постигающих человека бедствиях¹²¹⁶, о смерти¹²¹⁷.

Печаль также может быть вызвана завистью к материальным или духовным благам, которыми владеет другой¹²¹⁸.

Печаль может иметь причиной разочарование в стремлении к почестям, и, следовательно, такая печаль необходимо связана с тщеславием¹²¹⁹.

Заметим еще, что печаль может быть спровоцирована неудовлетворенностью не конкретного желания, направленного на совершенно определенный предмет, но с неудовлетворенностью в целом, с чувством глобальной неудовлетворенности, направленным на все существование и показывающим, что основные глубинные желания человека (в которых он не всегда отдает себе отчет) не исполнены.

2. Вторая причина печали – гнев. «Печаль рождается от помыслов гнева»; – учит Евагрий. И объясняет далее: «На самом деле гнев есть желание отмщения, а неудовлетворенное отмщение производит печаль»¹²²⁰. Преподобный Максим Исповедник высказывается в том же смысле: «Печаль и злопамятство ходят парой. Итак, если ум переживает печаль, представляя себе лицо брата, то это доказательство памятозlobия по отношению к нему»¹²²¹. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает, не конкретизируя: «Печаль иногда

происходит от того, что мы впали в гнев»¹²²², и еще отмечает, что печаль «следует за гневом, который угасает»¹²²³.

Печаль может быть связана с другими чувствами – такими, как злопамятность: она проистекает, в частности, из ощущения, что гнев был слишком велик или несоразмерен тому, что его вызвало, или же, наоборот, слишком мягок в своем проявлении (по сравнению с испытываемыми чувствами), или что гнев не вызвал у тех, кому был адресован, ожидаемую ответную реакцию.

Печаль также может произойти от обиды или от того, что человек считает обидой: «Будучи обижены или считая себя обиженными, мы печалимся», – утверждает преподобный Иоанн Дамаскин¹²²⁴.

Почти во всех случаях эта страсть выявляет привязанность к самому себе и находится в тесной связи с тщеславием и гордостью, а также с гневом, за которым следует. Она показывает реакцию «эго», неудовлетворенного в своем желании самоутверждения (здесь вторая причина болезни соединяется с первой), и приводит по меньшей мере к тому, что человек себя не уважает¹²²⁵. Злопамятство, к которому часто прилепляется печаль, является горьким воспоминанием об ущемленной гордости, а гнев, источник той же страсти, часто выражает желание повторных самоутверждения, самовозвышения, уверенности перед собой и перед другими. Тогда печаль оказывается выражением чувства неудачи или бессилия, которое испытывает «эго» в этой попытке реабилитации себя.

3. Однако иногда печаль кажется необоснованной. «Бывает так, – отмечает преподобный Иоанн Кассиан, – что нас охватывает внезапная и беспричинная тоска. Мы чувствуем себя угнетенными печалью, у которой нет никаких оснований»¹²²⁶. В другом месте он говорит о том, что существует два вида печали: первый включает в себя все перечисленные выше формы, «другой происходит от беспокойства или отчаяния без причины»¹²²⁷. Здесь стирается граница между этим видом печали и страстью уныния, о которой мы будем говорить в следующей главе.

4. Нужно знать, что бесы играют важную роль в возникновении, развитии и сохранении всех видов печали, в частности той, о которой мы говорили в последнем случае. Если она именуется беспричинной, то не потому, что причины действительно нет, а потому что у печали нет прямой связи с определенным действием человека, которого печаль охватила, и она не является (подобно другим видам печали) плодом неудовлетворенного желания или движения гнева. Действительно, святые отцы признают, что чаще всего печаль является результатом бесовского воздействия. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «иногда без всякой видимой причины, приводящей нас к этому падению, злоба врага внезапно нас угнетает»¹²²⁸. Святитель Иоанн Златоуст, анализируя состояние своего друга Стагирия, страдавшего от глубокой печали, равно подчеркивает в нескольких местах роль диавольского воздействия¹²²⁹. В частности, он пишет: «Бес окутывает твой дух этой черной печалью, словно глубоким мраком, и старается похитить у тебя помыслы, которые могли бы тебя успокоить от тебя самого. Но, найдя твою душу в одиночестве, он угнетает ее ударами и ранами»¹²³⁰.

Вторжение в душу чувства печали – один из наиболее быстрых результатов диавольского действия. «Помыслы от бесов прежде всего беспокойны и смешаны с печалью», – отмечает преподобный Варсонофий Великий¹²³¹. Можно сказать в обратном порядке: любое состояние печали в душе в любом случае является показателем бесовского воздействия. «Все, что делается с беспокойством и печалью, – от демонов», – продолжает великий старец¹²³².

Хотя внешние события могут вызвать и объяснить печаль, следует отметить, что на самом деле ее источник не в них: они являются поводом, а не причиной, которая находится только в самой душе человека, точнее, в поведении, которое он выбирает по отношению ко внешним событиям и к самому себе. Он сам несет ответственность за печаль, которая его охватывает, и внешние обстоятельства, даже сами несчастия, с которыми он сталкивается, не могут в основе своей служить ему оправданиями. «Наши радости и печали, – пишет святитель

Иоанн Златоуст, – происходят в большей степени от нашего собственного расположения, чем от самой природы вещей. Если это расположение правильно настроить, то мы всегда будем глубоко удовлетворены в нашем сердце. Телесные болезни происходят скорее от внутреннего беспорядка, чем от плохой погоды или другого внешнего воздействия, но с еще большим основанием так бывает с болезнями души. Ибо если болезни тела есть удел нашей природы, то иные зависят только от нашей воли»¹²³³.

И хотя именно бесы производят или поддерживают различные состояния печали, они могут это сделать лишь потому, что находят благоприятную почву в самой душе и пользуются определенным участием (более или менее сознательным) воли человека. Таким образом святитель Иоанн Златоуст может сказать Стагирию: «Вовсе не демон является творцом твоей мрачной тоски, но сама тоска приходит на помощь демону, и он внушает тебе худые помыслы»¹²³⁴. Печаль часто предшествует прямому воздействию дьявола, и последний лишь пользуется обстоятельствами, чтобы развить эту страсть.

Страсть печали может принимать крайнюю форму – форму отчаяния (ἀπόγνωσις)¹²³⁵, которое является одним из самых опасных ее проявлений. «Великая печаль опасна, – обращает наше внимание святитель Иоанн Златоуст, – настолько опасна, что может даже довести до смерти. Поэтому и апостол Павел говорил: *Дабы он не был поглощен чрезмерной печалью (2Кор. 2:7)*»¹²³⁶.

Дьявол играет особенно важную роль в возникновении отчаяния и может вызвать в душе, непосредственно через это состояние, катастрофические последствия. «У дьявола нет в руках более грозного оружия, чем отчаяние, – говорит святитель Иоанн Златоуст. – И мы не столько радуем его, когда грешим, сколько – когда отчаиваемся»¹²³⁷. Действительно, в этом состоянии человек глубочайшим образом теряет надежду на Бога и, следовательно, отделяет себя от Него. Тем самым он предоставляет дьяволу свободное поле действия, отдается его власти связанный по рукам и ногам и обрекает себя на

духовную смерть. *Печаль мирская производит смерть* (2Кор. 7:10), – учит апостол Павел¹²³⁸. Под действием отчаяния (а иногда даже простой печали) человек склонен предаваться разрушительным страстям, полагая, что они могут исцелить его от этого состояния, но таким образом лишь успокаивая свою совесть. Апостол Павел говорит: *Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью* (Еф. 4:19). Святитель Григорий Великий замечает по этому поводу, что от печали «проистекает заблуждение духа в отношении запретных вещей»¹²³⁹.

Источник духовной смерти, отчаяние может также привести человека к причинению себе телесной смерти: настраивая его не ожидать больше ничего от жизни, оно вкладывает в душу идею самоубийства и доводит человека до ее осуществления¹²⁴⁰. Святитель Иоанн Златоуст, чтобы объяснить этот факт, учитывает возможность бесовского воздействия, однако утверждает, что в любом случае оно не является единственной причиной, желая тем самым настоять еще раз на ответственности самого человека: «Эти губительные помыслы, – пишет он Стагирию, – происходят не только от одного дьявола. Немалую роль в этом играет твоя меланхолия. Да, эта мрачная печаль производит их в большей степени, чем дурной ум, а может быть, она и является единственной причиной. Несомненно, у многих не одержимых бесом возникает навязчивая идея самоубийства вследствие жестокого страдания»¹²⁴¹. «Глубокая печаль, – говорит он также, – и без пособничества дьявола рождает великое зло... Именно под тяжестью мрачного уныния несчастные затягивают на себе петлю, пронзают себе грудь, топятся в реках, жестоко убивают себя всеми иными способами. Даже те, на которых проявляется действие злого духа, должны менее винить его в своей гибели, чем тиранию и чрезмерность своего уныния»¹²⁴².

По всем этим причинам святые отцы рассматривают печаль как болезнь души, имеющую большое значение и далеко идущие последствия¹²⁴³. А *fortiori*¹²⁴⁴ это верно для отчаяния¹²⁴⁵. «Велика власть печали, – говорит Златоуст, – это болезнь духа, которая требует больших сил, чтобы мужественно

сопротивляться ей и отбрасывать то, что в ней есть плохого»¹²⁴⁶.

Святые отцы часто представляют страсть печали как разновидность безумия, как состояние, которое в чистом виде проявляется как отчаяние. Преподобная Синклитикия, упоминая о «печали, исходящей от врага», говорит, что она «полна безумия»¹²⁴⁷. И преподобный Иоанн Кассиан привлекает наше внимание к тому, что «если ей позволить мало-помалу охватить нашу душу по воле разных обстоятельств, то она будет расшатывать и угнетать (*labefactat et deprimit*) наш дух... Того, кто охвачен печалью, она всякий раз будет делать неспособным принимать спасительное решение и лишать мира в сердце, будет делать его подобным безумцу... обессиловать и переполнять мучительным отчаянием»¹²⁴⁸.

Патологические последствия печали важны и опасны. *Печаль многих убила* (Сир. 30:25), – говорит премудрый Сирах. Святитель Иоанн Златоуст не сомневается, говоря, что «чрезмерное уныние вреднее любых нападений злых духов»¹²⁴⁹.

Печаль является не только «преградой ко всем благам»¹²⁵⁰, она вводит в душу множество зол. Преподобный Нил Сорский даже считает ее «корнем всех зол»¹²⁵¹. Если не препятствовать развитию печали, она почти неизбежно рождает отчаяние и его тяжелейшие последствия, а кроме того, производит с самых первых проявлений такие страстные состояния, как досаду¹²⁵², недоброжелательность¹²⁵³, злобу¹²⁵⁴, горечь¹²⁵⁵, злопамятство¹²⁵⁶ (которое, как мы увидели, порождает печаль, в свою очередь увеличивающую его), нетерпеливость¹²⁵⁷. В силу этого печаль серьезным образом нарушает отношения человека с ближними¹²⁵⁸.

Еще отметим, что печаль, как все другие страсти, наполняет душу тьмой¹²⁵⁹, прежде всего покрывая дух мраком, ослепляя разум, значительно уменьшая способность человека здраво рассуждать¹²⁶⁰. Отсюда одно из характерных последствий этой страсти – усложнение души¹²⁶¹. Печаль также вводит человека в состояние астении и безразличия¹²⁶², делает его малодушным¹²⁶³ и парализует его деятельность¹²⁶⁴. Последнее

является особенно опасным в духовном отношении; так как лишает человека свойственной ему энергичности, противодействует его аскетическим усилиям, «разоряет молитву»¹²⁶⁵, в частности, когда печаль является следствием падения¹²⁶⁶. 89. 90. 91.

Глава 7. Уныние

Уныние (ἀκηδία) сродни печали¹²⁶⁷; так что западная аскетическая традиция; вдохновителем которой является папа Григорий Великий; соединяет эти страсти в одну¹²⁶⁸. Тем не менее восточная традиция различает их¹²⁶⁹.

Греческое слово ἀκηδία повторяется на латыни как *acedia* и по-французски как *acédie*: достаточно сложно перевести его одновременно просто и полно, так как слова «леность» или «тоска», которыми нередко его передают, выражают лишь часть сложного явления, им обозначаемого.

Уныние, безусловно, соответствует определенному состоянию лени¹²⁷⁰ и тоски, а также отвращения, неприязни, усталости, равно как и подавленности¹²⁷¹, упадка духа¹²⁷², вялости, оцепенения, беспечности, сонливости, дремоты¹²⁷³, тяжести тела¹²⁷⁴ и души¹²⁷⁵. Уныние может даже ввести человека в состояние сна¹²⁷⁶, при том что в действительности он не будет усталым¹²⁷⁷. В этой страсти присутствует общая и неопределенная неудовлетворенность. В тот момент, когда человек находится во власти уныния, у него отсутствует интерес к чему бы то ни было, он видит мир пресным и скучным и ничего более от жизни не ждет¹²⁷⁸.

Уныние приносит человеку душевное и телесное непостоянство¹²⁷⁹. Его способности становятся переменчивыми: ум, неспособный сосредоточиться, перескакивает с одного предмета на другой. Когда же он остается наедине с самим собой, тогда не может больше пребывать в том месте, где находится: страсть принуждает его бежать вон¹²⁸⁰, перемещаться, идти в то или иное место. Иногда он начинает скитаться и бродяжничать¹²⁸¹. В общем, человек любой ценой ищет контактов с другими людьми¹²⁸². Эти контакты не являются объективно необходимыми, их вызывает страсть, человек чувствует потребность в них и находит себе «нужные» предлоги для их оправдания¹²⁸³. Так он устанавливает и поддерживает часто ненужные отношения, которые питает

праздными разговорами¹²⁸⁴, проявляя, как правило, праздное любопытство¹²⁸⁵.

Случается, что уныние вызывает сильное, долговременное отвращение к месту проживания¹²⁸⁶, дает всяческие поводы для недовольства им, подводит человека к мысли, что ему будет лучше в другом месте¹²⁸⁷. «Тогда он влечется, желая других мест, где легче сможет найти то, что ему необходимо»¹²⁸⁸. Уныние может также побудить человека избегать своей деятельности, в частности работы, потому что вызывает в человеке неудовлетворенность ею¹²⁸⁹, побуждает искать что-то другое, заставляет думать, что новая деятельность будет более интересной и он станет счастливее...

Все состояния, связанные с унынием, сопровождаются беспокойством или тревогой, которая является, помимо отвращения, основным свойством этой страсти¹²⁹⁰.

Нечистый дух уныния нападает прежде всего на тех, кто посвящает себя духовному деланию, стараясь таким образом отвратить их от пути Святого Духа, любым способом помешать занятиям, которые подразумевает такая жизнь, и особенно воспрепятствовать упорядоченности и постоянству аскетического делания, которые необходимы для духовной жизни¹²⁹¹, нарушить способствующие ей тишину и неподвижность¹²⁹². Так, преподобный Иоанн Лествичник показывает ее как «расслабление души, небрежность ума, нерадение об аскетическом делании»¹²⁹³. Уныние «ослабляет духовного [человека] и лишает его храбрости в отношении дел, которые он должен делать у себя, препятствует ему оставаться там и возрастать в делании»¹²⁹⁴. Под влиянием уныния его ум «становится расслабленным и неспособным к любому духовному деланию»¹²⁹⁵, он становится равнодушным ко всем творениям Божиим¹²⁹⁶, больше не желает будущих благ¹²⁹⁷ и доходит даже до того, что обесценивает духовные блага¹²⁹⁸. Все святые отцы видят в унынии одно из основных препятствий к молитве¹²⁹⁹. Преподобный Иоанн Лествичник определяет его как «изнеможение в псалмопении, слабость в молитве»¹³⁰⁰. «Демон уныния в особенности нападает на тех, кто уже преуспел в молитве или старается преуспеть», – замечает

преподобный Симеон Новый Богослов¹³⁰¹. И многие замечают, что особенно во время молитвы он производит оцепенение в душе и теле и ввергает человека в сон: «Когда нет псалмопения, тогда и уныние не является. И когда богослужение заканчивается, наши глаза открываются», – обращает внимание преподобный Иоанн Лествичник¹³⁰². Но «когда приходит время богослужения и молитвы, [этот бес] начинает снова отягощать наше тело; стоящих на молитве он погружает в сон и с помощью зевания, которое одолевает нас время от времени, мешает произносить стихи полностью», – говорит тот же святой¹³⁰³.

И если верно, что уныние поражает прежде всего тех, кто старается подчинять себя постоянной духовной дисциплине и ради этого сводит к необходимому минимуму внешнюю деятельность и перемещения, а также ищет полной тишины и уединения, если верно, что человек настолько подвержен нападению этой страсти, особенно боящейся отшельников, насколько дисциплинирует себя в духовном отношении и уединяется, чтобы в тишине посвятить себя молитве, объединяющей с Богом, то тем более тот, кто живет вне любой дисциплины или даже вообще вне какой-либо духовной деятельности, подвержен нападениям уныния. Оно принимается за них в других формах, как отмечает преподобный Исаак Сирин: «К живущим в делах плоти... приступает иное уныние, очевидное для всех»¹³⁰⁴. Такое уныние принимает вид часто неясной и туманной неудовлетворенности, отвращения, тоски, усталости от самих себя, от существования¹³⁰⁵, от окружения, от места пребывания, от работы или какой бы то ни было другой деятельности¹³⁰⁶. Люди подвергаются также беспричинному смятению, общему состоянию тревоги, эпизодической или продолжительной тоске. В целом они оказываются охваченными, соотносительно, состоянием бесчувствия, физического и психического оцепенения, общей постоянной беспричинной усталости и сонливости души и тела (временной или постоянной).

Часто одновременно с этим, чтобы до некоторой степени предотвратить болезненные состояния, уныние толкает людей

на разнообразную деятельность и ненужные перемещения, бесполезные знакомства, то есть на все то, что, как кажется, может помочь избежать тоски, скуки и одиночества, насытить неудовлетворенность, которую они испытывают. В то время как они хотят и думают таким образом удовлетворить и обрести себя, в действительности они всего лишь отворачиваются от самих себя и обязанностей своего духовного бытия, от своего естества и истинного предназначения и тем самым от любой полной и цельной удовлетворенности.

Ведущие же аскетическую жизнь подвергаются нападениям беса уныния и проявлениям этой страсти с максимальной силой около полудня. «Этот злой враг часто нападает на монаха около шестого часа (в полдень)¹³⁰⁷, словно какая-нибудь лихорадка, нападающая в определенное время, и своими приступами причиняет больной душе жестокий жар в определенные часы. Некоторые из старцев называют его бесом полуденным, о котором говорит и Псалмопевец¹³⁰⁸», – пишет преподобный Иоанн Кассиан¹³⁰⁹. Из старцев следует упомянуть Евагрия, утверждающего: «Бес уныния, которого еще называют бесом полуденным; нападает на монаха ближе к четвертому часу¹³¹⁰ и осаждает его душу вплоть до восьмого¹³¹¹ часа»¹³¹².

Основное отличие уныния от печали – это то, что уныние ничем не обосновано; что «дух смущается без оснований»; как говорит преподобный Иоанн Кассиан¹³¹³. Однако тот факт, что у этой страсти нет никакого мотива, не означает, что у нее нет причины. Бесовская этиология¹³¹⁴, как на это было указано в рассмотренных выше высказываниях, преобладает¹³¹⁵. Однако для того, чтобы действовать, ей нужна благоприятная почва. Привязанность к удовольствиям и воздействие печали являют ту форму, о которой говорит авва Фалассий, подчеркивая ее значение¹³¹⁶. «Уныние есть нерадение души. Нерадит же душа, сластолюбием болящая», – также говорит он¹³¹⁷. А преподобный Макарий Великий вменяет в вину отсутствие веры¹³¹⁸. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что у людей духовных «уныние происходит от рассеянности ума»¹³¹⁹.

Приведенное выше описание волнений, которыми характеризуется уныние, позволяет нам понять, что святые отцы

рассматривают эту страсть как болезнь души¹³²⁰. Ее многочисленные патологические последствия лишь подтверждают эту точку зрения.

Основное следствие – это общее помрачение души: уныние делает ум (νοῦς) помраченным¹³²¹ и слепым и полностью покрывает тьмой всю душу¹³²². Она больше не способна воспринимать основополагающие истины. «Душа, когда уязвлена стрелой этой страсти, действительно дремлет в отношении созерцания добродетелей и любого видения духовных смыслов», – утверждает преподобный Иоанн Кассиан¹³²³. Самое тяжелое последствие этой страсти заключается в том, что человек отворачивается и удаляется от познания Бога¹³²⁴.

Святые отцы считают также, что уныние, производящее расслабление души¹³²⁵ и небрежение ума¹³²⁶, рождает в душе пустоту¹³²⁷, приводит человека к общей небрежности¹³²⁸, делает его слабым¹³²⁹. Соединенное с печалью, уныние ее усиливает¹³³⁰ и может легко довести до отчаяния¹³³¹. От уныния могут произойти богохульные помыслы¹³³² и безумные представления, направленные против Творца¹³³³. Кроме того, оно уничтожает покаяние и делает человека раздражительным¹³³⁴. По словам преподобного Исаака Сирина, от уныния еще «приходит дух безрассудства – источник множества искушений»¹³³⁵.

В отличие от других основных страстей, уныние не рождает какую-либо конкретную страсть, потому что оно производит почти все страсти. «За этим бесом необязательно следует какой-либо другой», – утверждает Евагрий¹³³⁶, поясняя в другом месте: «За помыслом уныния не следует никакой другой помысел прежде всего потому, что оно продолжительно и включает в себя почти все помыслы»¹³³⁷. Преподобный Максим Исповедник также говорит, что уныние «приводит в движение почти все страсти»¹³³⁸. Преподобный Варсонофий Великий научает в более общем ключе, что в целом «дух уныния порождает все зло»¹³³⁹. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, соответственно, что «уныние для инока есть всепоражающая смерть»¹³⁴⁰. И преподобный Симеон Новый

Богослов точно так же заключает, что уныние есть «смерть души и духа»¹³⁴¹. И добавляет: «Если бы Бог попустил [этому бесу] применить против нас всю свою силу, то, без сомнения, ни один подвижник не обрел бы спасения»¹³⁴².

Поэтому, видя широту этих последствий, святые отцы утверждают, что уныние – самая обременительная и изнуряющая из всех страстей¹³⁴³, «из всех восьми наиболее тяжелая»¹³⁴⁴, что «нет страсти хуже нее»¹³⁴⁵. Преподобный Исаак Сирин говорит, что уныние есть «вкусение геенны» для души¹³⁴⁶.

Болезнь уныния не следует рассматривать, подобно болезням ранее исследованных страстей, как основанную на извращенном употреблении какой-либо способности души. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание на то, что уныние вовлекает все способности: «Все другие страсти касаются или раздражительной части души, или вожделевательной, или же мыслительной... А уныние захватывает все силы души»¹³⁴⁷. Но, с другой стороны, оно не основывается на их противоестественном употреблении, ибо не имеет в естестве никакого положительного основания. Евагрий отмечает, что естеству свойственно (κατὰ φύσιν) не иметь этой страсти вообще¹³⁴⁸. В некотором роде уныние – это оцепенение и бездействие, с одной стороны, и рассеянность всех душевных сил, способствующих духовной жизни, с другой. Авва Фалассий хорошо выражает этот аспект дуалистически, когда определяет уныние как «нерадение души». Об унынии можно сказать, что оно в определенной степени основано на отсутствии духовного «рвения», дарованного Святым Духом как первому человеку, так и человеку, обновленному во Христе, дабы он ревностно исполнял свою духовную задачу.

Глава 8. Гнев

Страсть гнева (ὀργή) происходит от раздражительной силы души (θυμός) и включает в себя все патологические проявления агрессивности.

Раздражительная сила, как мы увидели, была дана человеку Богом при сотворении и является частью его природы. По замыслу Божию она должна была помочь человеку бороться с искушениями и искушителем, избегать греха и зла: так Господь с самого начала определил ее естественную конечную цель и правильное употребление. Однако, как мы показали, человек через грех отвратил ее от этой цели и вместо того, чтобы употребить на борьбу с дьяволом, направил против ближнего, поступая, таким образом, противоестественно. Именно на противоестественном употреблении раздражительной способности души основываются все проявления страсти гнева, в чем и заключается душевная болезнь. Эта мысль была достаточно развита в первой части нашего исследования, что позволяет больше к ней не возвращаться¹³⁴⁹.

Гнев проявляется как страсть всякий раз, когда рассматривает ближнего в качестве объекта. С этого момента никакая причина не может оправдать гнев¹³⁵⁰. Его следует направлять на самого дьявола, а не на его жертву, так как, по словам апостола, *наша брань не против крови и плоти, но против начальству против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6:12). Нужно бороться с грехом, а не с тем, кто согрешает: «Возненавидь болезнь, а не болящего», – советует преподобная Синклитикия¹³⁵¹.

Святоотеческая традиция называет словом «гнев» не только те буйные внешние проявления, которые мы обычно приписываем этому понятию, носящие эпизодический характер и поражающие, в частности, людей с холерическим темпераментом. Святые отцы рассматривают гнев как страсть, развившуюся аналогично прочим страстям, и равно включают в это понятие все формы агрессивности, внешние или

внутренние, видимые или скрытые, в легкой или тяжелой форме, на которые человек способен, – в общем, те, объектом которых является ближний. Таким образом, наряду с тем, что мы обычно называем гневом и что составляет его проявление наиболее внешнее, видимое и буйное, резко выраженную форму страсти, где «θυμός взрывается и раскрывает себя»¹³⁵², наряду с этим святые отцы¹³⁵³ различают главным образом злобу (μῆνις) – «длительный гнев», протекающий в наиболее скрытой и внутренней форме и основанный на воспоминании обиды, унижения, перенесенной несправедливости; памятозлобие (μνησικακία), ненависть (μίσος, κότος), а также все виды озлобленности, враждебности, резкости, недружелюбия – одним словом, злости.

Плохое настроение, досада, более или менее развившиеся формы раздражения (ὀξύχολία) и проявления нетерпимости тоже являются частью этой страсти¹³⁵⁴. Еще с ней связаны возмущение, издевки, насмешки и ирония в отношении людей. К страсти гнева можно отнести даже не сильно развившиеся чувства недоброжелательства: от самых грубых, выражающихся в злости и открытом желании навредить, до более тонких, которые, с одной стороны, могут состоять в радости, даже краткой, о скорбях или неудачах ближнего или, с другой стороны, в отсутствии сострадания к ближнему в приключившихся несчастьях или в нежелании радоваться о его благополучии¹³⁵⁵. В противовес этим чувствам, часто очень тонким, глубоко внутренним и неявным даже для того, кем они обладают, крайние формы насилия – такие, как соперничество¹³⁵⁶, борьба, нападения, боевые действия и даже преступления¹³⁵⁷ или войны, – могут равным образом происходить от страсти гнева в широком смысле, как понимает его святоотеческая традиция. Итак, мы видим, что гнев включает в себя очень широкую гамму состояний и реакций человека, и понимаем, что он может постоянно воздействовать губительным образом на падшего человека наравне с другими страстями.

Святые отцы отмечают, что от всех видов гнева человек испытывает некоторое удовольствие, которое привязывает его к

этой страсти. «Для него не имеет большого значения то зло, которое душа приносит сама себе, – замечает святитель Иоанн Златоуст. – Душа решается на это, доставляет себе этим род удовольствия, которое надо получить любой ценой. Да, это возмущение сердца заключает в себе определенное удовольствие, устанавливающее над душой господство более властное, чем власть любого другого удовольствия»¹³⁵⁸.

Преподобный Иоанн Лествичник отмечает также по поводу злопамятства и злобы: «Это ощутимая жгучая боль, когда не позволяют любить из-за сладости, которую находят даже в горечи гнева»¹³⁵⁹. Но именно здесь мы видим иное отношение к удовольствию, которое позволяет понять, каким образом оно может поддерживать гнев (и особенно злопамятство), а не обуславливать его появление. Именно в первичной и наиболее фундаментальной связи удовольствия и гнева можно уловить происхождение разнообразных проявлений этой страсти.

Евагрий, повторяя высказывание одного из отцов, утверждает: «Я знаю, что эта страсть всегда сражается за наслаждения»¹³⁶⁰. Преподобный Максим Исповедник¹³⁶¹ и авва Дорофей¹³⁶² также видят в любви к удовольствию (φιληδονία) основную причину гнева. Гнев рождается в человеке, когда он огорчен тем, что не может получить вожденное удовольствие¹³⁶³, но равно и главным образом когда боится, чувствует или оказывается лишенным удовольствия, которым наслаждался, и «тогда себялюбие (φιλαυτία) оказывается раненным через страдание»¹³⁶⁴. Тогда гнев обращается против того, кто является или кажется причиной неудовлетворенности или же угрожает стать такой причиной. Вот почему Евагрий дает следующее определение гневу: «Движение против обидчика или кажущегося таковым»¹³⁶⁵.

Чувственное удовольствие соотносится с чувственным желанием. Желание чувственных благ и привязанность к ним являются самыми основными причинами гнева. Это позволяет понять следующее монашеское утверждение, которое цитирует Евагрий: «Если я лишаю себя наслаждений, то это для того, чтобы пресечь [всякие] поводы для гнева»¹³⁶⁶. Сам Евагрий говорит в другом месте: «Никогда не допускай к себе похоть,

ибо это она поставляет вещество для гнева»¹³⁶⁷. Преподобный Исаак Сирин пишет в том же смысле: «Если мы привязываемся к чувственным вещам (тем, которые вызывают противоестественную агрессивность)... мы меняем... естественную мягкость на жестокость»¹³⁶⁸. Эти слова созвучны учению святого апостола Иакова: *Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? (Иак. 4:1).*

Через любовь к материальным благам и вытекающим из них наслаждениям; а также потому, что человек предпочитает их духовным благам и радостям, он впадает в страсть гнева. Это ясно показывает преподобный Максим Исповедник: «Мы предпочли вещественное и низменное заповеди о любви и, поскольку пристрастились к этому, боремся против людей, тогда как должны были бы предпочесть любовь ко всем людям всему видимому, и даже нашему телу»¹³⁶⁹. И далее: «Поскольку мы охвачены любовью к вещам и удовольствиям и их предпочитаем заповеди, постольку не способны любить ненавидящих нас, и не только это, но часто по той же причине отвращаемся даже от любящих нас»¹³⁷⁰.

Как мы уже видели, любовь к чувственным вещам и соответствующим удовольствиям проявляется различным образом в страстях. Согласно классическому аскетическому учению, существуют три большие категории страстей, или три основных типа привязанности к чувственной действительности, которые могут давать человеку поводы для гнева¹³⁷¹, если он окажется лишенным удовольствия, которое они ему доставляют, или существует угроза потерять это удовольствие, или есть препятствия для его получения. Итак, это привязанность к пище (страсть чревоугодия¹³⁷²), привязанность к деньгам, богатству и вообще к материальным благам (страсти сребролюбия и стяжательства¹³⁷³) и привязанность к самому себе (страсти тщеславия¹³⁷⁴ и гордости¹³⁷⁵).

Однако это лишь самые важные, широко распространенные и частые источники гнева: эта страсть может иметь весьма много причин, которые трудно проследить простым образом. Об этом свидетельствует преподобный Иоанн Лествичник,

неоднократно изъясняясь языком духовного врача: «Как телесная горячка всегда проявляется одинаково, а ее жар отнюдь не всегда одного и того же происхождения, но может вызываться множеством причин, так возгорание и движение гнева и, без сомнения, прочих страстей могут иметь различные причины и истоки. Вот почему невозможно назначить против них одно лекарство. Совет даю такой: чтобы каждый из негодующих старательнейшим образом изыскивал средство для своего врачевания. Первым делом в этом врачевании должно быть познание причины болезни. Когда она будет найдена, больные получают от Промысла Божия и духовных врачей надлежащий пластырь для своей болезни»¹³⁷⁶.

Кроме вышеназванных страстей, среди основных причин гнева следует также назвать страсть блуда¹³⁷⁷ и чрезмерный отдых для тела¹³⁷⁸. Последняя причина может совпадать с причиной невоздержанности: давая телу излишний отдых и питание, человек снабжает его огромным количеством энергии, которая легко может быть использована на укрепление раздражительной силы души, в то же время внимание ума и напряжение воли, контролирующие и руководящие этой силой, ослабевают. Тем не менее это только одна из причин.

Очевидно, что из всех вышеперечисленных нами источников гнева тщеславие и гордость являются главными¹³⁷⁹. Преподобный Марк Подвижник пишет о ненависти: «Эта болезнь поражает тех, кто стремится к превосходству в почестях»¹³⁸⁰, и о гневe в целом: «Гордость главным образом усиливает и укрепляет его»¹³⁸¹. Когда уязвляют самолюбие человека, когда он чувствует себя униженным, оскорбленным, лишенным уважения (особенно в отношении выгодного образа самого себя, созданного им самим или ожидаемого от других), тогда он предается различным формам гнева. То, что кажется внешней причиной гнева и его мотивацией, на самом деле является свидетельством или катализатором гнева, который исходит от самого человека, от его гордости. «Поэтому возбуждают в нас скорбь не слова, но восстающая в нас гордость и хорошее мнение о самих себе», – замечает святитель Василий Великий¹³⁸². Доказательство а contrario

состоит в том, что смиренный человек остается кротким и добрым даже тогда, когда на него нападают с яростью. Через гнев, злопамятство, жажду мести человек ищет восстановления своего собственного образа, к которому он привязан и который ущемили как перед обидевшими и унизившими его, так и перед самим собой.

Последние замечания несколько не входят в противоречие с ранее сказанным о важной роли удовольствия в страсти гнева: человек, как мы увидим далее, извлекает из тщеславия и гордости некоторое наслаждение, которому угрожают, которое принижают и даже упраздняют разного рода обиды и оскорбления. Гнев снова появляется здесь как бунтарская реакция на потерю наслаждения, а также (чаще всего) как защитная реакция с целью сохранения наслаждения, находящегося под угрозой, или же возвращения утраченного.

По мнению святых отцов, гнев во всех его проявлениях является болезнью души так же, как и другие страсти¹³⁸³. «Это болезнь, которая противна природе так же, как телесная болезнь», – говорит святитель Иоанн Златоуст¹³⁸⁴. Страсть гнева рассматривается как одна из форм безумия, принимая во внимание все приносимые ею расстройства¹³⁸⁵. «Между гневом и безумием нет никакой разницы», – утверждает Златоуст¹³⁸⁶. «Человек в гневе ничем не отличается от сумасшедшего», – говорит он также¹³⁸⁷. «Гнев – это временное безумие», – отмечает, в свою очередь, святитель Василий Великий¹³⁸⁸.

Гнев следует относить к безумию прежде всего из-за резких и бурных проявлений, в частности, когда гнев переходит в ярость. Преподобный Иоанн Лествичник, несколько не колеблясь, называет гнев духовной эпилепсией¹³⁸⁹. Святитель Григорий Великий, представляя более точную картину страсти гнева в ее проявлениях в виде приступов, ясно показывает, что эти проявления позволяют приравнять ее к разновидности безумия: «Уколовшись шипом гнева, сердце трепещет, тело дрожит, язык запинается, пламя поднимается к лицу, глаза искрятся: человек неузнаваем даже для тех, кто его хорошо знает. Уста произносят звуки, но ум не ведает, что говорит. Так чем же отличается человек, не ведающий, что говорит, от

безумца? Также часто случается, что гнев опускается до кулаков и проявляется в жестокости, соизмеримой с его безрассудством. Дух больше не контролирует себя, ибо он стал игрушкой чуждой ему силы. И если ярость действует на его члены внешним образом, заставляя наносить удары, то внутренне она держит в плену душу, которая должна властвовать над яростью»¹³⁹⁰. Святые отцы часто показывают, чем именно тот, кто охвачен бурными формами гнева, похож на одержимого¹³⁹¹, и напоминают о связи между некоторыми видами буйного помешательства и демонической одержимости.

Гнев приближается и даже приравнивается к некоторым формам безумия и одержимости именно потому что как в том, так и в другом обнаруживают большое число весьма схожих симптомов. Рассмотрим подробно эту патологию, которая проявляется прежде всего в самых яростных формах гнева, а также обнаруживает себя в разной степени в иных проявлениях этой страсти.

В телесном плане гнев в самых острых проявлениях вызывает характерное возбуждение, легко заметное извне. Святитель Иоанн Златоуст¹³⁹² и особенно святитель Василий Великий¹³⁹³ дают нам типичное описание, аналогичное описанию святителя Григория Великого, которое мы привели выше в пространных отрывках. Внутри тела гнев переходит в различные физиологические расстройства¹³⁹⁴. Сдерживаемые и хронические формы гнева также приводят к подобным расстройствам¹³⁹⁵, которые, изменяя привычное функционирование тела, наносят ущерб здоровью человека. Святитель Иоанн Златоуст отмечает: «Гнев вредит телу. Я знаю многих, которые сделались больными от гнева»¹³⁹⁶. Преподобный Иоанн Лествичник, в свою очередь, указывает на последствия, которые страсть гнева может вызвать по отношению к пище, например анорексию или булимию¹³⁹⁷.

Однако именно в душе гнев вызывает такие расстройства, которые позволяют видеть в нем серьезное заболевание души и разновидность безумия. «Гнев обыкновенно тревожит больше всех других страстей и приводит в смятение душу», – замечает блаженный Диадок Фотикийский¹³⁹⁸, а вслед за ним и

преподобный Иоанн Лествичник¹³⁹⁹. По словам святителя Григория Великого, гнев «сотрясает душу, так сказать, разрывает и разрезает ее на части... ввергает ее в сомнения»¹⁴⁰⁰. «Гнев целиком разоряет душу, приводя в смятение», – замечает преподобный Марк Подвижник¹⁴⁰¹. «Он разрушает душу, портя ее здоровье», – говорит святитель Иоанн Златоуст¹⁴⁰², утверждающий также, что гнев делает душу безобразной¹⁴⁰³, «поражая все самое здоровое и чистое, что в ней есть»¹⁴⁰⁴.

Расстройства, порожденные страстью гнева, весьма многочисленны. Прежде всего, гнев значительно влияет на рассудок, до такой степени, что кажется, будто устраняет его¹⁴⁰⁵. «Ярость тиранически похищает разумение и выводит мысль за границы закона природы», – пишет преподобный Максим Исповедник¹⁴⁰⁶. «Эта страсть изгоняет разум, запрещает человеку его использовать», – отмечает святитель Василий Великий¹⁴⁰⁷.

Имея «опьяненный и помраченный разум»¹⁴⁰⁸, человек теряет способность правильно судить о вещах¹⁴⁰⁹. Преподобный Иоанн Кассиан пишет следующее: «Так как гнев гнездится в нашем сердце и помрачает внутреннее око, мы не можем выносить суждения с рассудительностью... Мы более не способны достичь истинного духовного света, ибо, как говорит Писание, помутилось от ярости око мое (Пс. 30:10). Мы даже не способны добиться зрелости в суждениях... ибо гнев почивает в сердце безумных (Еккл. 7:10)»¹⁴¹⁰. «Ничто так не помрачает ясность мыслей, ничто так не смущает дух, как гнев», – утверждает святой Златоуст¹⁴¹¹.

С этого момента человек видит вещи через призму гнева, его разум полностью подчинен страсти¹⁴¹². Все его понятия о действительности оказываются перевернутыми, даже если, на взгляд извне, его познавательные способности проявляются должным образом и он способен рассуждать формально здраво¹⁴¹³. Человек, мучимый яростью, перестает воспринимать истинную действительность, как она есть, и видит то, чего на самом деле нет: страсть делает его сознание бредовым и соответствующим образом видоизменяет его поведение перед

лицом действительности. «Подлинно, гнев не менее безумен, чем бред, – говорит святитель Иоанн Златоуст. – Посмотри, как этот бес делает свои жертвы безумными, абсолютно лишает их рассудка, побуждает на противоположное тому, что им советуют их глаза. Они не видят и не делают ничего здраво, рассудительно. Такое впечатление, что у них нет ни чувства, ни здравого смысла... гнев их подчинил»¹⁴¹⁴.

Тот же святой, сравнивая гнев с пьянством, говорит, что это не что иное, как «уклонение духа от его естественного пути, искажение разума, потеря совести»¹⁴¹⁵: «Легче ли положение впадающих в гнев и опьяненных яростью, чем тех, кто пьян от вина? Они свидетельствуют собой об отсутствии всякой меры, ибо ведут себя развязно по отношению ко всем, не следя за своими словами и не делая различия между людьми. Одержимые гневом и обуреваемые яростью подобны безумцам (μαίνόμενοι) и иступленным, которые бросаются в бездну, сами не замечая того»¹⁴¹⁶. Святитель Василий Великий, как и святитель Иоанн Златоуст¹⁴¹⁷, отмечает, что человек под воздействием гнева перестает уважать основные ценности в себе и в других, доходит даже до того, что не считается с ближними и пренебрегает своими самыми насущными интересами¹⁴¹⁸. Иступление, порожденное гневом, видоизменяет пропорциональность воспринимаемых человеком вещей: события не воспринимаются и не переживаются согласно их истинным размерам, но одни оказываются необоснованно и сверх меры преувеличенными, в то время как значение других, соответственно, затемняется и преуменьшается¹⁴¹⁹.

Еще одной характерной патологической чертой, которая позволяет приравнять гнев к проявлениям безумия или состоянию одержимости, является помешательство, которое из него проистекает: жертва этой страсти теряет контроль над собой, действуя, видимо, не по разуму и не по побуждению собственной воли, но оказывается словно думающей и действующей под давлением чуждой ей силы, которая терзает ее душу и тело, но владычеству которой, по мнению жертвы,

она не поддается¹⁴²⁰. Человек буквально становится игрушкой своей страсти¹⁴²¹.

Подобное помешательство не всегда связано только с агрессивными формами гнева: его можно увидеть и в проявлениях злопамятства или скрытой злобы, когда все способности человека сосредоточены на предмете, против которого направлены данные формы страсти, а сам человек словно подталкивается к постоянным воспоминаниям о нанесенных обидах и периодически выдумывает новые способы отмщения¹⁴²². Но даже в том случае, когда гнев проявляется в простом раздражении, кажется, что поведение человека обусловлено некой силой, внешней по отношению к нему и частично от него ускользающей. Он это выражает, например, говоря, что у него «плохое настроение».

И наконец, последний основной патологический симптом гнева – это психомоторное возбуждение, которое в разной степени характеризует гнев¹⁴²³ и приближает его к многочисленным проявлениям безумия и состояниям бесовской одержимости. Поведение человека, подверженного страсти гнева, становится спутанным, беспорядочным; он совершает совершенно необъяснимые поступки, от которых отказался бы в нормальном состоянии. «Те, которые позволяют гневу овладеть собой, способны на всякого рода расстройства и порывы, – отмечает святитель Василий Великий. – Невозможно передать все сумасбродства, которые совершает человек в этом состоянии, он мчится беспорядочно и бесцельно, бросается и бежит с неудержимостью, нападает на всех встречных»¹⁴²⁴.

Гнев, по мнению святых отцов, подобен для души яду¹⁴²⁵, с помощью которого диавол жестоко точит ее изнутри¹⁴²⁶. Воспоминания об обидах, злопамятство, злоба подобны именно отраве, легко проникающей во все уголки души¹⁴²⁷ и заражающей сердце¹⁴²⁸. Святые отцы сравнивают гнев с «червем, который точит ум»¹⁴²⁹, и всепожирающим огнем¹⁴³⁰. Если человек держит в себе гнев, злопамятство, злобу и ненависть, то он истощает себя и доводит до саморазрушения. «Вы думаете, что мстите врагу, но прежде, чем его, вы мучаете себя, – говорит святитель Иоанн Златоуст. – Ваше злопамятство

– это палач, которого вы повсюду носите внутри себя, это хищник, который пожирает ваши внутренности»¹⁴³¹.

Человек, под гнетом своего страстного поведения, более не знает покоя и оказывается погруженным в муку и постоянное беспокойство¹⁴³². «Буйный человек не может наслаждаться миром. А тот, кто имеет врага и хранит против него ненависть, тем более», – утверждает святой Златоуст¹⁴³³. «Гневающийся заслуживает тысячи мучений: во всю ночь и во весь день носящий в помыслах души своей непрестанное смятение и незатишающую бурю, он уже здесь терпит наказание прежде будущей геенны», – говорит тот же святой¹⁴³⁴.

В более глубоком плане, в плане отношений человека с Богом, страсть гнева имеет особенно пагубные последствия. Прежде всего она отрывает человека от Бога¹⁴³⁵. Она не только противоположна «праведному гневу», место которого заняла, но ранит¹⁴³⁶ и разрушает¹⁴³⁷ другую ценную добродетель, свойственную душе¹⁴³⁸, разновидность любви к ближнему, которая уподобляет человека Богу, – кротость. Вот почему святитель Григорий Великий пишет, что «грех гнева, уничтожая кротость в нашей душе, повреждает этим наше уподобление Богу»¹⁴³⁹. Иными словами, это означает, что Святой Дух больше не пребывает в человеке¹⁴⁴⁰ и бесовский дух, призванный поведением самого человека, занимает пустующее место¹⁴⁴¹. Лишенная Святого Духа, дарующего порядок и единство, душа оказывается в состоянии беспорядка и разделения: «Душа лишается Святого Духа в тот самый момент, когда ее видят впавшей в явное безумие и рассеивающейся от самых недр ее мыслей до самых поверхностных ее проявлений», – пишет святитель Григорий Великий¹⁴⁴². Он же ранее отмечает, что «когда гнев поражает кротость души, он приводит ее в смущение, так сказать, раздирает и уничтожает ее, разделяя в самой себе»¹⁴⁴³.

После того как Святой Дух, просвещавший душу, покинет душу, она очень скоро погружается во тьму¹⁴⁴⁴. Прежде всего помрачатся именно очи сердца¹⁴⁴⁵: с этого времени человек отпадает от истинного знания¹⁴⁴⁶. «Бог лишает сияния Своего знания тот разум, который омрачен расстройством гнева», –

отмечает святитель Григорий Великий¹⁴⁴⁷. Разум становится неспособным к созерцанию¹⁴⁴⁸. «От какой бы причины ни возбудился гнев, он ослепляет очи сердечные и, причиняя гибельную язву остроте зрения, не дает созерцать солнце правды», – пишет преподобный Иоанн Кассиан¹⁴⁴⁹. Евагрий говорит следующее: «Когда человек с плохим зрением смотрит на солнце, тогда у него слезятся глаза и он видит в воздухе миражи. Так и ум (νοῦς), смущаемый гневом, не способен всматриваться духовным созерцанием, но видит словно облако на тех предметах, которые старается рассмотреть»¹⁴⁵⁰. В особенности человек становится неспособным чувствовать в себе присутствие Христа¹⁴⁵¹.

Из всего вышесказанного само собой разумеется, что гнев является препятствием для молитвы¹⁴⁵², которая, по словам Евагрия, есть именно «побег [от древа] кротости и отсутствия гнева»¹⁴⁵³. «Расстраивая молитвенное состояние»¹⁴⁵⁴, страсть гнева разрушает связанное с ним душевное здоровье и препятствует человеку вести ту жизнь, для которой он создан.

В то время как гнев развивает и укрепляет греховную раздражительность¹⁴⁵⁵, ослабляется раздражительность добродетельная, дарованная человеку для борьбы со злом. Сила души теряет знание о духовной борьбе¹⁴⁵⁶, пребывает парализованной¹⁴⁵⁷. Душа становится бессильной¹⁴⁵⁸, и любая попытка восстановления оказывается для нее весьма тяжелой¹⁴⁵⁹.

Все эти последствия являются для человека поистине катастрофическими: в конечном счете, гнев влечет за собой его духовную смерть¹⁴⁶⁰. Кроме того, эта страсть прогоняет от него все добродетели¹⁴⁶¹ и разрушает прежде всего любовь к ближнему¹⁴⁶². Прекратив разрушать, в соответствии со своим естественным предназначением, бесовские помыслы, гнев «таким же образом разрушает присущие нам благие помышления»¹⁴⁶³. Соответственно, гнев порождает множество страстей. Среди основных назовем печаль¹⁴⁶⁴, уныние¹⁴⁶⁵, малодушие¹⁴⁶⁶ и гордость¹⁴⁶⁷.

Глава 9. Страх

Святые отцы относят к разряду страстей страх (φόβος) и все состояния, которые близки к нему и являются его разновидностью или степенью, такие, как боязнь, испуг, ужас, а также беспокойство, тревога и скорбь¹⁴⁶⁸.

В целом страх возникает из-за опасения утраты или из-за страдания¹⁴⁶⁹, из-за мысли (или чувства) о том, что можно потерять в ближайшем или далеком будущем объект желания или привязанности¹⁴⁷⁰.

Впрочем, страх означает как страсть, так и добродетель. «Если страх есть страстное состояние души, то далеко не каждый страх является страстью», – отмечает Климент Александрийский¹⁴⁷¹. Следовательно, надо различать два вида страха.

1. Первый вид страха

Его Бог вложил в человека при сотворении, он свойствен его природе и выражается в двух формах.

а) Первая форма страха

Первая форма страха – это сила, привязывающая человека к его бытию¹⁴⁷² и заставляющая бояться потерять собственные душу и тело. При помощи такого страха в его простейших проявлениях человек привязывается к жизни и бытию, опасаясь всего, что может им повредить или разрушить их, испытывает отвращение по отношению к небытию. Вот как объясняет подобное стремление преподобный Максим Исповедник, подчеркивая, что это свойственно природе человека, который обладает «силой тяготения к сущему, а не к не-сущему... и той силе по природе свойственно стремиться к тому, что способно сохранить бытие, и отвращаться от того, что способно его разрушить»¹⁴⁷³. Эта сила является частью логосов, которые Бог «вложил [в природу человека] через сотворение»¹⁴⁷⁴. «Страх, согласный с природой, есть сила притяжения к сущему при отвращении [к тому, что стремится это разрушить]»¹⁴⁷⁵. Такая боязнь, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, «есть отвращение ко всякому разрушению»¹⁴⁷⁶. Она, как могли бы сказать, соответствует инстинкту самосохранения¹⁴⁷⁷, врожденному инстинкту жизни для продолжения нашего бытия и сохранения нашего существования в вечности. Она проявляется, в частности, как страх смерти, являющийся естественным, ибо Творец дал нам жизнь, чтобы мы берегли ее¹⁴⁷⁸ и чтобы повреждение и смерть были для нее противоестественными явлениями.

б) Вторая форма страха

Вторая форма представляет собой «страх Божий» от самого простого его проявления – страха перед наказанием Божиим¹⁴⁷⁹ – до самой высшей степени – страха быть отделенным от Бога¹⁴⁸⁰. Эта форма страха оказывается естественным образом связанной с первой: если человек, привязанный к жизни и бытию и боящийся их потерять, знает их истинную природу, он действительно страшится быть отделенным от Бога – начала и конца, источника и смысла всего сущего. Человек, сознающий свою глубинную сущность, боится потерять не столько биологическую жизнь, сколько жизнь в Боге. Таким образом, у человека духовного страх смерти затмевается страхом Божиим, страхом всего того, что может разлучить его с Богом, то есть греха и дьявола, несущих смерть душе¹⁴⁸¹, ибо только этой смерти и стоит бояться, так как она окончательно лишает жизни, в то время как биологическая смерть только на время отделяет душу от тела и разрушает только земную и поврежденную форму существования.

Первый тип страха, о двух формах которого мы только что рассказали, является добродетелью¹⁴⁸², присущей Адаму до грехопадения. Адам был призван стать бессмертным по благодати, однако он мог умереть вследствие своего свободного выбора, если бы противоречил им воле Божией¹⁴⁸³. Так, например, Господь говорит Адаму и Еве: *От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2:17). Страх (одновременно и смерти, и отпадения от Бога) был одним из способов, данных Богом человеку, чтобы помочь ему соблюдать заповеди и оградить себя от последствий грехопадения.

2. Второй вид страха

Второй вид страха, который святые отцы считают страстью, является следствием грехопадения¹⁴⁸⁴ прародителей. Он всегда проявляется как отвращение, которое испытывает человек перед тем, что может повредить и разрушить его бытие – не в Боге, а падшее, к которому он привязан себялюбием. Прежде всего, это всегда любой страх смерти, возникающий не по причине, упомянутой выше. Вторая разновидность страха приобретает разнообразные формы, и было бы утомительно их здесь перечислять¹⁴⁸⁵. Чтобы ее охарактеризовать, скажем только, вслед за преподобным Максимом Исповедником, что она является частью страстей, вызванных лишением наслаждения, и, как и они, происходит от того, что себялюбие оказывается раненным через страдание души и тела¹⁴⁸⁶. Человек боится потерять (а также боится того, что способно заставить потерять) чувственный объект¹⁴⁸⁷, обладание которым (действительное или предполагаемое в воображении) доставляет ему некоторое чувственное наслаждение. Мысль или чувство о возможной утрате рождает в его душе тревогу и смятение, последствия которых он ощущает равным образом на телесном уровне: «Страхом прежде поражается иногда душа, а иногда плоть, а потом они другу другу эту страсть передают», – отмечает преподобный Иоанн Лествичник¹⁴⁸⁸.

Во всех случаях страсть страха выявляет привязанность к миру: к благам мирским и к чувственному наслаждению ими, а также к этой жизни, поскольку она воспринимается как служащая приобретению этого рода наслаждений. К данной разновидности страха можно отнести любой страх смерти, который, в отличие от естественного страха, является боязнью потерять жизнь не как дар Божий, предназначенный для единения с Ним, но как чувственные наслаждения, которые можно получить в этом мире. Эта сущностная связь страсти страха с жизнью по законам мира сего, жизни, понимаемой и проживаемой плотски, часто подчеркивается в учении святых отцов. Преподобный Исаак пишет: «Когда [человек] пребывает в

телесном познании и житии, он боится смерти»¹⁴⁸⁹. Одно из изречений гласит: «Спросили у некоего старца: “Почему мне страшно, когда я иду по пустыне?” Он ответил: “Потому что ты еще живешь!”»¹⁴⁹⁰ И еще одно: «Брат спросил у старца: “Почему страх овладевает мной, как только я выхожу ночью один?” Старец сказал: “Потому что для тебя жизнь мира сего все еще имеет ценность”»¹⁴⁹¹.

Тогда как первый вид страха «сообразен природе»¹⁴⁹², второй, являющийся греховной страстью, «противоречит природе (παρὰ φύσιν)»¹⁴⁹³ и «противен разуму (παράλογος)»¹⁴⁹⁴. Это происходит оттого, что человек извратил двойную естественную цель страха, которая соединяла его с истинным бытием и с Богом, и превратил эту цель в страх утраты падшего бытия, отделения от чувственного мира, утраты жизни, полной страстей, и связанных с ней удовольствий. Вместо того чтобы бояться действительной угрозы своему бытию, в особенности бытию духовному, человек боится всего, что может угрожать его чувственному существованию и наслаждениям, которым он предается.

Из этого следует, что страх Божий и страх мирской образуют по своей природе не два различных состояния, но являют собой одно фундаментальное состояние, направленное на две различные цели. Это ясным образом вытекает из учения святых отцов, согласно которому эти виды страха исключают друг друга: тот, кто боится чего-либо в этом мире, не боится Бога, и наоборот, тот, кто боится Бога, не боится ничего: «Кто сделался служителем Господа, тот боится одного своего Владыки, а в ком нет страха Господня, тот часто и тени своей боится», – пишет преподобный Иоанн Лествичник¹⁴⁹⁵. По этой же причине святые отцы говорят, что страсти страха благоприятствует бесплодие души¹⁴⁹⁶ и утрата Божественного присутствия в ней: *Убоялся, потому что я наг* (Быт. 3:10), – признается Адам после грехопадения.

Основная причина; по которой святые отцы приравнивают страх; как и другие страсти¹⁴⁹⁷; к болезни, состоит в вырождении естественного благого расположения в противоестественную страсть (о чем мы говорили выше).

Другая причина заключается в расстройствах, на которых эта страсть основывается и которые порождает.

Страх обнаруживает прежде всего измененное отношение человека к Богу. Боясь потерять какое-либо мирское благо и чувственное наслаждение вместо того, чтобы бояться потерять Бога и тем самым самого себя, человек отворачивается от Бога, источника жизни, начала и конца своего бытия, смысла своего существования, и помещает центр попечений в чувственную реальность, которая становится для него Абсолютом. Весь ход прародительского грехопадения, как мы видим, заключен в этом поведении и его очевидных последствиях.

В этом страхе Бог оказывается забыт не только как причина и конечная цель бытия и жизни, как смысл и центр существования. Он равным образом отвергается, не замечается, отрицается в промыслительном действии и благом попечении по отношению к каждому существу. Страх свидетельствует о том, что человеку кажется, будто он предоставлен самому себе, может или должен рассчитывать только на собственные силы, что он лишился помощи Божией. «Одного старца спросили: «Почему мне страшно, когда я иду по пустыне?» Он ответил: «Потому что ты думаешь, будто одинок, и не видишь, что Бог пребывает с тобой"»¹⁴⁹⁸. Сам Господь Иисус Христос обличает это заблуждение, напоминая человеку, что Бог постоянно заботится о нем¹⁴⁹⁹. Вот почему страх – это признак неверия в Промысл Божий: *Что вы так боязливы? как у вас нет веры?* (Мк. 4:40) – сказал Господь Иисус Христос Своим ученикам, убоявшимся бури.

Кроме того, страх отображает неверие в духовные блага, потому что если бы человек был к ним привязан, то только их он и боялся бы потерять: «Единственная мука, – говорит преподобный Максим Исповедник, – это лишение Божественного»¹⁵⁰⁰. Только духовные блага имеют для человека действительно абсолютную ценность и жизненную значимость. Человек, который доверил себя Богу, став участником воскресения Христова и Божественной жизни, не должен больше бояться никаких посягательств на душу и тело, даже смерти, которая убивает тело лишь на время и больше ничего

не может сделать¹⁵⁰¹. Соединившийся с Богом обретает в Нем все блага целиком и не боится лишиться чего-либо чувственного.

Страх – это не только неверие в духовные блага, единственно реальные, это еще и тщетная вера в чувственные блага, реальность которых иллюзорна, в блага преходящие, как трава и сокровища, которые моль и ржа истребляют и воры крадут¹⁵⁰². Рано или поздно человек теряет чувственные блага либо потому, что они непостоянны, либо по причине собственной смерти, так же как и наслаждение от обладания ими, которое, как мы видим, само по себе мало что значит по сравнению с радостью благ Царства Небесного. Именно из-за ложного представления о подлинной реальности чувственных вещей и удовольствий, к которым падший человек привязан, в нем и может поселиться страх: если бы он знал их истинную природу, то оставался бы равнодушным к их утрате.

Другая причина, по которой страх рассматривается как безумное поведение, – его полная бесполезность. Посредством страха человек не может помешать совершению каких бы то ни было событий, избежать опасности или лишения, которых боится, если предположить, что они должны действительно произойти. *Да и кто из вас; заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? (Мф. 6:27)* – говорит Господь наш Иисус Христос. Преподобный Иоанн Дамаскин противопоставляет страху и бесполезному беспокойству, которые обличает Спаситель, действенную беспопечительность того, кто целиком полагается на Промысл Божий¹⁵⁰³.

Патологический характер страха проявляется также в более или менее важной сфере воображения, как правило, вовлеченной в него. Через воображение человек искажает действительность, придает ей нереальные размеры, например, преувеличивает опасность или уверенность в неизбежной утрате чего-либо¹⁵⁰⁴. Но воображение также представляет собой несуществующие реалии: оно конструирует, предвосхищает и навязывает как определенные в настоящем или ближайшем будущем события, которые не существуют и для возникновения которых нет никаких объективных причин.

Преподобный Иоанн Лествичник дает следующее определение страху: «Страх есть ложное предвидение и пустое опасение воображаемых бед»¹⁵⁰⁵. И он добавляет, отмечая, каким образом страх заставляет ставить под вопрос наиболее бесспорные вещи ради того, чего боится, и какую роль играет в этом воображение: «Страх есть лишение всякой уверенности в отношении даже самых достоверных вещей»¹⁵⁰⁶. Искажение действительности, отсутствие восприятия того, что есть на самом деле, восприятие несуществующей действительности – это черты, определяющие бред. Наличие страха всегда показывает, что воображение обгоняет остальные способности и навязывает им свои представления при восприятии и переживании реальности. «Испуг происходит от слишком развитого воображения», – замечает преподобный Иоанн Дамаскин¹⁵⁰⁷.

Страх или испуг, хотя чаще всего и включают в себя изрядную долю воображаемого, оказываются частично объективно мотивированными. В то же время большинство форм страха, в особенности беспокойство и тревога, характеризуются отсутствием объективных причин их возникновения, влиянием иррациональности на того, кто им подвержен¹⁵⁰⁸. Способности, которые могли бы позволить человеку рассматривать вещи и события в их истинном соотношении, оказываются словно задушенными при приступе страха. *Страх есть не что иное, как лишение помощи от рассудка* (Прем. 17:11), – замечает автор Книги Премудрости.

Страх может быть вызван различными страстями, или же они могут благоприятствовать его появлению и развитию. Страх тесно связан в первую очередь с гордостью. Преподобный Исаак Сирин говорит: «Кому недостает смирения, тот лишается совершенства. А лишенный совершенства всегда испытывает страх»¹⁵⁰⁹. Преподобный Иоанн Лествичник: «Гордая душа есть раба малодушия. Надеясь на саму себя, она боится малейшего звука тварей и даже их тени»¹⁵¹⁰. Равно страх оказывается очевидным образом связанным со страстью маловерия, как упоминает об этом преподобный Симеон Новый Богослов¹⁵¹¹.

В целом страх может являться порождением греха, как учит апостол Павел: *Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое (Рим. 2:9)*. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Тот, кто живет в грехе, пребывает в постоянном страхе. Как находящиеся в пути в безлунную ночь чувствуют непрерывный страх, хотя бы ничего страшного и не было, так и грешники не могут иметь дерзновения, хотя бы никто и не обличал их. Но, чувствуя угрызения совести, они всего боятся, все подозревают, все на них наводит страх и ужас, на все озираются с боязнью, всего трепещут»¹⁵¹². По-видимому, эти замечания относятся не только к тем, кто, намереваясь жить по заповедям или хотя бы зная их, нарушают их и испытывают впоследствии угрызения совести, но в равной мере к тем, кто, живя вне веры и не зная заповедей, имеет смутное ощущение своей греховности. Оказывается, что способность греха вызывать страх под видом тревоги и ужаса тем сильнее, чем менее ясно человек осознает свой грех. Напоминая о «сей боязливости, которую испытывает душа от своих собственных грехов», блаженный Диадок Фотикийский советует христианину заботиться об исповедании даже невольных грехов, осознаваемых не в первую очередь, ибо «если мы не будем как должно исповедовать эти грехи [которые от нас ускользают], то обнаружим в себе скрытый страх»¹⁵¹³.

Подобно другим страстям, страх непосредственно связан с воздействием бесов: они участвуют в его возникновении¹⁵¹⁴ и извлекают немалую пользу от его существования, ибо страх является благоприятной почвой для бесовской деятельности: они имеют в нем союзника, как замечает блаженный Диадок, говоря, в частности, о греховном страхе¹⁵¹⁵.

3. Малодушие

Как одну из форм страсти страха¹⁵¹⁶ часто рассматривают малодушие (ὀλιγοψυχία, δειλία), которое, соответственно, имеет с ней некоторые общие черты, описанные выше. Тем не менее малодушие обладает определенным числом присущих только ему особенностей и часто занимает отдельное значимое место, что позволяет посвятить ему несколько дополнительных замечаний.

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет малодушие как «страх перед будущим действием»¹⁵¹⁷. Это поведение характеризуется слабостью, отсутствием смелости перед исполнением долга и трусостью. Малодушие – это, скорее, нерешительность.

Святые отцы рассматривают малодушие как болезнь. Так, Ориген помещает его в свой перечень страстей, которые сам называет «недугами души»¹⁵¹⁸. А в одной из апофтегм рассказывается о том, как некий брат пошел к авве Виктору, отшельнику лавры в Элуде, и спросил: «Отче, что мне делать? Я терзаем страстью малодушия». Старец ответил: «Это болезнь души»¹⁵¹⁹.

Малодушие – болезнь именно раздражительной силы души (θυμός): «Если порочная болезнь заразит раздражительную часть [души], то породит [среди прочих] малодушие», – учит преподобный Иоанн Кассиан¹⁵²⁰.

Эта страсть тоже приравнивается святыми отцами к проявлениям безумия. Например, святитель Иоанн Златоуст¹⁵²¹ обращается к утверждению из Книги Притчей: *Малодушный же весьма неразумен* (Притч. 14:29).

Как у всех других страстей, патологический характер малодушия проявляется прежде всего в противоестественном поведении, которое не соответствует идеальному состоянию, в котором Господь сотворил человека. Так, святой апостол Павел учит: *Ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия* (2Тим. 1:7), духа силы, являющейся добродетелью, отсутствие которой представляет собой малодушие. Тогда как

сила – это один из основных даров Духа Святого, которые формируют образ Божий и полностью осуществляются через достижение подобия Христу, малодушие является отрицанием этого. Оно возникло в человеке как следствие грехопадения и чуждо истинной природе человека, поэтому преподобный Варсонофий Великий советует одному из своих духовных чад: «Скажи малодушию: «Я чужд тебе»»¹⁵²².

В любом случае малодушие, как и страх, является признаком неверия¹⁵²³. Являться малодушным означает не доверять помощи Божией, силе Святого Духа, Который постоянно поддерживает призывающих Бога. Человек, соединившись с Богом и снискав Его благодать, приобщаясь Его силе, не может ничего бояться. Имея абсолютную веру в Бога, он способен, согласно учению Спасителя, сдвигать горы¹⁵²⁴.

Часто именно тогда человек сомневается в действиях, когда руководствуется воображением. Святые отцы неоднократно подчеркивают связь малодушия с воображением. Это относится и ко всем формам страха. Воображение искажает действительность, представляет будущее действие сложным, сомнительным или невозможным для выполнения, хотя объективно оно таковым не является. Подверженный малодушию является жертвой заблуждения и даже, можно сказать, бреда. «Малодушие понуждает нас бояться и ожидать бед, которых не должно ни бояться, ни ожидать», – замечает преподобный Иоанн Лествичник¹⁵²⁵. Авва Виктор, развивая мысль о том, что малодушие является болезнью души, говорит: «Также, как люди с больными глазами считают, что видят больше света, когда они больше страдают, а люди со здоровым зрением считают, что видят мало света, так и малодушные стремительно приводятся в расстройство малым испытанием и представляют себе, что оно большое»¹⁵²⁶.

Малодушие может проявляться как инфантильное поведение, которое закрепилось и сохранилось у взрослого человека: «Малодушие есть младенческий нрав в душе, которая уже не молода», – пишет преподобный Иоанн Лествичник¹⁵²⁷.

Оно сущностным образом связано со страстью тщеславия¹⁵²⁸, так что можно утверждать, что «все малодушные тщеславны»¹⁵²⁹.

Малодушие сводит человека с ума, устанавливая над ним жестокое господство¹⁵³⁰. Эта страсть особенно опасна, ибо препятствует энергичности, тормозит вполне успешные предпринимаемые усилия, замедляет и даже парализует деятельность, в большинстве обстоятельств подавляет применение способностей. Это становится особенно важным, когда идет речь о духовной жизни. Очевидно, что диавол стремится вызвать и поддержать эту страсть, ибо она вносит в душу смятение и препятствует ей исполнить ее предназначение¹⁵³¹.

Глава 10. Тщеславие

Тщеславие (κενοδοξία); называемое также суетной славой или суетой, суетностью, является одной из важнейших страстей и источником множества иных душевных недугов. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «хотя оно многолико и разделяется на разные виды, однако сводится к двум родам»¹⁵³², которые представляют собой как бы две его степени.

1. Первый род тщеславия «заставляет превозноситься плотскими, видимыми преимуществами»¹⁵³³. Это самая простая, примитивная форма: она поражает падшего человека быстрее, чаще и легче всего. Она проявляется в том, что человек гордится и превозносится благами, которыми обладает реально или думает, что обладает, проявляется в том, что он жаждет уважения, преклонения¹⁵³⁴, почтения, почестей, похвалы, то есть лести от других людей¹⁵³⁵.

Объединяет блага, которыми подобным образом хвалится тщеславный человек, то, что они плотские¹⁵³⁶, земные¹⁵³⁷ и что от обладания ими человек ожидает исключительно¹⁵³⁸ почтения к себе и человеческой славы. Тщеславный может также гордиться и желать поклонения за такие естественные дарования¹⁵³⁹, как, например, красота (действительная или предполагаемая) тел¹⁵⁴⁰а или голоса¹⁵⁴¹, а также походка, величественная осанка¹⁵⁴² и все то, что является для него красивой внешностью (одежда¹⁵⁴³; запахи; украшения¹⁵⁴⁴ и т. д.). Он может кичиться и ждать уважения за свои физические или профессиональные навыки в той или иной области¹⁵⁴⁵.

Тщеславие побуждает возноситься и требовать поклонения за приобретенное богатство и материальные блага. Так, эта страсть может быть двигателем страсти сребролюбия, которая, в свою очередь, может привести человека к тщеславию. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Тщеславие и сребролюбие взаимно порождают друг друга. Тщеславный копит деньги, богатый тщеславен»¹⁵⁴⁶. Мы видим, что склонность к роскоши и блеску связана с обеими страстями: вызванная

тщеславием¹⁵⁴⁷ и поддержанная сребролюбием, она, в свою очередь, преумножает их, когда оказывается удовлетворенной.

Часто движимый в равной мере именно тщеславием, человек хочет достичь высокой должности или положения в обществе¹⁵⁴⁸. Во всех своих проявлениях страсть тщеславия привязывает человека к власти¹⁵⁴⁹ и часто является причиной стремления к ней. Таким образом, тщеславие – союзник и двигатель двух страстей, которые святые отцы называют властолюбием (φιλαρχία)¹⁵⁵⁰ и духом начальствования. Очевидно, что человек, обладающий властью и ведомый тщеславием, стремится к поклонению и прославлению, всячески стараясь понравиться, чтобы удержать и преумножить это поклонение, а также чтобы сохранить свою власть и вытекающие из нее преимущества и выгоды.

На уровне более тонком, находящемся в меньшей степени в области видимого и материального, но таком же распространенном, тщеславие заключается в том, что человек гордится своими интеллектуальными качествами (умом, воображением, памятью и т. д., а также познаниями и ученостью, красноречием, умением рассуждать и письменно излагать свои мысли и т. д.)¹⁵⁵¹ и поэтому ищет внимания, поклонения и похвалы окружающих. Из этого следует, что устремления в интеллектуальной и культурной, а также в политической или финансовой сферах¹⁵⁵² чаще всего являются порождением тщеславия.

2. Другой род тщеславия, по определению преподобного Иоанна Кассиана, «воспламеняет нас желанием суетной похвалы из-за духовных, невидимых предметов»¹⁵⁵³. У духовного человека; поборовшего привязанности к мирским благам; но все еще подверженного воздействию страстей; второй тип тщеславия сосуществует с первым или же занимает его место. Он заключается для него в том; что человек возносится своими добродетелями или подвижничеством перед собой или перед людьми; а также ищет похвалы и поклонения за свою духовную жизнь¹⁵⁵⁴. Таким образом; вторая степень тщеславия особенно одолевает его именно тогда, когда он

употребляет усилия на борьбу с различными страстями и упражняется в добродетелях; противоположных им.

По этому поводу преподобный Иоанн Лествичник замечает; что «бес тщеславия особенно веселится; когда видит умножение добродетелей»¹⁵⁵⁵. И еще: как «муравей ждет собрания пшеницы; так тщеславие ждет собрания духовного богатства»¹⁵⁵⁶. Авва Евагрий также говорит; что «только помыслы тщеславия и гордости появляются после поражения всех помыслов»¹⁵⁵⁷ и что «поражение остальных бесов преумножает эти помыслы»¹⁵⁵⁸. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Когда победишь какую-либо из бесчестнейших страстей... тотчас нападет на тебя тщеславный помысел»¹⁵⁵⁹. Мы видим; что тщеславие само по себе способно занять в человеке место всех разрушенных страстей.

Тщеславие обладает невероятной властью. Изощренный характер¹⁵⁶⁰; способность принимать различные формы¹⁵⁶¹; проникать повсюду и нападать на человека со всех сторон особенно затрудняют распознавание¹⁵⁶² и победу¹⁵⁶³ над тщеславием. В действительности предметом тщеславия для человека может послужить всё. Авва Евагрий удивляется тому; как ловко бесы пользуются таким положением вещей¹⁵⁶⁴, и приводит характерные примеры¹⁵⁶⁵. В этом с ним согласны преподобный Иоанн Кассиан¹⁵⁶⁶ и преподобный Иоанн Лествичник.

«Старцы хорошо представляют свойство этой страсти, сравнивая с луком и чесноком, которые после снятия с них одного покрова оказываются покрытыми другим, и столько оказывается покровов, сколько их будет снято», – пишет преподобный Иоанн Кассиан¹⁵⁶⁷. А преподобный Иоанн Лествичник приводит такой пример: «Солнце сияет в равной мере для всех, и тщеславие находит повод для радости во всем. Например: тщеславлюсь, когда пощусь, но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславлюсь, считая себя мудрым. Побеждаюсь тщеславием, одевшись в хорошие одежды, но и в худые одеваясь, также тщеславлюсь. Стану говорить, побеждаюсь тщеславием, замолчу, оно вновь надо мной господствует. Как ни брось сей

троерожник, все один рог станет вверх»¹⁵⁶⁸. Поэтому, по словам аввы Евагрия, «трудно избежать помысла тщеславия, ибо то самое, что ты делаешь для уничтожения его, становится для тебя началом других [всплесков] тщеславия»¹⁵⁶⁹.

Изошренность тщеславия состоит в том, что оно парадоксальным образом подвигает человека к усердию в аскезе¹⁵⁷⁰, к борьбе с некоторыми страстями¹⁵⁷¹ и к упражнению в некоторых добродетелях¹⁵⁷², равно и к приобретению некоторых даров Божиих¹⁵⁷³. Тем не менее следует сказать, что любой духовный подвиг, совершенный под воздействием тщеславия, в конечном счете оказывается тщетным¹⁵⁷⁴, равно как и добродетели, полученные таким образом, являются иллюзорными¹⁵⁷⁵, харизматическими дарами лишь по видимости¹⁵⁷⁶. Мы видим, что люди достигают удивительных духовных результатов в то время, когда они предаются аскезе в силу тщеславия, но затем сильно утомляются и черствеют, попадая в такие условия, когда вдохновлявшая их страсть больше не может свободно действовать¹⁵⁷⁷. Более того, приобретенные таким путем блага не только не имеют никакой ценности пред Богом, но являются «подобными беззакониям», по словам преподобного Макария Великого¹⁵⁷⁸, который напоминает нам слова Псалмопевца: *Бог рассыпал кости человекоугодников* (Пс. 52:6)¹⁵⁷⁹.

Человек получает от тщеславия, как и от других страстей, некоторое удовольствие¹⁵⁸⁰, которое сильно привязывает его к этой страсти. Ради обретения этого удовольствия человек готов сделать всё и, парадоксальным образом, всё перенести¹⁵⁸¹. Именно ради этого наслаждения, часто достаточно сильного, культивирующего себялюбие¹⁵⁸², человек предается суетной славе¹⁵⁸³.

Тщеславие рассматривается святыми отцами как болезнь¹⁵⁸⁴ и одна из форм безумия¹⁵⁸⁵. Святитель Иоанн Златоуст, например, решительно пишет: «Тщеславие есть некая разновидность безумия (μανία τίς ἐστὶν κενοδοξία)»¹⁵⁸⁶. Он замечает¹⁵⁸⁷, что сам апостол Павел учит, что хвалиться есть безумие¹⁵⁸⁸. Также святитель Иоанн говорит, что бес тщеславия

выводит человека из себя, вводит в заблуждение его дух и, воцарившись в душе, «помутняет разум вплоть до горячки»¹⁵⁸⁹.

Патологический характер тщеславия, как и других страстей, происходит от того, что эта страсть по своей сути основывается на извращении естественного и правильного поведения, на его отклонении от осуществления согласно природе, в соответствии с естественной конечной целью, в сторону противоестественную, против природы. Бог даровал человеческой природе стремление к славе, но человек призван достичь Божественной славы через единение с Богом, а не страстной, человеческой славы, которую христианское учение называет хвалой по плоти¹⁵⁹⁰. «Не слава зло, а тщеславие, то злоупотребление, которое происходит от нерадения ума о возделывании естества»¹⁵⁹¹, – говорит преподобный Максим Исповедник о природе зла в отношении этой и других страстей, сказав перед этим, что «пороки поселяются в нашей душе именно в той степени, в какой мы неправильно употребляем душевные силы»¹⁵⁹². Преподобный Иоанн Лествичник учит точно так же: «Наша душа естественным образом имеет желание славы, но только горней, а не земной»¹⁵⁹³. Различение двух видов славы – от Бога и от людей – мы встречаем во многих текстах, где поднимается вопрос о тщеславии¹⁵⁹⁴. Так, мы находим разъяснения в Евангелии от Иоанна¹⁵⁹⁵, святой апостол Павел подразумевает это, когда говорит о том, чтобы хвалиться в Господе Иисусе, предупреждая об опасности прославиться вне Бога¹⁵⁹⁶. Преподобный Иоанн Лествичник уточняет: «Есть слава от Господа, ибо сказано в Писании: *Я прослаблю прославляющих Меня* (1Цар. 2:30), и есть слава, происходящая от диавольского коварства»¹⁵⁹⁷. *Хвалящийся хвались Господом* (1Кор. 1, 31; 2Кор. 10:17), – дважды поучает святой апостол Павел. Только слава, получаемая от Бога через причастность Его славе в единении со Христом, «воистину заслуживает своего имени», говорит Ориген¹⁵⁹⁸. Только эта слава действительна, истинна, абсолютна, вечна. Только она полностью соответствует естественной конечной цели природы человека и соответствует той степени величия, которой Господь пожелал наделить человека. По словам святителя Иоанна

Златоуста, она «есть слава, присущая достоинству человека»¹⁵⁹⁹.

Человек, отвратившись через грех от Бога, одновременно перестал стремиться к той славе, к которой предназначен по своей природе. Продолжая, таким образом, желать славы по природе, он обращается к чувственному миру, в котором стремится удовлетворить живущую в нем потребность. Тогда он обретает мирскую славу, «хвалу по плоти», находя в ней суррогаты небесной, духовной славы, о которой позабыл. «Утратив славу, присущую достоинству человека, он повсюду ищет хвалу, достойную самого глубокого презрения», – пишет святитель Иоанн Златоуст¹⁶⁰⁰. Таким образом, мы видим, что поиск мирской славы является тем способом, которым человек убого восполняет в себе отсутствие славы небесной и добродетелей, соединяющих его с Богом и делающих его причастником Божественной славы. Авва Дорофей Газский пишет: «Ищущие славы подобны нагому, который не прекращает поисков хотя бы малого рубища или чего-нибудь еще, чтобы прикрыть свою срамоту. Таким же образом тот, кто лишен одежд добродетели, ищет славы человеческой»¹⁶⁰¹.

Итак, в целом мы видим, что в основе тщеславия лежит извращение, патологическое отклонение человека от естественного стремления к славе, а также болезненное поведение подмены, следующее за онтологическим разочарованием. Дело также и в том, что речь идет об одном стремлении, направленном в две противоположные стороны, а не о двух стремлениях, разных по сути, сосуществующих независимо друг от друга. Это следует не только из многочисленных изречений святых отцов, но и из того факта, что поиск небесной славы и поиск славы суетной – антагонистичны и взаимоисключаемы, так что развитие одного приводит к ослаблению другого¹⁶⁰².

Можно добавить, что тщеславие представляет собой еще и искажение природы, понимаемой в более широком смысле и обозначающей все блага, которые Господь даровал человеку, будь то врожденные или приобретенные качества, добродетели или материальные блага, которыми он обладает. Используя

последние для собственной славы вместо того, чтобы направить их исключительно на прославление Бога, человек, по словам преподобного Максима, «искажает естество и саму добродетель»¹⁶⁰³. Он объясняет также, что хвастовство, состоящее из тщеславия и гордости, «имеет безумное отвращение к естеству. Из этого отвращения оно действует против естества, употребляя во зло всё естественное»¹⁶⁰⁴.

Тщеславие погружает человека в состояние заблуждения и помешательства: именно в этом заключается один из основных патологических результатов данной страсти, подтверждающий причину, по которой тщеславие не раз квалифицировалось святыми отцами как безумие.

Тщеславие показывает, что человек утратил веру в Бога. Так считают святые отцы¹⁶⁰⁵, следуя учению Самого Христа, вопрошающего: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?* (Ин. 5:44). Тщеславие, напротив, передает привязанность к миру¹⁶⁰⁶: тщеславный человек верит в тех людей, от которых жаждет внимания, уважения, поклонения, восхвалений, верит во все то, что способствует возникновению в людях подобного поведения по отношению к нему. Вот почему святитель Иоанн Златоуст называет тщеславного человека идолослужителем¹⁶⁰⁷, как и преподобный Макарий Великий, который говорит: «Люди, восхваляющие его, и являются его богами»¹⁶⁰⁸.

В основе тщеславия, по словам преподобного Иоанна Отшельника, лежит «неведение этой жизни»¹⁶⁰⁹, так как именно оно создает иллюзию, жертвой которой является тщеславный человек. Он на самом деле пренебрегает истинной ценностью вещей, из которых извлекает славу, так же как пренебрегает ценностью самой славы. Он признает за ними бытие и значение, которых они на самом деле лишены¹⁶¹⁰. Человек ведет себя так, словно они имеют абсолютную и долговременную ценность, в то время как они в высшей степени хрупки и преходящи. Он пренебрегает тем, что только Божественная слава вечна и совершенна и что только духовные мотивы прославления в Боге подлинно реальны. Преподобный Иоанн Отшельник пишет:

«Поскольку люди не осознают хрупкости благ [этой жизни] и происходящей от этого суетности славы, а также не воспринимают ни совершенства творений Божиих, ни мудрости Его Промысла, ни малости человеческой природы, которая увядает, не успев расцвести, и разлагается, не набрав силы, и уничивается, не успев возвыситься, малости природы, естественное состояние которой подвластно любому изменению и все плоды которой обречены на разложение, постольку они не прилагают усилий к размышлению об этих предметах, они застигаются врасплох любовью к взаимной похвале. Притом человек недостаточно размышляет, чтобы задать себе вопрос: какова цена суетности, охватывающей меня в такой степени, что суждение обо мне людей предпочтительнее, чем Божие, и что я падаю до их восхвалений, а не стремлюсь к похвале от Бога, как если бы слава, происходящая от людей, была ценнее для меня, чем слава от вселенского Владыки, как если бы почести от людей я ставил наравне с почестями от ангелов»¹⁶¹¹.

Само название тщеславия указывает на суетный, ничтожный, хрупкий, мимолетный, поверхностный характер этой страсти, подобный миру сему, образ которого *проходит* (1Кор. 7:31) и в котором она заимствует то, что ее питает. А святые отцы, вслед за пророком Исаией¹⁶¹², уподобляют ее цветению полевому или сновидению, а также другим кратковременным, бессодержательным реалиям. «Почему, – вопрошает святитель Иоанн Златоуст, – ты боишься теней вместо того, чтобы познавать истину? Почему ищешь тленное, а не постоянное?.. Оставь дым, напрасную тень, презренную траву, паутину. Невозможно подобрать слово, которое выражало бы надлежащим образом это презренное непостоянство»¹⁶¹³. «Что такое дела человеческие? Пепел и пыль; прах пред лицом ветра; дым, тень; листья и цвет, уносимые ветром; сон; пустое колебание воздуха, легко возбуждаемое; летящее, лишенное твердости перо; вода мимотекущая и все, что только может быть ничтожнее этого», – говорит святитель в другом месте¹⁶¹⁴.

В связи с этими утверждениями следует подчеркнуть болезненный характер привязанности к суетным реалиям плоти. «Слава – это имя и ничего, кроме имени... Кто же так безумен,

чтобы домогаться названия, не заключающего в себе ничего существенного, и гоняться за предметами пустыми, которых нужно избегать?.. Потому и пророк скорбит, видя такое безрассудство в нашей жизни. Как тот, кто увидел бы кого-нибудь убегающим от света и гонящимся за тьмой, сказал бы: «Для чего ты делаешь это безумное дело?» – так и пророк вопрошает: «Зачем любите суету и ищите лжи?»»¹⁶¹⁵

Таким образом, мы видим, что тщеславие включает в себя бредовое видение действительности, так как под его влиянием человек перестает согласовывать действительность, ее ценность и значение с тем, что есть на самом деле, придавая им то, чего они лишены. Видение мира переворачивается, становится с ног на голову. Разум блуждает в таких умозаключениях, что, кажется, его обладатель близок к безумию. «Охваченный этой страстью теряет ясность восприятия и не менее подвержен безумию, чем сами безумцы», – утверждает святитель Иоанн Златоуст¹⁶¹⁶.

Под воздействием тщеславия это бредовое восприятие действительности на самом деле часто проявляется вполне обыденным образом и в самых грубых формах. Преподобный Максим Исповедник замечает, например, «что в глазах пристрастных родителей дети, до смешного безобразные, являются самыми красивыми и хорошо сложенными. Также и глупому уму его находки, даже когда они побивают все рекорды глупости, кажутся самыми утонченными в мире»¹⁶¹⁷.

Это относится не только к первому виду тщеславия. Равно и во втором человек показывает бредовое знание прежде всего о себе самом. «Тщеславие есть обманчивая страсть которая показывает нас совсем не такими, каковыми мы являемся на самом деле», – пишет преподобный Иоанн Лествичник¹⁶¹⁸. Человек, находясь под воздействием тщеславия, приписывает себе те качества и добродетели, которыми он не обладает, и не видит реально существующих в нем недостатков и страстей¹⁶¹⁹. Кроме того, он заблуждается, похваляясь добродетелями, которыми действительно обладает. С одной стороны, он считает себя источником и обладателем этих добродетелей; хотя они по сути принадлежат только Богу и являются Его дарованиями¹⁶²⁰.

С другой стороны, как подчеркивает преподобный Иоанн Лествичник¹⁶²¹, как только человек начинает хвалиться своими добродетелями, так он перестает быть добродетельным, а значит, хвалится тем, чем больше не обладает.

Тщеславие обрекает плененного им человека на всякого рода бедствия. Снискавшие славы у людей уже получили свое вознаграждение, говорит Господь Иисус Христос¹⁶²², предупреждая также: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! (Лк. 6:26). Бог рассыпал кости человекоугодников (Пс. 52:6),* – говорит Псалмопевец. «В настоящем веке или в будущем, печали и страдания следуют за тщеславием», – пишет преподобный Максим Исповедник¹⁶²³. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что «желание славы является источником еще больших зол»¹⁶²⁴. О жажде первенства под воздействием тщеславия святитель говорит следующее: «Эта страсть слишком опасна»¹⁶²⁵. По мнению блаженного Диадокха Фотикийского, бесы используют как повод для нападений прежде всего любовь к славе и «через нее, как через темное окно, впрыгнув в душу, расхищают ее»¹⁶²⁶.

Страсть тщеславия разрушает внутренний покой¹⁶²⁷, возбуждая душу множеством способов. «Она поддерживает продолжительное смятение и рассеяние мыслей», – отмечает преподобный Исаак Сирин¹⁶²⁸. Преподобный Марк Подвижник говорит: «Когда заметишь помысел, обещающий тебе человеческую славу, тогда знай точно, что он готовит тебе пристыжение»¹⁶²⁹.

Поддавшись тщеславию, человек заботится прежде всего о достижении почитания и восхваления, которых он так желает. Страсть наполняет его душу постоянной озабоченностью и приводит к нервному и тревожному возбуждению. И если страсть не удовлетворяется, то озабоченность увеличивается. Часто случается, что тщеславный человек получает взамен не желанное внимание и почитание, а противоположный результат. По словам преподобного Иоанна Лествичника, «тщеславие часто бывает причиной бесчестия вместо чести»¹⁶³⁰. Преподобный Марк Подвижник замечает: «Если увидишь, что кто-либо по поводу бесчестий крайне болезнует сердцем, то

знай, что он наполнен помыслами тщеславия»¹⁶³¹. Вместо ожидаемой похвалы он в лучшем случае вызывает равнодушие, в худшем – ненависть, зависть или ревность, критику и насмешки, особенно когда тщеславие проявляется в словах или поступках. Так, святитель Иоанн Златоуст обращается к нам с таким предупреждением: «Будем остерегаться, братия, хвалить себя, потому что это тщеславие делает нас отвратительными для людей и мерзкими пред Богом»¹⁶³².

Подобная ситуация непременно порождает у человека печаль¹⁶³³ и тоску, ибо, с одной стороны, он оказывается лишенным ожидаемого удовольствия от страсти, а с другой – сталкивается с враждебностью окружающих его людей, страдает от потери налаженных отношений с ними и вынужден искать более сложные способы проявить себя в лучшем свете взамен неудавшихся.

Под сильным воздействием тщеславия человек теряет независимость и подчиняется не только самой страсти, но и всему тому, чем она питается. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает тиранический характер тщеславия, считая его «последним и ничтожнейшим из рабств»¹⁶³⁴, в котором могут оказаться самые великие души¹⁶³⁵. Как любая страсть, тщеславие порабощает человека плотскими страстями и связанным с ними наслаждением, а также делает его зависимым от взглядов и суждений других и рабом тех, кому он стремится угодить ради похвалы. «Горе мне! – восклицает преподобный Иоанн Отшельник. – Бог сотворил меня свободным, а надо мной довлеет владычество многих людей, ибо я раб всех через желание угодить всем»¹⁶³⁶.

Тщеславие погружает человека в мир призраков, что является еще одним опасным последствием этой страсти. Преподобный Исаак Сирин отмечает, что «увлеченные тщеславием... теряют разум»¹⁶³⁷. По внушению тщеславия человек воображает, что обладает всеми возможными качествами, добродетелями, заслугами, благами и т. д., представляет себя в ситуациях или состояниях, приносящих ему уважение и славу. «Тщеславие, – учит преподобный Исаак Сирин, – изобретает и представляет образы, ведет к

вожделению и падению»¹⁶³⁸. И как первое патологическое последствие, происходит отрыв человека от действительности, его внимание отвлекается от всего, что его окружает, ослабляется активность человека при решении самых насущных задач, парализуется его жизненная энергия до степени оцепенения души. Об этих патологических проявлениях тщеславия напоминает нам также преподобный Иоанн Кассиан: «Несчастливая душа, ставшая жертвой глубокого оцепенения, настолько далеко заведена тщеславием, что, увлеченная сладостью помыслов и захваченная мечтами, вообще не может быть внимательной ни к происходящему в действительности, ни к ближним, потому что она с удовольствием занимается в качестве истинного тем, что наяву приснилось во время скитания помыслов»¹⁶³⁹.

Этот процесс [возникновения] вымышленных образов может присутствовать и с самого начала, если он поддерживается и развивается с помощью острых приступов исступления или галлюцинаций. «Начало прельщения ума – тщеславие», – утверждает Евагрий¹⁶⁴⁰. Особенно это страшно для человека, ведущего духовную жизнь, ибо, развивая в себе тщеславие, он готовит благоприятную почву для беса суетной славы, который имеет обыкновение нападать с особой силой во время молитвы: «Когда ум достигает чистой и бесстрастной молитвы, тогда бесы нападают на него уже не слева, а справа. Они представляют ему иллюзорное видение Бога в приятных чувству образах так, что заставляют ум думать, будто он уже совершенно достиг цели молитвы. Это, как сказал преизобильный ведением муж, происходит от страсти тщеславия», – пишет Евагрий¹⁶⁴¹. Затем он объясняет, что «ум, побуждаемый тщеславием, пытается описать Божество в образах или формах»¹⁶⁴²: бесы предваряют эту склонность и потворствуют ей, чтобы сбить с пути того, кто возымел несчастье попустить тщеславию развиться в себе. Преподобный Палладий Еленопольский в «Лавсаике» приводит как пример одного монаха, обезумевшего от тщеславия: «Его мудрость была повреждена путаницей тщеславия»¹⁶⁴³.

В духовном отношении патологические следствия тщеславия также многообразны. Оно приводит человека к

духовной смерти¹⁶⁴⁴, ослепляет его дух¹⁶⁴⁵, смущает его¹⁶⁴⁶, значительно уменьшает мыслительные способности¹⁶⁴⁷. Тщеславие разрушает все приобретенные человеком добродетели¹⁶⁴⁸ и делает бессмысленными все его подвижнические усилия¹⁶⁴⁹. По словам преподобного Максима Исповедника, многие действия, добрые сами по себе, перестают быть таковыми из-за тщеславия¹⁶⁵⁰. Духовное делание и произрастающие из него добродетели имеют целью соединить человека с Богом и сделать его причастным Божественной славе. Под воздействием тщеславия человек отвращает их от естественной цели, заставляя служить своей собственной славе, дабы прославиться от людей или от самого себя, а не от Бога, как должно. Потеря плодов духовного делания и добродетелей, кроме того, что представляет сама по себе духовную катастрофу, неизбежно порождает в душе страдания: душа, лишенная самых драгоценных благ и духовных радостей, оказывается пустой, покинутой, наполняется волнениями и тревогами, считает себя обреченной на постоянную неудовлетворенность. Ибо если удовольствие, связанное с тщеславием, и может на некоторое время наполнить душу, то удерживать власть в ней оно будет недолго в силу его обособленного, скоротечного, ирреального характера, подобно питающим его телесным предметам, и в итоге будет погружать душу в разочарование и горечь. «Тщеславие есть пища, которая приятным вкусом на время услаждает душу, а после делает ее пустой, бесплодной, лишенной всех духовных плодов, так что не только губит заслуги значительных трудов, но и навлекает большее наказание»¹⁶⁵¹.

Разрушая приобретенные добродетели, тщеславие помогает прежде всего возродиться в душе родственным страстям¹⁶⁵², затем открывает путь и всем остальным¹⁶⁵³. Святые отцы относят тщеславие к трем родовым страстям, которые являются источником всех прочих. Преподобный Марк Подвижник называет его «корнем греховных желаний»¹⁶⁵⁴, «причиной всех пороков»¹⁶⁵⁵, «матерью зол»¹⁶⁵⁶ и учит, что эта страсть «ведет естественным образом к порабощению грехом»¹⁶⁵⁷. Прежде всего тщеславие рождает гордость¹⁶⁵⁸: оно

является ее предшественницей¹⁶⁵⁹, началом¹⁶⁶⁰, матерью¹⁶⁶¹ не только гордости, но и других грехов, связанных с ней: богохульства¹⁶⁶², осуждения¹⁶⁶³ и презрения к людям¹⁶⁶⁴, духа главенства и любви к власти, ожесточения сердца¹⁶⁶⁵, непослушания¹⁶⁶⁶. Тщеславие равно порождает гнев¹⁶⁶⁷ и его спутников: ненависть¹⁶⁶⁸, памятозлобие¹⁶⁶⁹, зависть¹⁶⁷⁰, разногласия¹⁶⁷¹, споры¹⁶⁷². Из него также проистекают: ложь¹⁶⁷³, лицемерие¹⁶⁷⁴, пустословие¹⁶⁷⁵, малодушие¹⁶⁷⁶, блуд, сребролюбие и любостяжание¹⁶⁷⁷ и, как мы говорили, печаль¹⁶⁷⁸.

В заключение отметим, что бесы принимают активное участие в зарождении и развитии тщеславия¹⁶⁷⁹. «Всё, сопровождаемое тщеславием, происходит от бесов», – учит преподобный Иоанн Газский¹⁶⁸⁰. И преподобный Варсонофий Великий утверждает, что бесы потворствуют этой страсти с целью погубить душу¹⁶⁸¹. Даже если бесы сами не вводят в душу тщеславие, то в любом случае они непременно пользуются его появлением или присутствием в душе, чтобы предаваться разрушительной деятельности¹⁶⁸². «Именно любовь к славе бесы используют для совершения зла. Они запрыгивают в душу через нее, как через темное окно, и расхищают душу», – пишет блаженный Диадокх Фотикийский.¹⁶⁸³ Принимающий в себя страсть тщеславия исполняет таким образом волю диавола¹⁶⁸⁴, становясь в дальнейшем его рабом и жертвой. «Любящий славу от людей... предаёт свою душу врагам, они же предаёт ее великому злу и овладевают ею», – замечает авва Исаия¹⁶⁸⁵.

Глава 11. Гордость

Гордость (ὕπεριφανία) весьма близка тщеславию, так что многие святые отцы не видят смысла в раздельном изучении этих страстей¹⁶⁸⁶, поэтому выделяют семь родовых страстей вместо восьми. Если рассматривать перечень страстей с точки зрения борьбы с ними и духовного возрастания, то он начинается с самых грубых и заканчивается наиболее утонченными и труднопобедимыми. В этом случае гордость следует за тщеславием и, рассмотренная под этим углом, представляет собой вершину тщеславия или результат высшей степени его развития. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «между этими страстями такое же различие, как между отроком и мужем, между пшеницей и хлебом, ибо тщеславие есть начало гордости, а гордость – конец и результат тщеславия»¹⁶⁸⁷. От тщеславия, в известной степени, неизбежно рождается гордость¹⁶⁸⁸: «Усиление одной страсти дает начало другой», – подчеркивает преподобный Иоанн Кассиан¹⁶⁸⁹. Преподобный Иоанн Газский также полагает, что «как только возрастает тщеславие, появляется гордость»¹⁶⁹⁰. С другой стороны, преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что победивший тщеславие уже свободен от гордости¹⁶⁹¹.

Однако, с иной точки зрения, в меньшей степени зависимой от аскетической практики и рассматривающей страсти соответственно степени их тяжести от самых исконных и основополагающих к производным от них¹⁶⁹², гордость является главной страстью. Она рождает прежде всего тщеславие и поддерживает с ним тесные связи. Если на определенном уровне граница между гордостью и тщеславием кажется размытой; то именно здесь и происходит; о чем бы ни шла речь, переход от одной страсти к другой. А в остальном каждая из этих страстей обладает особыми чертами, которые мы рассмотрим применительно к гордости, как и ранее делали относительно тщеславия.

Как и тщеславие, гордость бывает двух типов, или состоит из двух компонентов¹⁶⁹³. Первый тип проявляется в отношениях с себе подобными¹⁶⁹⁴, второй касается отношения человека к Богу¹⁶⁹⁵.

1. Первый тип гордости

Он заключается в том, что человек считает себя выше других людей или по меньшей мере одного из них¹⁶⁹⁶, а также в том, что он ищет превосходства, если, по его мнению, еще им не обладает¹⁶⁹⁷. В любом случае гордость – это возношение самого себя¹⁶⁹⁸ как без особой причины, так, и это наиболее частый случай, по тем же причинам, которые могут привести к тщеславию (о них мы говорили выше: физические, умственные, духовные качества, социальное положение, богатство и т. п.)¹⁶⁹⁹. В этом возношении гордый человек уважает самого себя и любит себя¹⁷⁰⁰, чувствует себя и внутренне восхваляет¹⁷⁰¹. Мы наблюдаем такое же поведение и при тщеславии, но с той разницей, что тщеславный человек более ожидает почестей от других, тогда как гордый более присваивает их себе сам, хотя оба этих процесса активно действуют при обеих страстях.

Возвышаясь, гордый человек, соответственно, принижает ближнего. Он смотрит на него свысока¹⁷⁰², презирает его¹⁷⁰³ и доходит до отношения к ближнему как «к ничему не значащему»¹⁷⁰⁴. Подобное поведение определяет еще одну основополагающую черту первого вида гордости.

Гордость подталкивает человека оценивать себя в сравнении с ближним¹⁷⁰⁵, прежде чем он удостоверится в своем превосходстве, убедится в различиях и придет к выводу о полном несхождении с ним. Архетип подобного поведения мы видим в Евангелии на примере фарисея, который говорит: *Я не таков, как прочие люди... или как этот мытарь* (Лк. 18:11). Под влиянием гордости человек испытывает необходимость сравнивать себя¹⁷⁰⁶, устанавливать иерархии, прежде чем прийти к заключению о своем превосходстве – абсолютном или относительном в той или иной области, где проявляет себя. Поэтому он особенно склонен к отрицательному суждению о ближнем¹⁷⁰⁷ и к постоянной критике образа мыслей и жизни ближнего¹⁷⁰⁸.

Этот тип гордости проявляется в определенных поступках, которые помогают ее определить. По словам святителя Василия

Великого, «горд, кто хвастается тем, что имеет, и старается казаться большим, чем он есть на самом деле»¹⁷⁰⁹. В этом, как и в других случаях, он проявляет себя высокомерным¹⁷¹⁰, самонадеянным и самодовольным¹⁷¹¹, полным уверенности¹⁷¹² и веры в себя¹⁷¹³. К этому часто прибавляется мнение о своем всезнании¹⁷¹⁴ и почти постоянная уверенность в своей правоте¹⁷¹⁵, откуда проистекают постоянное стремление к самооправданию¹⁷¹⁶ и дух противоречия¹⁷¹⁷ (также присущие этой страсти), равно как и желание поучать¹⁷¹⁸ и начальствовать¹⁷¹⁹. Гордость делает человека слепым к собственным ошибкам¹⁷²⁰, заставляет его а priori отвергать любую критику и ненавидеть любой упрек и выговор¹⁷²¹, делая его нетерпимым к подчинению и зависимости от кого-либо¹⁷²². Страсть гордости проявляется в определенной агрессивности: иногда это выражается в иронии или в язвительности в ответ на вопросы других людей¹⁷²³, в молчании при некоторых обстоятельствах¹⁷²⁴, в общей озлобленности¹⁷²⁵, в желании оскорбить ближнего и в готовности это сделать¹⁷²⁶. Подобная агрессивность постоянно проявляется в ответ на малейшую критику со стороны¹⁷²⁷.

2. Второй тип гордости

Если первый тип гордости возвышает человека перед себе подобными, то второй тип возвышает его перед Богом, восстанавливает против Него¹⁷²⁸. Таким образом, гордость предстает перед нами как чрезвычайно опасная страсть: все святые отцы постоянно утверждают, что она наихудшая¹⁷²⁹, и напоминают, что именно гордость стала причиной падения сатаны и превращения ангелов в демонов¹⁷³⁰, а также грехопадения самого человека¹⁷³¹. Анализируя причины грехопадения, мы четко видим то, что составляет сущность и основу гордости. Мы уже показывали, что грех прародителей заключался (это относится и к человеку, и к диаволу) в обожествлении себя, в желании отвоевать для себя абсолютную независимость от Бога, в приписывании себе самому всех качеств, в стремлении к личной славе, в создании из себя абсолютного центра и утверждении во всем своего превосходства.

Преподобный Иоанн Кассиан так объясняет грех и падение сатаны: «Этот [архангел] думал, что блеск мудрости и красоту добродетелей, которыми он украшался по благодати Творца, он получил по могуществу своей природы, а не по благодеянию щедрости Его, и, превознесшись по этой причине, думал, что как будто не имеет нужды в помощи Божией для пребывания в этой чистоте, и счел себя подобным Богу, претендуя на то, что так же, как Бог, не нуждается ни в ком. Он положился на способность своей свободной воли, думая, что таким образом сможет получить в изобилии всё, что составляет совершенство добродетелей и вечное блаженство. Эта единственная мысль была его первым падением»¹⁷³². Далее тот же святой приводит слова Псалмопевца: *Вот человек, который не поставил Бога помощником себе, но понадеялся на множество богатства своего и укрепился суетою своею (Пс. 51:9)*¹⁷³³. Кроме того, преподобный Иоанн Кассиан напоминает, что для человека грех состоял в том, что он поддался диавольскому искушению, обещавшему: *Будете как боги (Быт. 3:5)*¹⁷³⁴. «Воображая, что

станет Богом, он лишился и того состояния, какое имел», – замечает святитель Иоанн Златоуст¹⁷³⁵. По его словам, этот же грех, при содействии диавола, живет вечно во всех людях, усваивающих себе горделивое поведение: «Этот гордый ангел затем поверг их в такое же нечестие, обманывая их заблуждением, что они станут подобными Богу»¹⁷³⁶.

Итак, гордость представляет собой отрицание или отказ от Бога¹⁷³⁷; которые могут иногда, как в случае с сатаной, принимать у человека форму открытого бунта¹⁷³⁸, но чаще всего они проявляются в менее явном виде как «отвержение Божией помощи и упование на собственные силы»¹⁷³⁹. Гордый человек отказывается воспринимать Бога как Творца своего естества, как Начало и Конец своего бытия и как Источника всех достоинств и всех благ, которыми он обладает, присваивая их самому себе¹⁷⁴⁰.

Второй тип гордости преобладает большей частью у людей духовных. На них этот вид гордости нападает в особенности¹⁷⁴¹ и приводит к мысли, что человек сам является источником своих добродетелей и причиной добрых дел, побуждая его, соответственно, не признавать помощи Божией¹⁷⁴². Второй тип гордости, по словам аввы Дорофея, заключается в том, чтобы «приписывать все свои успехи не Богу, а самому себе»¹⁷⁴³. Так же учат Евагрий¹⁷⁴⁴ и преподобный Максим Исповедник¹⁷⁴⁵. Согласно последнему, гордец есть тот, кто «кичится дарованными от Бога благами, словно собственными достижениями»¹⁷⁴⁶. Мы выказываем гордость, говорит он также, если думаем, что «стяжание добродетели и познания присуще нам по природе, а не есть дар благодати»¹⁷⁴⁷. Иными словами, подвижник является гордым, если представляет себе, что добродетели выражают его собственную значимость и происходят от его достоинств, в то время как они существуют через причастность Божественному совершенству и являются дарами Святого Духа. Также подвижник является гордым, если под воздействием гордости воображает, что достиг собственными силами победы над своими страстями, хотя победа послана Богом¹⁷⁴⁸.

Отсюда становится понятным замечание святых отцов о втором виде гордости, что она «в особенности нападает на тех, кто преуспел в какой-либо добродетели»¹⁷⁴⁹, и с готовностью появляется тогда, когда побеждены другие пороки¹⁷⁵⁰. По словам святителя Иоанна Златоуста, «другие пороки появляются в нас из-за небрежения, а с этим пороком мы сталкиваемся, совершая благо»¹⁷⁵¹. Так гордость приходит и одна занимает место всех побежденных страстей в душе человека¹⁷⁵².

Однако гордость способна занять место страстей не только когда они подавлены или побеждены, но и тогда, когда по той или иной причине они дремлют или скрываются, не прекращая существовать или являться малозаметными с самого возникновения. Преподобный Максим Исповедник замечает по этому поводу, что «когда страсти дремлют, гордость появляется либо по неосознаваемым причинам, либо через скрытое нападение бесов»¹⁷⁵³. Преподобный Иоанн Лествичник уточняет, говоря о той же страсти: «Бывает, что все страсти отходят от некоторых не только верных, но и неверных, кроме одной. Она-то им попускается как наибольшее из зол, заполняющее место всех прочих страстей»¹⁷⁵⁴.

Ясно, что если второй тип гордости угрожает в особенности подвижникам, то ошибочно думать, что гордость щадит других людей. Она менее заметна в последних потому, что разлита по всему их существу и фактически заключается в том, что поддерживает состояние отделенности от Бога. Жизнь вне Бога, независимое от Него существование, утверждение себя как единственного начала и конца своего бытия – вот проявления той главной гордыни, которая увековечивает прародительский грех. Всякий человек, живущий вне Бога, не знает Его или даже забывает о Нем на малое время, скрытым образом отрицает Его и занимает Его место, доказывая и обнажая этим обитающую в нем гордость. Можно сказать, что человек является гордым в некоторой степени, пока он пребывает в состоянии относительного разделения с Богом. Только святой, полностью соединившись с Богом и открывшись Ему, избегает этой страсти, в то время как другие люди являются ее жертвами, даже не

ведая того или же отрицая. «Думать, что ты не горд, – прямое доказательство того, что ты горд», – замечает преподобный Иоанн Лествичник¹⁷⁵⁵.

Оба вида гордости, о которых мы рассказали, хотя сильно различаются между собой, тем не менее не столь отделимы и независимы друг от друга. Они представляют собой две стороны гордыни и всегда присутствуют вместе в падшем человеке, хотя иногда кажется, что одна занимает больше места, чем другая. Если верно, что первый вид гордости направляет человека против ему подобных, а второй – против Бога¹⁷⁵⁶, то каждый вид, по словам преподобного Иоанна Кассиана, фактически восстанавливает человека одновременно и против Бога, и против ближнего¹⁷⁵⁷, ибо очевидно, что поведение человека с другими людьми глубоко соотносится с его поведением пред Богом, и наоборот¹⁷⁵⁸. С другой стороны, ясно, что первый тип гордости имеет начало и причину во втором. Если человек возвышается, высоко мнит о себе или любит себя, то причина заключается в непризнании того, что все качества, добродетели и блага, которыми он может обладать или думать, что обладает, на самом деле дарованы ему Богом. Если он принижает другого человека, то отчасти это происходит по той же причине, считает преподобный Максим Исповедник, презирает других как не могущих действовать правильно, приписывает добрые поступки собственным силам вместо того, чтобы отдать должное Богу¹⁷⁵⁹.

Считать себя выше других и стремиться их превзойти, мнить себя главой всего или центром при любых обстоятельствах, приписывать себе в превосходной степени все качества и добродетели или некоторые из них означает обожествить самого себя, сделать из себя божка. Так гордый человек сам занимает место истинного Бога, Который есть подлинный Абсолют, вершина и средоточие всего, начало и конец, смысл и ценность всех вещей, источник и основа всех благ, всех качеств и добродетелей, начало всякого совершенства. Гордый человек не терпит соперников, так как делает абсолют из себя самого, не выносит каких-либо

сравнений в ущерб себе, страшится всего того, что может повредить его самомнению.

По этой причине, а также для того, чтобы утвердить перед самим собой и перед окружающими превосходство, которое он себе приписывает, гордый непрестанно и безжалостно критикует ближнего, презирает и унижает его. Перед лицом того, что может в его глазах угрожать этому превосходству, он проявляет себя резким и агрессивным, стремясь любой ценой защитить выгодный образ самого себя, который он создал или хочет создать. Он презирает и унижает ближнего именно потому, что отрицает Бога, ставя себя на Его место, соответственно, отрицая и в подобных себе образ Божий, который делает каждого человека потенциально сыном Божиим и через причастность дарует достоинство и превосходство Самого Бога. А поскольку гордый перестает почитать ближнего как созданного по образу Божию и, соответственно, почитать в нем Бога, постольку он, по словам аввы Дорофея, склонен «пренебрегать им, как ничего не значащим»¹⁷⁶⁰.

Гордый человек имеет веру лишь в собственные силы вместо того, чтобы надеяться на Божественную благодать и признавать, что без нее он бессилен. С другой стороны, он утверждает свою абсолютную независимость, отказываясь видеть в Боге начало и конец своего существования, поэтому он полон высокомерия и самодовольства. Совершенно понятно, что, подменяя и противопоставляя свою волю воле Божией и возводя свое произволение в абсолют, он желает начальствовать и отказывается подчиняться кому бы то ни было. Поскольку он также не признает в Господе Иисусе Христе прообраз своей природы, но принимает себя самого за норму и ориентир во всем, постольку он все меряет по себе, думает, что может судить и знать обо всем, считает себя мудрым, хочет быть правым, желает учить и не терпит возражений. В целом гордый человек полон самим собой, ибо не имеет места для Бога.

Святые отцы видят в гордыне болезнь¹⁷⁶¹ «лютую»¹⁷⁶², «жесточайшую»¹⁷⁶³ и «смертельную»¹⁷⁶⁴. Святитель Григорий Великий пишет, что гордость «портит душу подобно

распространяющейся заразной болезни, которая портит все тело»¹⁷⁶⁵. Святитель Иоанн Златоуст также говорит, что «гордость в душах есть то же самое, что воспаление в телах»¹⁷⁶⁶.

Святые отцы часто рассматривают эту страсть как одну из форм безумия¹⁷⁶⁷. Напоминая нам о прародительском грехопадении и его ужасающих последствиях, авва Дорофей пишет следующее: «Ибо от чего подверглись мы всем скорбям? Не от гордости ли нашей? Не от безумия (ἀπόνοια) ли нашего?.. «Человек безумен» – говорит Бог, видя эту дерзость»¹⁷⁶⁸. Святитель Иоанн Златоуст решительно утверждает: «Гордость есть не что иное, как переворот ума, самая тяжкая и жестокая болезнь, происходящая исключительно от безумия, ибо нет человека безрассуднее гордого»¹⁷⁶⁹. Тот же святой замечает, что «человек, подверженный этой страсти, поражен не менее безумцев (μαϊνόμενοι)»¹⁷⁷⁰.

Чем объясняется патологический характер гордости? В ней также можно увидеть результат искажения основного стремления человеческой природы. Как мы уже видели, человек создан, чтобы возвышаться к Богу и в итоге соединиться с Ним в полноте любви и познания. Свое возвышение к Богу человек был предназначен совершить именно в Боге через осуществление подобию Ему, основываясь на добродетелях, начатки которых были заложены в его природе, и через постепенное усвоение благодати, дарованной Святым Духом. Именно в синергии собственных усилий человека и Божественной благодати – иными словами, в сотрудничестве или взаимодействии с Богом – человек и должен был возвышаться. Притом возвышение его самого должно было произойти в союзе с ему подобными и должно было вовлечь в этот процесс весь космос, чтобы соединить его в себе с Богом¹⁷⁷¹.

Но человек извратил естественное стремление, самовозвышаясь, обожествляя самого себя из желания стать, по наущению змия, «как бог», самостоятельно, без Бога, своими собственными силами и без благодати. Самоутверждаясь и самовозвышаясь без Бога, он утвердился и возвысился против

Бога. С другой стороны, вместо того чтобы утверждаться в Боге и возвышаться к Богу в соединении с ближним, человек утверждает и восстает против ближнего, разделяя таким образом единую человеческую природу.

Следует также отметить, что в основе гордости лежит еще одно извращение, связанное с упомянутым выше. Нормальное поведение человека, творящего и осознающего в себе какое-либо благо, – приписать таковое Богу, увидеть в этом дар Божий и возблагодарить Подателя благ. Начало и Конец не только этого, но и всех благ. Сам Господь Иисус Христос подает нам пример естественного поведения, когда отвечает человеку, назвавшему Его учителем благим: *Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18). Гордый человек извращает это поведение: он относит благо к себе, делается его началом и концом и благодарит себя самого¹⁷⁷². «Мы пользуемся благом для рождения зла», – говорит преподобный Максим Исповедник¹⁷⁷³.

Патологический характер гордости объясняется и другими причинами. По словам святых отцов, в основе всех видов этой страсти лежит незнание. «Нам случается воспаляться гордостью не от знания, а от незнания», – утверждает святитель Иоанн Златоуст¹⁷⁷⁴. Очевидно, что под незнанием подразумевается незнание Бога. Начало гордости – непонимание Господа¹⁷⁷⁵, как написано в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Это поучение часто приводит святитель Иоанн Златоуст¹⁷⁷⁶. Незнание порождает у гордого бредовое восприятие действительности. Первейший вред, который получает гордый человек, – это «ослепление и потеря ясности суждений», по словам святителя Григория Великого¹⁷⁷⁷. Святитель Иоанн Златоуст говорит также, что «одержимый этой страстью теряет ясность восприятия»¹⁷⁷⁸.

И прежде всего именно о себе самом гордый человек получает бредовое представление. Действительно, гордый человек возвышается, проявляет свое превосходство, мнит быть кем-то или чем-то и иметь то или иное качество благодаря себе, в то время как без Бога человек «всего лишь прах»¹⁷⁷⁹ и имеет в высшей степени хрупкие, преходящие, обреченные на

исчезновение, в основе своей ирреальные «блага». *Что гордится земля и пепел? И при жизни извергаются внутренности его* (Сир. 10:9–10), – в удивлении вопрошает Сирах. Святитель Иоанн Златоуст говорит, продолжая мысль: «Не смешнее ли всех надмевающийся ничтожными благами, тенью и цветом травы?..¹⁷⁸⁰ Он поступает так же, как если бы бедняк, нищий, постоянно удручаемый голодом, случайно в одну ночь увидел приятный сон и тем стал бы щеславиться»¹⁷⁸¹.

Этот бред гордого человека в знании о самом себе обнаруживается тогда, когда он присваивает себе качества, которыми не обладает, и когда глазам окружающих открывается несоответствие между тем, что он думает о себе, и тем, чем является в действительности. Преподобный Иоанн Лествичник говорит о подобном несоответствии, когда определяет саму страсть: «Гордость есть крайнее убожество души, которая воображает о себе, что богата, и, находясь во тьме, думает, что она во свете»¹⁷⁸².

Но даже тогда, когда человек возвышается благодаря своим собственным качествам, которыми он действительно обладает, он безумствует, приписывая их себе, хотя они дарованы Богом и он обладает ими лишь через причастность Его совершенству. *Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1Кор. 4:7) – вопрошает святой апостол Павел¹⁷⁸³. Когда человек творит что-либо хорошее, он в каком-то смысле является всего лишь посредником и, соответственно, не должен считать это возвышением¹⁷⁸⁴. Это касается не только добрых дел, которые он может совершить, но и всего доброго расположения, всех добродетелей и качеств, которыми он может обладать, ибо, как мы уже показали, они дарованы Творцом и только благодаря благодати Божией могут впоследствии развиваться. Приписывая их себе, гордый усугубляет свое безумие, ибо неявным образом на деле принимает себя за Бога. «Сверх этого, навлечешь осуждение на себя, как скоро осмелишься приписывать себе то, за что должно воссылать благодарение Богу», – пишет преподобный

Варсонофий Великий¹⁷⁸⁵. Преподобный Иоанн Лествичник, в свою очередь, подчеркивает безумие подобного поведения: «Стыдно тщеславиться чужими украшениями, но крайнее безумство – гордиться дарованиями Божиими»¹⁷⁸⁶.

Истинное знание о себе для человека состоит в том, чтобы понимать, что он сам по себе, вне зависимости от Бога, ничего не значит. По этому поводу святитель Иоанн Златоуст говорит следующие слова: «Тот наиболее совершенным образом знает самого себя, кто считает себя за ничто»¹⁷⁸⁷. Гордый человек, который думает, что сам по себе является чем-то значительным, и видит в этом повод к возвышению, свидетельствует этим о полном незнании самого себя, о чем говорит святитель Иоанн Златоуст: «Гордый не знает себя самого»¹⁷⁸⁸. Можно даже сказать, что гордый человек безумствует или, во всяком случае, обольщается, по словам святого апостола Павла: *Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя (Гал. 6:3)*. Не зная себя и воспринимая собственную реальность бредовым образом, человек может иметь лишь ложное представление об окружающем мире¹⁷⁸⁹.

Прежде всего, гордый не понимает ближнего. Как мы уже сказали выше, уничижая и презирая ближнего, он пренебрегает его величием и достоинством как сотворенного по образу Божию и не признает в нем брата во Христе. Поэтому его отношения с ближним всячески нарушаются. Вместо того чтобы возвышать брата во Христе, он возвышает себя через него, видит в ближнем только способ собственного прославления или же зеркало, отражающее не образ Божий, а свой собственный, который он сотворил себе сам и который полагает своим отражением. С другой стороны, вместо того, чтобы переживать другого как ближнего в Боге, рассматривать его в Нем как брата и себе подобного, гордый человек стремится отличиться от него, утвердить свою уникальность и превосходство через отношение противопоставления. Действительно, каждый человек неповторим и отличается от других, иными словами, идет своим путем в осуществлении человеческой природы и проявлении образа Божия¹⁷⁹⁰ и призван развивать личные дарования¹⁷⁹¹. Таким образом, между всеми людьми есть различия, и

некоторые обнаруживают больше качеств и даров, чем другие. Тем не менее эти различия обретают в Боге глубинное единство¹⁷⁹².

В рамках здоровых отношений единичность каждой личности утверждается в связи с другими личностями не в духе противопоставления, а в духе взаимодополняемости ради общей пользы¹⁷⁹³, в единстве общины людей, прообразом которой является Церковь, Тело Христово. Каждый член общины имеет свои обязанности, свою функцию, свое значение и не может обойтись без остальных¹⁷⁹⁴. Никто не может быть презираем и быть меньшего значения или достоинства, и даже те, у кого меньше качеств или дарований, считаются достойными уважения¹⁷⁹⁵. Гордый же человек вместо того, чтобы использовать свои дарования в помощь членам Тела с меньшими дарованиями и таким образом войти с ними в объединяющие отношения взаимодополнения и жить в Боге в смирении и братстве, отклоняет свои дары от естественной конечной цели, чтобы эгоистично использовать их для утверждения своей единичности, противопоставляя себя ближнему, и чтобы поставить себя на вершину иерархии, в которой он низводит других людей до потерявших значимость нижних ступеней. Напротив, различия и даже неравенства вместо того, чтобы быть упраздненными в Боге в единстве Тела, выступают на первый план. Ближний становится соперником. Гордость разделяет и сеет раздор, коренным образом искажает отношения между людьми и, как следствие, становится источником неисчислимых зол.

Утратив под воздействием гордости способность обращаться к Богу и подлинно открываться ближнему, человек ограничивается собой, замыкается в узком пространстве своего «я», которое превозносит. Он остается узником себя самого во всех поступках и проявлениях. Таким образом, мы видим, что гордость отрицает любовь к ближнему и разрушает всю гармонию отношений как с Богом, так и в Боге с самим собой и с ближним. Способность любить, которую Бог даровал человеку для союза с Ним, гордый искажает, отклоняя ее от естественной конечной цели ради обращения на себя. Он любит свое «я», и

только его. Очевидно, что гордость уподобляется здесь себялюбю.

Мы уже говорили о том, что все святые отцы считают гордость опаснейшей страстью. Опасность ее проявляется прежде всего в особенно тяжелых патологических последствиях. «Бес гордыни есть тот, кто ввергает душу в самое тяжкое падение», – пишет Евагрий¹⁷⁹⁶. Являясь формой безумия, гордыня может довести свою жертву до состояний тяжелых и характерных для сумасшествия в общепринятом значении этого слова. Евагрий особо выделил данный аспект, усматривая в безумии конечный результат страсти: «За гордыней следуют... исступление ума (ἔκστασις φρενῶν), сумасшествие (μανία) и видение в воздухе множества бесов»¹⁷⁹⁷. В другом месте он замечает: «Тут же [после помыслов тщеславия] возникает демон гордыни, который частыми молниями бороздит воздух кельи, напускает крылатых змей и, как последнее зло, лишает ума (στέρησις φρενῶν)»¹⁷⁹⁸. В главе, посвященной подробному разбору сочинения, из которого взята последняя цитата¹⁷⁹⁹, Евагрий говорит, что гордость приводит к состоянию исступления (ἔκστασις), когда монах «видит молнии в воздухе кельи вдоль стен, блестящие ночью в огне, и все свое жилище полным эфиопов» (которые на аскетическом языке того времени символизируют бесов). Продолжая описание¹⁸⁰⁰, Евагрий пишет также: «Тогда он впадает в исступление (ἔκστασις), превозносится и забывает под воздействием страха человеческое состояние».

В одной апофтегме рассказывается о монахах, которые после долгого подвижничества впали в ἔκστασις φρενῶν вследствие гордыни¹⁸⁰¹. Другая апофтегма приводит случай с монахом, который, «сильно возгордившись, был похищен духом Пифона»¹⁸⁰². «Лавсаик» рассказывает нам о двух похожих случаях: о монахах Валенте¹⁸⁰³ и Эроне¹⁸⁰⁴, которые, сначала впад в гордыню, были доведены этой страстью до безумия. С другой стороны, мы знаем, что страсть гордости является особо благоприятной почвой для действий, предпринимаемых диаволом, чтобы смутить подвижников ложными явлениями, похожими на настоящие галлюцинации. Преподобный Иоанн

Лествичник в главе «Лествицы» о гордости приводит следующий пример: «Когда бес гордости устраивает себе жилище в душах людей, которые стали его рабами, тогда, являясь им во сне или наяву в образе светлого Ангела или мученика, он открывает им некоторые тайны и подает как бы несколько исключительных даров, чтобы эти окаянные, прельстившись, совершенно лишились ума»¹⁸⁰⁵.

У гордости есть множество других патологических последствий. Святые отцы считают, что гордость – наиглавнейший источник всех зол, происходящих с человеком¹⁸⁰⁶. «Все зло происходит с нами из-за нашей гордости», – учит один из старцев¹⁸⁰⁷. «Гордость есть причина самых тяжелых болезней», – говорит преподобный Иоанн Кассиан¹⁸⁰⁸. «Поток бедствий, затопляющий всю вселенную, имеет источником не что иное, как гордость», – утверждает святитель Иоанн Златоуст¹⁸⁰⁹ и далее продолжает, что именно по причине гордости жизнь человека «сопровождается столькими скорбями и бедами»¹⁸¹⁰.

Гордость, отчуждая человека от Бога¹⁸¹¹, лишает его помощи Божией и Божественных благ¹⁸¹². Сначала она приводит его к потере духовного ведения¹⁸¹³, потом – к утрате всех добродетелей. «Гордость, – пишет святитель Григорий Великий, – никогда не останавливается на истреблении одной добродетели. Она восстает на все части души и искажает ее, словно распространенная заразная болезнь, истребляющая все тело»¹⁸¹⁴. «Это главная и губительная болезнь, которая не один член или часть его ослабляет, а все тело повреждает смертоносным расстройством», – пишет преподобный Иоанн Кассиан¹⁸¹⁵, отмечая, что гордость «разрушает не только смирение, противоположную ей добродетель, подобно другим страстям, но также истребляет все добродетели одновременно»¹⁸¹⁶. Святитель Иоанн Златоуст, в свою очередь, замечает, что «этот порок может сам по себе повредить всякую добродетель души»¹⁸¹⁷. И преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как тьма чужда света, так и гордый чужд всякой добродетели»¹⁸¹⁸.

Очевидно, что при этом гордость открывает путь всем страстям¹⁸¹⁹. Учение о гордости как о *начале* (Сир. 10:15), корне, источнике и матери всех грехов¹⁸²⁰ проходит через все святоотеческое предание. «Гордость есть верх зла, корень и источник всякого нечестия», – утверждает святитель Иоанн Златоуст¹⁸²¹. «Семь главных страстей суть побег, произошедшие от этого испорченного корня», – пишет святитель Григорий Великий¹⁸²². И преподобный Иоанн Кассиан отмечает: «Эта страсть хотя и ставится последней по времени борьбы с пороками и по порядку исчисления, но по важности и по времени происхождения она первая»¹⁸²³.

Если мы говорим о гордости как о первопричине всех страстей, то следует отметить, что некоторые из них родственны с ней и чаще всего происходят от нее, например гнев¹⁸²⁴, ненависть¹⁸²⁵ и все виды агрессивности¹⁸²⁶, жестокосердие¹⁸²⁷, осуждение ближнего¹⁸²⁸, злословие и хула¹⁸²⁹, лицемерие¹⁸³⁰, печаль¹⁸³¹, зависть¹⁸³², ревность¹⁸³³, корыстолюбие¹⁸³⁴, блуд¹⁸³⁵ и, как мы уже подчеркнули, тщеславие¹⁸³⁶.

Страсть гордыни – постоянный источник душевных скорбей¹⁸³⁷. Это объясняется многими причинами. Гордый может страдать от несоответствия между тем, кем он себя видит или хочет стать, и тем, кем он себя чувствует на самом деле. Он может также страдать от угроз и уличений в адрес собственного лестного для себя образа, который он имеет или хочет иметь, или превосходства, в котором он утверждает себя по отношению к другому человеку. Он постоянно неудовлетворен в стремлении к самовозвышению, так как никак не может достичь вершины, а его притязания бесконечны¹⁸³⁸.

Таким образом, гордость разрушает душевный покой человека¹⁸³⁹ и погружает его в состояние постоянного смятения. Тем более что человек перед лицом себе подобных почти всегда достигает эффекта, обратного ожидаемому: вместо уважения он чаще всего получает насмешки и презрение¹⁸⁴⁰. «С тем, кто поработан этой страстью, случится противное тому, чего он желает», – отмечает святитель Иоанн Златоуст. «Он высоко ставит сам себя. Он хочет, чтобы его почитали все, а

между тем если кто более всех подвергается презрению, так это он... Все кругом его враги, никто ему не сочувствует»¹⁸⁴¹.

Гордый человек боится, что придуманный им лестный образ будет оспорен или плохо воспринят, поэтому он может быть также подозрительным, обидчивым, чрезмерно чувствительным. Из-за этого у него может возникнуть и развиваться мысль о том, что он подвергается преследованиям¹⁸⁴², – таким образом нарушаются его отношения с ближними¹⁸⁴³. Подозрительность все больше и больше толкает его к ответному враждебному поведению по отношению к тем, кто критикует его или кого он подозревает в этом¹⁸⁴⁴.

Гордость – это не только частый источник конфликтов с другими, но и причина, питающая их и препятствующая восстановлению испорченных отношений. Даже если гордость, живущая в человеке, и не мешает ему признать собственную неправоту перед самим собой, то все же она удерживает его от публичного признания своих ошибок и не дает просить прощения у обиженного¹⁸⁴⁵. Подобное поведение проявляется как по отношению к Богу, так и по отношению к ближнему: по словам святых отцов, человек под воздействием гордости перестает видеть свои грехи, забывает о них¹⁸⁴⁶ и взращивает¹⁸⁴⁷, сохраняя таким образом состояние отпадения от Бога. Гордый человек не забывает нанесенных ему обид и лелеет в сердце злобу, заполняющую его душу мучительным и пагубным смятением.

В заключение напомним, что диавол играет в происхождении¹⁸⁴⁸ и развитии недуга гордости роль первого плана. Эта страсть предоставляет особо благоприятную почву для любых его действий: по словам преподобного Иоанна Лествичника, гордость – «опора бесов»¹⁸⁴⁹. В гордости человек проявляется как одержимый диаволом гораздо больше, чем в других страстях, до такой степени, что диавол, полностью овладев душой, может оставить его в покое. Гордый, пишет преподобный Иоанн Лествичник, «не имеет нужды в бесе, ибо он сам сделался для себя бесом и врагом»¹⁸⁵⁰, а святитель Иоанн Златоуст даже утверждает, что гордость «превращает

человека в демона»¹⁸⁵¹. Мы уже отмечали, что посредством гордости сатана стал диаволом, а многие ангелы – бесами.

Глава 12. Распространение духовных болезней после грехопадения

Страсти, тление и смерть – последствия первородного греха, которые передаются из поколения в поколение в падшем человечестве и делают человеческий род больным. Адам через личный грех направил природу в сторону, противоположную той, что определил ей Бог при сотворении мира, сообщил ей противоестественную и бессмысленную форму существования, которая проявляется в страстях, а также противоестественную направленность в использовании своих способностей и, как следствие, тление и смерть. И поскольку Адам был «корнем» человеческой природы¹⁸⁵², прообразом человеческого рода, заключенного в нем¹⁸⁵³, он передал падшее состояние своей природы всему потомству.

Это распространение происходит главным образом через биологическую наследственность¹⁸⁵⁴. Святитель Григорий Нисский говорит прямо: «Люди, которые в начале, через распространение, восприняли грех и впустили болезнь, вплели грех в наше естество. Природа хочет, чтобы каждый вид животных воспроизводился, передавая наследственность детям», так же и «люди, рождая людей, передают, рождая, человеческие пороки»¹⁸⁵⁵. Святитель Григорий Палама развивает эту мысль, объясняя, что человек, который не живет по заповедям Божиим, «не может произвести потомков, подобных Богу, но лишь подобных себе, ветхих и подверженных тлению»¹⁸⁵⁶. Таким образом, каждый человек при рождении наследует в своей природе отпечатки последствий Адамова греха.

Тем не менее восточные отцы Церкви¹⁸⁵⁷ подчеркивают, что люди не наследуют грех самого Адама, так как этот грех был его личным преступлением. Именно в этом смысле апостол Павел говорит, что *преступлением одного всем человекам осуждение (Рим. 5:18), преступлением одного подверглись смерти многие (Рим. 5:15) и смерть царствовала и над несогрешившими подобно преступлению Адама (Рим. 5:14)*. И

когда апостол говорит, что *непослушанием одного человека сделались многие грешными* (Рим. 5:19), тогда речь идет о последствиях Адамова грехопадения, а не его личного преступления¹⁸⁵⁸. Святитель Кирилл Александрийский пишет следующее: «Природа заболела грехом через непослушание одного человека, Адама. Многие люди стали грешными не потому, что разделили преступление Адама, ведь их еще не было, но потому, что разделили его природу, ставшую на путь греха»¹⁸⁵⁹. И преподобный Марк Подвижник утверждает с такой же определенной ясностью: «Мы не унаследовали преступления, поскольку сам Адам совершил его не по неизбежности, а добровольно, но мы унаследовали смерть¹⁸⁶⁰ по неизбежности, так как она неизбежно стала властвовать над ним и воцарилась над несогрешившими, как и над Адамом»¹⁸⁶¹. «Итак, мы унаследовали лишь смерть Адама»¹⁸⁶².

Иными словами, преступление, или согрешение действием (ἁμαρτία), всегда носит личный характер и является результатом индивидуальной свободной воли, природа же его не наследует¹⁸⁶³. Вот почему восточные святые отцы считают, что люди имели возможность не грешить даже до пришествия Господа Христа в мир, как свидетельствуют об этом многие праведники Ветхого Завета¹⁸⁶⁴.

Насколько лично согрешили потомки Адама, добровольно став подражателями Адама, настолько они разделили его ошибку и через нее – его вину¹⁸⁶⁵. В этом смысле следует понимать слова апостола Павла: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12)¹⁸⁶⁶.

Так, Православная Церковь в лице большей части восточных святых отцов учит, что дети рождаются наследниками последствий прародительского греха, поражающих природу, но не самого прародительского греха, относящегося только к личности Адама¹⁸⁶⁷. Блаженный Феодорит Кирский подчеркивает, что отпущение грехов – одно из назначений таинства Крещения для взрослых, однако для младенцев это не так: «Если бы единственным смыслом Крещения было

оставление грехов, то зачем бы мы крестили новорожденных, еще не вкусивших греха?»¹⁸⁶⁸

Однако следует добавить, что если при рождении люди не наследуют Адамова греха и их можно считать свободными от всякого личного греха, то тем не менее они наследуют греховное состояние, поражающее природу. Поэтому преподобный Марк Подвижник, утверждая, что люди не унаследовали личный грех Адама, говорит, что в результате этого «мы все родились под грехом»¹⁸⁶⁹, иначе говоря, в состоянии греха. Святитель Кирилл Александрийский говорит о том же, когда утверждает, что люди «впали в болезнь греха», что они разделили «его природу, ступившую на путь греховный»¹⁸⁷⁰, отрицая при этом, что человеческий род разделил грех Адамов. Об этом мы слышим в словах Псалмопевца: *Ибо вот я в беззакониях зачат и во грехах родила меня мать моя (Пс. 50:7)*. Греховное состояние означает слабость природы, ее болезнь, немощь, подверженность страстям и тлению¹⁸⁷¹, физическую смертность и, в целом, ее духовную смерть – иными словами, состояние отпадения от Бога, а точнее, состояние удаления от Бога. Так, преподобный Марк Подвижник пишет: «Первый человек смертен, то есть отделен от Бога, поэтому мы не можем жить в Боге»¹⁸⁷².

Состояние греха, поражающее природу, не вменяется в вину, пока человек лично не воспринял его. Человек рождается с природой больной, страстной, подверженной смерти и тлению из-за греха Адама, а не вследствие собственного, личного греха. Состояние удаленности от Бога, в котором находится человек при рождении, формирует состояние греха, но он не выбирал его сам, это – невольный грех, несравнимый с состоянием удаленности от Бога вследствие добровольного отказа от Него. Такой отказ является грехом в прямом смысле этого слова.

Преподобный Максим Исповедник проводит это различие на уровне самого Адама: «Естественная воля Адама, развратившись, повлекла за собой тление естества, которое лишилось благодати бесстрастия и стало падшим. Первый грех,

достойный порицания, явился началом смещения исходной склонности [Адама] ко благу. Второй, как следствие первого, был не вменяемым в вину обращением природы от состояния нетления к состоянию тления. Действительно, два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один был достоин порицания, а второй, имевший причиной первый, не мог вызвать порицания, первый возник от произволения, состоявшего в добровольном отказе от блага, а второй возник от естества, которое, следуя произволению, невольно отказалось от бессмертия»¹⁸⁷³.

Новорожденный младенец неспособен к добровольному греху, следовательно, он не может быть в нем виноват. Когда человек достигает возраста, при котором может располагать своей совестью и волей, тогда только он способен ко греху подобно преступлению Адама (Рим. 5:14), способен разделить виновность и стать ответственным за последствия прародительского греха.

Однако неопровержимо, что наследуемое естество человека несет в себе некоторую склонность ко злу, предрасположенность (ρόπή) ко греху¹⁸⁷⁴. «Побуждение, приводящее... ко злу, есть болезнь нашего естества», – пишет святитель Григорий Нисский¹⁸⁷⁵, замечая также, что после преступления Адама мы «претерпели обратившее нас ко злу изменение» нашей природы¹⁸⁷⁶.

Предрасположенность ко греху проявляется, в частности, в страстях, которые наследует человеческая природа¹⁸⁷⁷ и которые обнаруживаются с самого рождения. *Помышление сердца человеческого – зло от юности его* (Быт. 8:21), – написано в Книге Бытия. Преподобный Иоанн Кассиан замечает, что дети рано проявляют страстные движения души: «Например, простые движения плоти видим не только в отроках, в которых невинность предшествует еще различению добра и зла, но и в младенцах, питающихся молоком. Они хоть и не имеют похоти, однако обнаруживают в себе движения плоти естественным возбуждением. Подобным образом усматриваем и проявление гнева в младенцах до того, как познают добродетель терпения, видим, что они раздражаются

на обиды, также понимают шуточные слова и бранные. А иногда, хотя сил совершить что-либо нет, но желание мщения, возбуждаемое гневом, есть»¹⁸⁷⁸.

Святые отцы часто отмечают чрезмерное давление, идущее от склонности ко злу, то есть ее тиранический характер, усиленный поддерживающим ее бесовским действием и ведущий к подлинному рабству¹⁸⁷⁹. Это – закон греховный, о котором говорит апостол Павел¹⁸⁸⁰. Так, авва Дорофей пишет: «Ибо с насилием и мучительно владел враг человеком, так что и не хотевшие грешить невольно согрешали»¹⁸⁸¹. Преподобный Максим Исповедник также настаивает на том, что власти сил зла сильно довлеют над падшим человеком и почти полностью его поработили¹⁸⁸².

Конечно, человек не принуждается ко греху: с одной стороны, он обладает свободной волей¹⁸⁸³, а с другой – пользуется помощью Божией, если желает ее получать¹⁸⁸⁴. Однако его искаженная природа, отвернувшись от Бога и обратившись ко всему чувственному и страстному, ведет себя так, что он с легкостью ввергается в грех и развивает свои страсти в дурном направлении¹⁸⁸⁵. Человек так легко поддается бесовским искушениям, что его воля становится все слабее и немогущее¹⁸⁸⁶. Поэтому так часто люди встают на тот путь, к которому их ведет собственная падшая природа. Как только человек попустил вовлечь себя во грех, его страсти начинают развиваться и больше толкают его ко греху, что, в свою очередь, усиливает страсти¹⁸⁸⁷. Унаследованная природой страстность становится из невольного греха действующим грехом, так как человек предается ему добровольно¹⁸⁸⁸. Тление и смерть, изначально бывшие невольным наследием Адамова греха, также становятся для человека источником личных грехов в той мере, в какой люди, страшась тления и смерти, стараются сохранить свою жизнь, добровольно предаваясь наслаждениям¹⁸⁸⁹ и страстям, а те, в свою очередь, укрепляют и усиливают тление и смертность¹⁸⁹⁰.

Когда человек согрешает лично, он становится подражателем Адама, берет на себя ответственность вместе с ним и со всеми людьми, которые также предаются греху

разрушения общей природы. В связи с этим можно сказать, что люди виновны вместе с Адамом, что они несут в себе Адамов грех¹⁸⁹¹. Таким образом можно объяснить пессимистическую точку зрения преподобного Максима Исповедника, делающего акцент на диалектике греха и страстности, а также на тех оковах, в которых в конце концов оказывается человек: «Грех, как главное следствие непослушания, ввел в человеческую природу страстность, которой с этого момента отмечено появление на свет потомства. Это первое непослушание процветало вместе со страстностью, и человеческое естество добровольно связало себя со злом узами столь неразрывными, что нет более для человека никакой надежды на спасение»¹⁸⁹². Мы часто приводили эту диалектику, описывая различные страсти.

После прародительского грехопадения Господь через пророков снова давал людям заповеди, что не имело бы никакого смысла, если бы они не смогли им следовать. Это доказывает, что они были способны не ввергать себя в этот процесс¹⁸⁹³. Мы также отметили, что некоторые люди вели праведную и угодную Богу жизнь, ходя в этом законе в пределах падшей природы. Святой Софроний ясно указывает на силу сопротивления страстям и стойкость перед ними у людей Ветхого Завета: «По поводу страстей... нас обвиняли все: Закон, карающий и устанавливающий для каждой страсти соответствующее наказание, пророки, призывающие к воздержанию от страстей и к присвоению лучшего, праведники, призывающие отвергнуть страсти... учителя, учащие нас, как избежать страстей»¹⁸⁹⁴. Также и святитель Иоанн Златоуст говорит, вспоминая потомков Адама: «Бог, благой по существу, ничем не пренебрегает, чтобы привести нас к благу. И поскольку Он знает самые глубокие переживания, самые тайные помышления, которые действуют в наших сердцах, Он нас убеждает, нам советует, предупреждает наши дурные намерения. Он не принуждает, но использует лекарства соответственно недугу каждого. Затем Он предоставляет всё решению нашей свободной воли»¹⁸⁹⁵.

Прежде воплощения Бога Слова и совершения Им искупительного домостроительства, люди, даже самые праведные, не могли избежать греховного состояния, в которое вверг их природу прародительский грех, и продолжали страдать под тиранией страстной природы и склонности ко злу, под тиранией тления и смерти. Такое состояние служило преградой, не позволяющей воспользоваться человеческому роду полнотой благодати¹⁸⁹⁶. Только Господь наш Иисус Христос мог исцелить человеческую природу от тяжелейшей болезни, поразившей ее после грехопадения Адама, вернуть ей бесстрастность, нетление и бессмертие, которыми она обладала изначально, и вновь направить природу человека на путь обожения, для которого она сотворена.

Часть третья. Основные условия исцеления

Глава 1. Христос исцеляющий

«Господь Сам свидетельствует, что пришел к тем, которые больны», – указывает святитель Ириней Лионский¹⁸⁹⁷. И в самом деле, Христос говорит принародно: *Не здоровые имеют нужду во врачех, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников* (Мф. 9, 12–13; Мк. 2, 17; Лк. 5:31–32)... конечно, вы скажете мне присловие: *Врач! Исцели Самого Себя* (Лк. 4:23); а также: *Дух Господень на Мне... Он послал Меня исцелять сокрушенных сердцем* (Лк. 4:18)¹⁸⁹⁸.

Сообразно этому наставлению Христа о Себе Самом, отцы Церкви и все церковное Предание видят в Нем Врача, посланного Отцом для исцеления людей, страждущих от последствий первородного греха, для возвращения человеческой природе изначального здоровья.

Еще до Воплощения Слова Бог почитался как Тот, Кто исцеляет все недуги¹⁸⁹⁹. И по суждению святых отцов, пророки, в особенности Моисей, были ниспосланы Духом Божиим как врачи для исцеления Израиля от недуга греха¹⁹⁰⁰, но ничего не смогли сделать в силу тяжести болезни и глубины ран, поразивших падшее человечество. «Пророки, – писал святитель Кирилл Иерусалимский, – были посланы вслед за Моисеем, дабы исцелить Израиль, но они занимались врачеванием со слезами, не в состоянии одолеть страстного состояния... Велика была рана человечества, с головы до ног не было на нем здорового места, не было места, куда можно было бы приложить пластырь, масло, повязку»¹⁹⁰¹. Авва Дорофей Газский также говорит о том, что «[Бог] послал пророков, но они сами ничего не смогли сделать, ибо зло превзошло всякие границы, согласно словам пророка Исаии: *Нет у него здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необвязанные и не смягченные елеем* (Ис. 1:6). Выражаясь иначе, зло не является частью, не имеет отдельного места, но охватывает всю душу, овладевает всеми ее силами. “*Нет здорового места*» означает, что всё поработилось греху, всё в

его власти. И Иеремия также говорит: *Врачевали мы Вавилон, но не исцелился (Иер. 51:9)*»¹⁹⁰².

О том же говорит и преподобный Макарий Египетский: «После преступления Адама враг стал стремиться изранить и омрачить внутреннего человека... Отныне его глаза стали смотреть на зло и страсти, оставаясь закрытыми для благ небесных. Он был ранен настолько тяжело, что никто не мог его вылечить... Никто из праведников, отцов, пророков и патриархов не смог вылечить душу, раненную неизлечимой раной вредоносных страстей. Моисей пришел, но не смог подать совершенного исцеления. Священники, дары, десятины, субботствования, новомесечия, омовения, жертвы, всесожжения и все другие способы оправдаться существовали во времена Закона, однако... вся праведность [души] не могла исцелить ее»¹⁹⁰³.

Преподобный Антоний Великий в большинстве своих «Посланий» обращается к этой теме, каждый раз употребляя те же понятия болезни и исцеления. «В Своей неутомимой любви, – пишет он, – Создатель возжелал посетить нас в наших болезнях и наших заблуждениях: Он послал законодателя Моисея»¹⁹⁰⁴. «Моисей же, положивший основания Храму истины, хотел излечить это глубокое ранение и возвратить нас к первоначальному единству. Он не преуспел и ушел. Вслед за ним пришел сонм пророков: они вновь принялись строить на том же основании, не сумев исцелить глубоких ран членов человеческого семейства. Они признали свое бессилие»¹⁹⁰⁵. «Каждый из них, облеченный Духом, удостоверился, что рана неизлечима и что ни одно из созданий не может ее исцелить»¹⁹⁰⁶. «Сонм святых сошелся, в свою очередь, и молитва его вознеслась ко Творцу: *Разве нет бальзама в Галааде? Разве нет там врача? Отчего же нет исцеления дщери народа моего?.. Врачевали мы Вавилон, но не исцелился; оставьте его, и пойдем каждый в свою землю (Иер. 8, 22; 51:9)*»¹⁹⁰⁷.

Святой Николай Кавасила, близко подступая к мысли преподобного Антония Великого, заметил, что закон был дан людям через пророков в качестве средства для лечения, но

«всё, что закон мог противопоставить нашим злостраданиям, – это приготовить нас к здоровью и сделать достойными лекарств врача», однако не мог дать достаточного лечения¹⁹⁰⁸. Преподобный Макарий Египетский замечает в том же смысле: «Подобно тому как тень не совершает служения и не излечивает от недугов, ветхий Закон был неспособен вылечить раны и недуги души, потому что в нем не было жизни»¹⁹⁰⁹. И святитель Григорий Богослов пишет: «И прежде многообразно наказывавшийся за свои многие грехи, которые выросли из корня порока по разным причинам и в разные времена, [наказывавшийся] словом, Законом, пророками, благодеяниями, угрозами, карами... знамениями... [человек] стал нуждаться в сильнейшем лекарстве по причине сильнейших болезней»¹⁹¹⁰.

Согласно Оригену, сами ангелы «возжелали предложить свою помощь людям и укрепить их здоровье, исцелив от болезней... Поэтому они помогали людям по мере своих сил»¹⁹¹¹. Но точно так же, как и пророки, ангелы обнаружили бессилие из-за отсутствия со стороны людей благого стремления к выздоровлению («они сделали все, что смогли, чтобы помочь людям вылечиться, но люди сами не захотели стать здоровыми»¹⁹¹²). Однако «они [ангелы] увидели, что их лекарства слабы и не могут принести людям исцеление»¹⁹¹³ более всего из-за исключительной тяжести болезни, охватившей падшее человечество.

Человечество нуждалось, по словам преподобного Иоанна Лествичника, во враче и хирурге, умение которого было бы соразмерно тяжести болезней и ран¹⁹¹⁴. Один только Христос, Сам будучи Богом, мог, сделавшись полностью человеком и оставшись при этом Богом, быть успешным Исцелителем, и именно в таком качестве Бог Отец, движимый жалостью к роду человеческому и ответствуя молитвенному гласу пророков и сонма святых, послал Его к людям. Святитель Кирилл Иерусалимский размышляет: «Вследствие этого пророки, плачущие и изнемогающие, говорили: *Кто даст от Сиона спасение?..* (Пс. 13:7). И далее пророк молил, говоря: *Господи! Приклони небеса и сойди* (Пс. 143:5). Раны человечества превосходят наше врачевство... Зло, которого мы не в силах

исправить, нуждается в Тебе, Исправителе»¹⁹¹⁵. «Господь услышал молитву пророков. Отец не презрел погибающего рода нашего, послал с небес Врача – Сына Своего, Господа нашего»¹⁹¹⁶. «Да исповедуем присутствие Царя и Врача. Ведь Царь Иисус, намереваясь врачевать, препоясавшись лентием человечества, исцелил болящее»¹⁹¹⁷. «Ибо [Он], пребывая [Богом] и имея непреложное достоинство истинного сыновства, как некий искуснейший врач и сострадательный учитель, оказывает снисхождение нашим немощам», – пишет святитель Кирилл Иерусалимский¹⁹¹⁸.

О том же говорит и авва Дорофей: «Тогда благой и человеколюбивый Бог наконец посылает Сына Своего Единородного, поскольку один только Бог мог исцелить и преодолеть такое страстное состояние, – и это было неизвестно пророкам. Потому и Давид ясно говорил: *Яви силу Твою и приди спасти нас, Господа Приклони небеса и сойди* (Пс. 79, 3; 143:5) и т. п. Итак, пришел Господь наш, сделавшись ради нас человеком, чтобы, как говорит святитель Григорий Назианзин¹⁹¹⁹, подобным исцелить подобное: душой – душу, плотью – плоть»¹⁹²⁰. Преподобный Аммон пишет о том же: «Отец послал с небес истинного Своего Сына, чтобы Он исцелил все немощи и болезни людей»¹⁹²¹.

Преподобный Антоний Великий в многочисленных посланиях непрестанно возвращается к данной теме:

1. «Рана была неизлечимой, и ни одно творение не могло ее исцелить, только Единородный Сын, совершенный образ Отца, только Он, Спаситель, был врачом осторожным и умелым, и они [пророки] о Нем ведали. Поэтому они собрались и принесли Богу единокорную молитву за членов того семейства, в которое и мы входим... Тогда Бог, преисполненный любви, пришел к нам»¹⁹²².

2. «То моление, которое святые возносили к милости Отца о Сыне Его Единородном (поскольку ни одно из творений не способно было исцелить глубокую рану человека, только Он один мог, придя к нам), тронула Отца. И сказал Он: «Сын Человеческий... прими на Себя это служение"»¹⁹²³.

3. «Весь сонм святых сошелся и взывал к милосердию Отца нашего Спасителя, чтобы пришел и спас всех нас, поскольку Он – единственный врач, который в состоянии исцелить нашу глубокую рану. По воле Отца Он лишил Себя Своей славы: Бог принял облик слуги и отдал Себя за наши грехи»¹⁹²⁴.

4. «Увидев, что святые или, лучше сказать, все Его творения не в силах были исцелить глубокое повреждение своих собственных членов, и сознавая немощность их духа, Он, Отец творений, явил им Свое милосердие и в великой Своей любви не пощадил Сына Своего Единородного, Которого отдал из-за наших грехов во спасение всех»¹⁹²⁵.

5. «В самой Своей глубине [наш Творец] взволновался о нас. В милости Своей Он пожелал вернуть нас к нашему первоначальному состоянию, которое не должно было бы никогда исчезнуть. Он не пощадил Себя и посетил Свои создания, чтобы всех их спасти»¹⁹²⁶.

6. «Те, которые были облечены Духом, поняли, что ни одно из созданий не могло исцелить этой глубокой раны, но лишь милость Отца, явленная Единородным Его Сыном, посланным спасти мир. Только Он является великим Исцелителем, способным излечить нас от этого глубокого ранения. Поэтому взывали они к Богу и Его милости»¹⁹²⁷. «Создатель увидел, что рана воспаляется и что необходимо прибегнуть к врачу: Иисус, прежде уже создавший людей, приходит вновь, дабы их исцелить»¹⁹²⁸.

Преподобный Макарий Великий, в свою очередь, пишет: «Мы ранены неисцелимой раной, одному только Господу возможно излечить ее. Потому Он и пришел Сам, что никто из древних – ни сам Закон, ни пророки – не были в силах ее исцелить. Лишь Он один, придя, вылечил это неисцелимое повреждение души»¹⁹²⁹. Преподобный Макарий Великий также замечает в другом месте: «[Человек] был столь тяжело ранен, что никто не в силах был его излечить, кроме одного только Господа. Лишь Ему одному это было возможно. Ведь Он Сам, придя, взял *грех мира* (Ин. 1:29)»¹⁹³⁰. Поскольку другие были бессильны, подобало, чтобы «пришел Спаситель, истинный Врач, Который врачует даром... Он один совершил великое и

спасительное искупление и уврачевание души. Он освободил ее от рабства и вывел из тьмы, прославив Своим собственным светом»¹⁹³¹. В другой духовной беседе он прибавляет: «Когда Адам отпал от заповеди и стал преступником, чада ночи, то есть лукавые духи¹⁹³², сокрушили члены... души и бросили ее, обессиленную и немощную вне блага, помрачив и неизлечимо сломив. Невозможно было никому из отцов или пророков уврачевать ее, кроме одного только Господа, ее сотворившего, поэтому и случилось пришествие беспредельной Его благодати в таком умалении и смирении, дабы возродить впавшую в лукавство душу»¹⁹³³.

Не одни только авторы, которых мы процитировали, но и все остальные отцы Церкви также видели во Христе Исцелителя, пришедшего к людям, чтобы избавить их от болезней и безумия, которые проистекали от греха и его последствий. Все они, начиная с самых первых веков христианства, говорят о совершённом Им спасении как об исцелении и излечении. Так, например, святитель Игнатий Богоносец пишет ефесянам: «Есть только один Врач (ἰατρός), телесный и духовный, рожденный и нерожденный. Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, [рожденный] и от Марии и от Бога... Господь наш Иисус Христос»¹⁹³⁴. Святой мученик Иустин Философ говорит о Христе: «Он ради нас сделался человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и совершить исцеление»¹⁹³⁵. Автор «Послания к Диогнету» пишет: «Обнаружив прежде бессилие нашего естества к получению жизни, а ныне явив нам Спасителя, могущего спасти и то, что не могло спастись, – тем и другим Бог хотел расположить нас к тому, чтобы мы веровали в Его благодать, почитали его... Врачом»¹⁹³⁶. «Иисус– единственный целитель наших ран»¹⁹³⁷, – замечает Климент Александрийский и в другом месте пишет: «Бог Отец¹⁹³⁸ ищет Свое создание и уврачевывает падшее»¹⁹³⁹. Святитель Григорий Богослов в проповеди на день Богоявления, когда Церковь празднует пришествие Бога на землю, говорит: «Мы празднуем наше исцеление от болезни»¹⁹⁴⁰, и еще: «Будем видеть [в этом празднике] дела исцеления»¹⁹⁴¹. Святитель Григорий Нисский, в свою очередь,

утверждает: «Истинный Врачеватель страданий души, Который ради одержимых недугом вступил в жизнь человеческую, молитвенными размышлениями ослабляя болезнетворную причину, возвращает нас к умопостигаемому здоровью»¹⁹⁴². И далее: «Так как мы стали немощными, оставив благую жизнь в раю... пришел истинный Врач, по закону врачебного искусства исцеляя зло противоположным ему»¹⁹⁴³. В «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина одна глава, повествующая о спасительном воплощении Христа, называется «О Божественном домостроительстве и о попечении в отношении к нам, и о нашем спасении»¹⁹⁴⁴. В ней он, в частности, пишет: «[Христос] становится послушным Отцу... врачую наше непослушание»¹⁹⁴⁵. Многие святые отцы приводили пророчество Исаии о Христе: *Он взял наши немощи и понес наши болезни (Ис. 53:4)*¹⁹⁴⁶.

Грех человека и его последствия проявляются не только в виде болезни, но также, как мы увидели, в многообразных формах безумия. Нисколько не удивительно, что Христос познается как Тот, Кто пришел «воссоздать сокрушенного [человека]... и вызвать Свое собственное творение из заблуждения духа»¹⁹⁴⁷. Ориген прямо пишет: «Род человеческий, пораженный безумием, должен быть излечен с помощью таких средств, какие Бог Слово увидел полезными для безумных, дабы они стали благоразумными»¹⁹⁴⁸. Климент Александрийский также призывает «того, кто впал в безрассудство (παράνοοντα), ко спасению, доставляющему благоразумие (σωφρονοῦσαν)»¹⁹⁴⁹.

Как нам уже довелось заметить, само имя Иисус (Ἰησοῦς) означает «Яхве спасает»¹⁹⁵⁰. Еврейский глагол יָשַׁע со значением «спасать» соответствует греческому глаголу σῶζειν, часто употребляемому в Новом Завете и имеющему значение не только «освободить» или «избавлять от опасности», но и «исцелять». Точно также слово σωτηρία (спасение) обозначает не только освобождение, но и исцеление¹⁹⁵¹. Можно провести параллель: Ἰησοῦς – ἰατροί. Как раз об этом говорит святитель Кирилл Иерусалимский: «“Иисус” у евреев означает “спаситель” а на греческом языке – “врач»»¹⁹⁵². По той же причине он пишет:

«Он называется соответственно самой вещи Иисусом, получив наименование от спасительного врачевания»¹⁹⁵³. Мы уже отмечали, что Сам Христос прямо называет Себя врачом¹⁹⁵⁴, и пророки предвозвещают Его именно в этом качестве¹⁹⁵⁵, и евангелисты о Нем свидетельствуют¹⁹⁵⁶. Евангельская притча о добром самаритянине, по толкованию Оригена, тоже может быть отнесена к Христу-Исцелителю¹⁹⁵⁷. Вспомним, наконец, что и во времена земного существования Христа многие приходили к Нему как к врачу¹⁹⁵⁸.

Православная Церковь запечатлела это представление о Христе и о целительном спасении, которое Он несет, в последованиях своих таинств¹⁹⁵⁹ и в богослужебном чине¹⁹⁶⁰. В середине Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста в священнической молитве Христос призывается «как Врач душ и телес наших»¹⁹⁶¹.

Христос, Воплощенное Слово, в состоянии совершить исцеление человеческой природы, больной грехом и его губительными последствиями, именно потому, что Он одновременно и Бог и человек, что Он соединяет в Своем одном Божественном Лице две природы. Божественную и человеческую.

Для исцеления падшего человека непременно было нужно, чтобы Господь стал человеком, чтобы Он на самом деле воспринял человеческую природу. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, когда пишет: «Подобало, поистине подобало, чтобы Господь, мудрый, справедливый и сильный по природе, как Премудрый, не находился в неведении относительно способа исцеления людей»¹⁹⁶². И далее уточняет: «Поэтому Он сделал явным смысл [Своей] Премудрости в способе исцеления, став человеком без изменения или какого-либо преобразования»¹⁹⁶³.

Если бы Он был только Богом и не был одновременно человеком, то, по утверждению святителя Кирилла Иерусалимского, «Он не воспринял бы человечества, и мы пребывали бы чуждыми спасению»¹⁹⁶⁴. Как сказал святитель Григорий Богослов, «что не воспринято, то неисцелимо (τὸ ὕαρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον)»¹⁹⁶⁵. Буквально то же высказывание

мы находим и у преподобного Иоанна Дамаскина¹⁹⁶⁶, который еще прибавляет: «Он воспринял все для того, чтобы все освятить»¹⁹⁶⁷. И в самом деле, Христос излечивает «подобное подобным», то есть исцеляет человека, став человеком, облекшись в человеческую природу в ее цельности. «Недуг нашей природы... такой, что большего не могло бы и быть, нуждался в наивеличайшем лечении. А оно состояло в том, что Творец стал равен нам, творениям, что Бог стал человеком, как мы», – пишет святитель Софроний Иерусалимский¹⁹⁶⁸. Преподобный Иоанн Дамаскин замечает, что Христос «исцеляет» нас «тем, что Он получил от нас и подобно нам»¹⁹⁶⁹. В другом месте он уточняет: «Со всей человеческой природой соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил в нашей природе, изначально сотворив нас. Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, душу, мыслящую и разумную, также и их свойства... Он весь воспринял всего меня и полностью соединился со мной, чтобы спасти меня полностью, ибо то, что не было воспринято, не может быть и исцелено»¹⁹⁷⁰. «Он воспринял все, чтобы все исцелить»¹⁹⁷¹, – повторяет далее преподобный Иоанн Дамаскин.

Христос, следовательно, стал для всех всем тем, чем мы являемся: телом, душой, духом¹⁹⁷², – и воспринял на Себя все, что составляет нашу человеческую природу.

Христос, рожденный от Девы, за исключением первородного греха, воспринял на Себя человеческую природу в том состоянии, в котором Бог ее создал, воспринял точно такую, какой изначально обладал Адам: природу, устремленную к добру и лишенную всякого побуждения ко греху, но притом лишенную страстей, нетленную¹⁹⁷³ и бессмертную¹⁹⁷⁴. Так написал святитель Григорий Богослов на праздник Рождества, когда Церковь празднует воплощение Христово: «Сколько торжеств мне в каждом из таинств Христовых! Во всех них главное одно – мое совершенствование, воссоздание и возвращение к первому Адаму»¹⁹⁷⁵.

Человеческая природа, воспринятая Словом, была, сверх того, совершенной и обожествленной своим ипостасным союзом с Божественной природой, всецело пронизана энергиями

Божественной природы, но сохранила в неприкосновенности свои естественные свойства¹⁹⁷⁶. Святитель Григорий Богослов, преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин говорят о взаимопроникновении, осуществляемом в Лице Христа между Его двумя природами¹⁹⁷⁷, неслиянными, но нераздельными, едиными, но не смешивающимися. «Хотя мы говорим, – толкует преподобный Иоанн Дамаскин, – что природы Господа проникают одна в другую, однако знаем, что проникновение произошло от Божественной природы. Ибо она через все проходит, как желает, и проникает, а через нее – ничто; и она уделяет плоти свои собственные совершенства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной плотским страстям»¹⁹⁷⁸. Воипостазировав человеческую природу и воссоединив ее с Божественной природой, Христос Своим воплощением уничтожил первую из трех преград, отделяющих человека от Бога, каковыми являются природа, грех и смерть¹⁹⁷⁹. Он возвратил человеческой природе способность принятия в себя нетварной Божественной благодати, которой она была лишена по причине первородного греха.

Однако Христос присоединяет к этому усвоению природы человечества усвоение по икономии¹⁹⁸⁰. Из любви к людям Он добровольно умяет Себя настолько, что отказывается, в некотором отношении, от природы, уже бесстрастной, нетленной, бессмертной и обоженной, чтобы воспринять падшую человеческую природу, которой обладают люди, претерпевающие последствия первородного греха. Иными словами, Он взял на Себя страстную, тленную и смертную природу. Однако если Он несет на Себе последствия греха и в этом смысле становится, по словам апостола, грешным для нас¹⁹⁸¹, Он не несет на Себе самого греха¹⁹⁸². «[Заклание] является непорочным и неподдельным, – объясняет святитель Григорий Богослов, – потому что врачует от позора, недостатков и осквернений, произведенных повреждением. Ведь хотя Он взял на Себя наши грехи и понес болезни (Ис. 53, 4; Мф. 8:17), но Сам не подвергся ничему, требующему излечения, поскольку был искушен во всем подобно нам, кроме греха (Евр. 4:15)»¹⁹⁸³.

Таким образом, Христос несет на Себе человеческие страсти, но без удобопреклонности ко греху¹⁹⁸⁴. Иными словами, Он несет на Себе «естественные и неукоризненные страсти»¹⁹⁸⁵, но не страсти греховные¹⁹⁸⁶.

Он добровольно воспринял голод, жажду, усталость, боязнь, страх, слезы, боль, страдание в самом ужасном виде и, наконец, смерть – иначе говоря, все несовершенства и ограничения, произошедшие от греха, чтобы иметь возможность освободить нас от них, все болезни, слабости и немощи нашей природы, чтобы быть в состоянии нас от них вылечить. Преподобный Макарий Великий заметил в связи с этим: «[Он Сам] дает нам целительные средства и исцеляет раненых, являясь внешне как бы одним из раненых»¹⁹⁸⁷. Преподобный Антоний уточняет: «Ради нашего безумия принял Он одеяние безумия, ради нашей слабости принял внешность слабости, ради нашей бедности принял образ бедности, ради смерти, ставшей отныне нашей. Он облекся в смерть»¹⁹⁸⁸. Таким образом, утверждение святых отцов, приведенное выше, согласно которому то, что не воспринято, не может быть уврачевано, прилагается не только к человеческой природе, воипостазированной Христом в целокупности тела, души и духа, но и к природе с падшим способом существования, в которую Христос ради нашего исцеления изволил облечься.

Если Христос воспринял и последствия греха, то Он исполнил это ради уничтожения их в Себе Самом. Он смог совершить это, ибо, оставшись чистым от всякого греха, не подчинился ему и не обнаружил в Себе никакого входа для зла¹⁹⁸⁹, ибо во всех искушениях и испытаниях, которым Он добровольно Себя подверг, Он сохранил все Свои человеческие способности неизменно устремленными к добру, Свою человеческую волю покорной воле Божественной. Святитель Кирилл Александрийский пишет: «Душа... поскольку стала душой Того [Слова], Которое не знает прегрешений, постольку отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха»¹⁹⁹⁰. «Сделав собственной человеческую душу, Он явил ее сильнее греха, окрасив ее, словно бы некоей краской,

крепостью и неизменностью Своей собственной природы»¹⁹⁹¹, – замечает святитель Кирилл несколькими строками выше.

Святые отцы особо настаивают на том, что Христос всегда соблюдал Свою человеческую волю в неуклонном согласии со Своей Божественной волей. Иными словами, поскольку Его Божественная воля полностью совпадает с волей Отца, пославшего Его, Он являет в Своем человечестве постоянное и всецелое послушание Отцу. Посредством этого Он исцелил нашу природу, ибо именно в неповиновении Адама Богу состоял прародительский грех, именно в силу отделения человеческой воли от воли Божественной возникли все губительные последствия. В результате такого первоначального отступления человеческая природа уклонилась от своей естественной цели и стала вести неправильное существование, в котором она лишилась благодати и истинной жизни.

Но как неповиновение Адама отделило человека от Бога, так совершенное послушание Христа Своему Отцу примиряет человека с Богом, восстанавливает его развращенную природу, воссоединяет человека с Творцом. «Сам [Христос] как человек в Себе Самом и через Себя Самого подчинил человеческое Богу Отцу»¹⁹⁹², – пишет преподобный Иоанн Дамаскин. Святитель Григорий Нисский воспеваает подобным же образом исцеление нашей природы, совершённое воплотившимся Словом: «Здоровье души [наступает], когда Божественная воля легко действует в нас, а отпадение от благой воли есть болезнь души, ведущая ее к смерти. Поскольку мы стали немощными, ибо через вкушение яда преслушания оставили добрый образ жизни, который вели в раю, и от этого же над нашей природой возобладала вредоносная и смертельная болезнь, постольку пришел истинный Врач, изгоняющий зло его противоположностями по закону врачевания: и вот люди, угнетенные недугом из-за отделенности от Божественной воли, вновь освобождены от всякого зла благодаря соединению с волей Божией»¹⁹⁹³. Ту же мысль похожими словами выражает и преподобный Иоанн Дамаскин: «[Христос] делается послушным Отцу, врачую наше непослушание»¹⁹⁹⁴. Святитель Кирилл Александрийский пишет: «Как во Адаме человеческая природа

впала в болезнь тления через непослушание... так во Христе она снова исцелилась, поскольку стала послушной Богу и Отцу и не сотворила греха»¹⁹⁹⁵.

Исцеление человеческой природы совершалось воплощенным Словом на протяжении всего Его земного поприща посредством всех Его спасительных деяний.

Чистый Сам по Себе, Он Своим Крещением очистил человеческую природу, возродил и просветлил ее, освободив от господства сил зла и от неведения Бога¹⁹⁹⁶.

Приняв искушения в пустыне сообразно Своим природным страстям и победоносно противопостав этим искушениям и воспрепятствовав злу как-либо подступиться к Нему¹⁹⁹⁷, Он избавил человека от тиранической власти искусительных сил¹⁹⁹⁸, а также от страстей, вызванных жадой наслаждений¹⁹⁹⁹.

По Своей воле приняв страстные муки и претерпев их Своей человеческой, подверженной страданиям природой, Он одолевает их благодаря Своей Божественной бесстрастной природе и освобождает человека от порабощающей власти, которую они получили над ним²⁰⁰⁰, а также от страстей, порождаемых болью²⁰⁰¹. Притом освобождает не только от тех страстей, которые прямо направлены на избежание боли во что бы то ни стало, но и от тех страстей, которые стараются облегчить боль с помощью поиска наслаждений²⁰⁰². Как воспевают Церковь, «возшел еси, страсти моя исцеляя, на Крест страстию Пречистыя плоти Твоя, в нюже волею облеклся еси»²⁰⁰³. Таким образом, Христос, исцеляя человека от страстей, помогает ему возвратиться к правильному употреблению своих способностей, иными словами, восстанавливает их изначальную устремленность к Богу. Об этом пишет преподобный Максим Исповедник: «Сотворивший человека... Сам сделался страстью, дабы исцелить наши страсти Своим страданием. Так, сверхъестественно уничтожив во плоти наши страсти, Он обновил наши способности в Духе»²⁰⁰⁴.

Среди всех деяний спасительного домостроительства воплощенного Слова центральное место занимают Его

страдания, смерть и воскресение. Воистину благодаря им Он разрушает две последние преграды – грех и смерть²⁰⁰⁵ – и полностью примиряет нас с Богом²⁰⁰⁶, восстанавливая в нас полноту здоровья нашей первоначальной природы, подавая нам нетление и бессмертие. «Все это, – пишет святитель Григорий Богослов, говоря о страстных муках, смерти и воскресении Христа, – было неким Божиим детоводительством по отношению к нам и врачеванием нашей немощи, возводящим ветхого Адама в то состояние, из которого он ниспал, и приводящим к древу жизни»²⁰⁰⁷.

Таинство искупления остается в своих существенных основаниях непостижимым для человека. Никакое объяснение не может доставить сколько-нибудь соответственного понимания. Смерть Христа на Кресте в особенности предстает; по словам преподобного Максима Исповедника; как «суд над всяким судом»²⁰⁰⁸. Вот почему это таинство надлежит; по указанию святителя Григория Богослова; «почитать молчанием»²⁰⁰⁹. Потому и святые отцы имеют обыкновение приближаться к нему именно через апофатический подход; прибегая к образам; которые нужно всегда оценивать как относительные и не полностью соответствующие предмету.

Отметим, впрочем, что в общей перспективе, усвоенной западным христианством, Искупление понимается в категориях по существу нравственных и правовых, понимается как «удовлетворение» или «вознаграждение»: в жертве Христа усматривается долг, который Сын возмещает Отцу ради того, чтобы смягчить Его гнев или «удовлетворить» Его правосудие. Такое понимание всегда было чуждо восточным отцам и Преданию Православной Церкви. «Не очевидно ли, – вопрошает святитель Григорий Богослов, отвергая подобное понимание Искупления, – что Отец принимает жертву не потому, что требовал или испытывал нужду, но по домостроительству и потому, что человеку надлежало освятиться человечеством Бога, чтобы Он освободил нас, победив тирана собственной силой, и возвратил к Себе через Сына, являющегося Посредником, Который совершает все согласно воле Отца, будучи послушен Ему во всем?»²⁰¹⁰ Следовательно, это не

юридическое «удовлетворение», которое Христос осуществил Своей смертью, но онтологическое восстановление человеческой природы, воспринятой Им. И если один только Сын Божий может искупить человека и если для этого Он должен умереть по плоти, то никак не потому, что только Он один может быть соразмерен долгу человечества, которое согрешило по отношению к Богу, и одна только Его смерть способна оплатить этот долг. Один только Бог обладает достаточным могуществом для исцеления рода человеческого от зол и бед. Только в принятии смерти и как *Единый имеющий бессмертие* (1Тим. 6:16). Он способен избавить человечество от смерти, поскольку то, что не было воспринято, не может быть вылечено, как подчеркивают святые отцы.

Как тленность является, по мнению большинства святых отцов Церкви, болезнью, вызванной у человека последствиями его греха, болезнью «природной» и неизбежной более, чем наказанием, наложенным Богом, так и само Искупление, совершенное Христом, понимается отцами как добровольное восприятие Словом, ставшим плотью, общей участи человечества, страдающего и смертного. Искупление совершено с целью разрушить властью Его Божественности последствия греха, духовные болезни, тление и смерть и вернуть человека к новой жизни или восстановить саму его природу в полноте здоровья.

Итак, неудивительно, что страстные муки и спасительная смерть Христа рассматриваются в терапевтических терминах, а их благотворное воздействие на род человеческий – в терминах исцеления. «Крест Христов, – пишет святитель Афанасий Великий, – явился исцелением для естества»²⁰¹¹. Мысль о том, что «Его раны были нашим исцелением», неоднократно встречается у преподобного Антония Великого²⁰¹² со ссылкой на пророчество Исаии: *Ранами Его мы исцелились* (Ис. 53:5). Ориген выражается похожим образом: «Мы все очищаемся Его смертью, которая дана нам как лекарственное средство против враждебных действий и греха»²⁰¹³. Церковь на утрени празднования Воздвижения Креста воспекает Крест,

посредством которого люди «получили исцеление души и тела от всякой болезни»²⁰¹⁴.

Принимая добровольно смерть, являющуюся в одно время и началом и последствием греха, Христос, поскольку Он одновременно был как тленным и смертным по Своему человечеству, так и нетленным, бессмертным и повелителем смерти по Своему Божеству, разрушает для всех людей тление, смерть, грех и его последствия. Приняв добровольно смерть по Своему человечеству, Спаситель, поскольку Он Бог, не оставил никакого места смерти.

Когда тело Спасителя было положено во гроб, оно было тленным, ибо Христос воспринял тленность. Однако, поскольку оно было телом Воплощенного Слова и Божественная Ипостась Слова не была отделена от Него, но оставалась в единении с Ним²⁰¹⁵, оно было жилищем, недоступным для тления.

Когда душа Спасителя сходила во ад, она, поскольку оставалась ипостасно единой с Божественным Словом²⁰¹⁶, не оставила никакой возможности силам, пытавшимся овладеть ею.

Представ перед смертью, тлением и силами ада как простой смертный. Он разрушил их как Бог.

Прибегая к символическому языку в невозможности для человека рационально выразить эту победу Христа, святые отцы часто говорят, что смерть, тление и диавол угодили в западню. Так, преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Смерть приступает и, поглощая приманку тела [Христову], пронзается крючком Божества; вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает и выводит всех тех, которых некогда поглотила. Как привнесением света уничтожается тьма, так и тление прогоняется натиском жизни»²⁰¹⁷. Преподобный Максим Исповедник показывает, как Христос, искушаемый в пустыне, запутывает диавола в его собственных сетях, представ перед ним простым человеком, вынуждая его нападать, – тем самым святой использует тот же образ, который употребил преподобный Иоанн Дамаскин, дабы показать, как Христос превозмог смертью владычество зла²⁰¹⁸. Преподобный Максим Исповедник показывает, как посредством того же самого Христу

удается обратить процесс падения: «Как прежде [змей] поглотил человека, прельстив надеждой на обожествление, так потом, прельщенный той же человеческой плотью, должен был изрыгнуть того, кого поглотил. И был явлен преизбыток Божественной силы: она одолела крепость победителя, послужив оружием для слабой природы побежденного. Отныне именно Бог Своей человеческой природой побеждает диавола, а не диавол – человека обещанием Божественной природы»²⁰¹⁹.

Со смертью Христа окончательно умирает ветхий человек, древний Адам, падший и больной образ существования человечества, подверженный неограниченной власти диавола, греха и смерти. *Ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху* (Рим. 6:6). *Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею* (Евр. 9:26). *Дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2:14), *и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2:15). Также пишет святитель Афанасий: «Случилось так, что сразу удивительным образом произошло и то и другое: когда смерть, относящаяся ко всем, исполнилась в Господнем теле и когда смерть и тление были уничтожены сопребывающим Словом»²⁰²⁰.

В смерти Христа грех, тление, смерть и власть диавола разрушены; ветхий человек умерщвлен, древняя жизнь, связанная с грехом и подверженная смерти, уничтожена, диавол закован в цепи и его могущество обессилено. Однако этот существенный и необходимый момент спасения сам по себе не достаточен: *Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна* (1Кор. 15:17). Только с воскресением Христовым спасение совершается во всей полноте: только благодаря воскресению человек окончательно обретает бесстрастие, нетление и бессмертие²⁰²¹ и может присоединиться к новой жизни. По словам апостола, *мы погреблись с Ним Крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни* (Рим. 6:4). И святитель Григорий Богослов говорит: «Христос из гроба – освободитесь от

уз греха. Врата ада отверзаются, и смерть истребляется, и ветхий Адам отлагается, и новый совершается: *кто во Христе, тот новая тварь* (2Кор. 5:17)»²⁰²². В воскресшем Христе человек возвратился к жизни и *живет для Бога* (Рим. 6:10).

Искупительное дело Христа – не создание, но воссоздание, обновление человеческой природы, восстановление изначального Адама по образу и подобию Божию (Быт. 1:26), возврат человека к подлинному бытию и способу существования, к настоящей жизни и своему истинному предназначению. Человек в своей природе, восстановленной в единстве с Божественной природой в Лице Христа умершего и воскресшего, избавляется от всех болезней и обретает в цельности своего бытия полноту здоровья. Во Христе он вновь становится нормальным человеком. Он снова находит все свои способности в их первоначальном состоянии, то есть соответствующими их природе, которая, напомним, заключается в их устремленности к Богу. Авва Дорофей говорит о Христе: «Он воспринял саму нашу сущность, начаток самого нашего состава и стал новым Адамом *по образу Создавшего его* (Кол. 3:10), ибо восстановил естественное состояние и возвратил способностям их первоначальную целостность»²⁰²³. Многие святые отцы также подчеркивают, что Спаситель, воплотившись, привел природу обратно к самой себе и вернул ей здоровье изначального состояния, которое познал Адам в раю. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо через преступление мы ниспали из естественного состояния в противоестественное. Господь же снова возвел нас из противоестественного состояния в естественное»²⁰²⁴. То же отмечает и авва Исаия: «*И Слово стало плотью* (Ин. 1:14), то есть сделалось совершенным человеком, подобным нам... *во всем, кроме греха* (Евр. 4:15), чтобы посредством Своего святого тела возвратить нас в первоначальное естественное состояние. Явив человеку Свое милосердие, Бог возводит его опять в рай»²⁰²⁵.

В то же время воскресший Христос делает восстановленное в Себе человечество полностью совершенным, то есть обоженным. После того как Христос умалется добровольно настолько, насколько возможно – вплоть до смерти и сошествия

во ад, Он вновь восходит оттуда вместе с исцеленным и избавленным от всех бед человечеством; которое Его воскресением приобретает вечную жизнь. Своим вознесением Он возносит это обоженное человечество к престолу Своего Отца и сажает одесную Него²⁰²⁶.

Спасение; совершенное Спасителем, простирается на всех людей и на все времена. *Христос же однажды... явился для уничтожения греха (Евр. 9:26). Он приобрел вечное искупление (Евр. 9:12). Освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа (Евр. 10:10).* Подобно тому как Адам оставил человеческую природу полностью больной, Христос, новый Адам, исцелил, спас и обожил всю человеческую природу полностью и на все времена.

Между тем спасительность Его деяний приложима не только к природе, воссоздаваемой Им в Себе. Она приложима и к каждому человеку, который обращается к Нему. По словам святителя Афанасия Великого, «Сын Божий, живой и действенный, каждый день трудится и совершает спасение всех»²⁰²⁷. Это спасение Он совершает, делая каждого лично непосредственным участником исцеления всей природы, проявляя внимание к недугам каждого и одаряя каждого Своим милосердием в соответствии с его нуждами и по мере желания получить от Него исцеление. Святой Николай Кавасила пишет так: «Он [Христос] есть Ходатай, через Которого нам даны от Бога все блага, а лучше [сказать], непрестанно даются. Ведь Он не удалился, однажды походатайствовав и передав нам все, о чем ходатайствовал, но постоянно ходатайствует, и не некоторыми словами или прошениями, как поступают послы, а делом. Что же это за дело? Соединить нас с Самим Собой и передать нам Свою благодать через Самого Себя, каждому по достоинству и по мере очищения»²⁰²⁸.

Подчеркивая постоянство действий врачующего Христа, преподобный Иоанн Карпафийский пишет: «Великий Врач страждущих близок, понесший наши немощи и ранами Своими исцеливший нас²⁰²⁹ и исцеляющий. Предстоит Он и теперь, налагая спасительные лекарства»²⁰³⁰. В свою очередь, преподобный Максим Исповедник подчеркивает, что Небесный

Исцелитель дает каждому подобающее ему лекарство: «Ни врачи, исцеляющие тело, не предлагают всем одно и то же лекарство, ни Бог, врачующий болезни душ, не знает один только способ лечения, пригодный для всех [душ]. Но Он совершает исцеления, уделяя каждой душе необходимое. Давайте же возблагодарим за излечение»²⁰³¹.

Итак, Христос рассматривается как целитель не только человеческой природы вообще, в плане богословия Искупления всего человечества, но и восхваляется и призывается в качестве врача отдельными людьми, чающими получить от Него исцеление тех или иных болезней своих или ближнего, о чем свидетельствуют многие святоотеческие²⁰³² и литургические тексты. Вообще Он нередко называется «прекрасным Врачом»; «величайшим из врачей»; «весьма искусным Врачом», «искуснейшим из всех врачей», «истинным Исцелителем», «единственным Исцелителем», «Князем среди врачей» и т. д., поскольку Он способен исцелить все болезни и души и тела в самом основании, то есть Ему подвластны самые глубокие причины болезней, а не только их внешние проявления или симптомы. Он может исцелить раз и навсегда, потому что никакая болезнь не может устоять перед Его методами лечения, результат которых всегда безусловен, в отличие от всех видов лечений, предлагаемых людьми, производящих только несовершенное, неполное и временное воздействие, а главное, обнаруживающих неспособность духовно излечить человека в целокупности.

Вот почему всякий человек; отчаявшийся в медицине; созданной людьми, или не нашедший врача, способного избавить его от его болезней, может быть уверен в том, что во Христе он получит исцеление от всякой болезни, поразившей его, каковы бы ни были ее характер и тяжесть. Более того, обретет здоровье, достоинство которого неизмеримо превзойдет то, которое он мог бы найти при помощи человеческих средств. Толкуя стих, в котором пророк Давид, призывая Бога как Исцелителя, восклицает: *Помилуй меня, Господи, ибо я немощен; исцели меня, Господи, ибо потряслись кости мои* (Пс. 6:3), святитель Иоанн Златоуст проводит, исходя из такого

понимания, параллель между человеческой и Божественной медициной: «Часто в болезнях, которые лечатся врачами, недугующий сторонится медицины и лекарств, не получая от них ничего, потому что его природа ослаблена, искусство оказывается бессильным, а лекарства потеряли силу под влиянием рокового стечения обстоятельств. А у Бога такое невозможно: если будешь с Врачом, то рана непременно исцелится, ведь это не несостоятельное человеческое искусство, но Божественная сила, которая побеждает и природы, и болезни, и пороки, и всякое зло. Поэтому сей [пророк Давид], горько плача, прибегнул к Богу как к Врачу»²⁰³³. И преподобный Макарий Египетский говорит в том же смысле: «Господь, показывая немощь тогдашних врачей, говорил: *Конечно, вы скажете мне присловие: врач! исцели Самого Себя* (Лк. 4:23), имея в виду: “Я не такой, как те, которые не могут исцелить даже самих себя. Я – истинный врач... способный излечить *всякую болезнь и всякую немощь* (Мф. 10:1) души. Я – Агнец²⁰³⁴ непорочный, принесенный в жертву однажды²⁰³⁵, и могу исцелить приходящих ко Мне». Ведь истинное врачевание души бывает только от Господа»²⁰³⁶.

Христос, Врач милосердный и сострадающий, стремится дать исцеление всем людям, никого из них не лишая спасения. Он направляет все Свои усилия и являет величайшее терпение даже в отношении тех, кто не признает Его, оскорбляет словами, мыслями или делами. Тем, кто жил в безумии греха и кто был болен страстями, не поминая прошлое, Он дарует Свое прощение и призывает всех «ко спасению, которое возвращает целостность уму»²⁰³⁷. «Бог угрожает нам наказаниями и посылает их, – замечает святитель Иоанн Златоуст, – не для того, чтобы отомстить за Себя, а чтобы привлечь нас к Себе. Ведь и врач не сетует и не обижается на оскорбления, наносимые ему больными, но всячески старается остановить их бесчинства, имея в виду не свою, а их пользу. И если они покажут хоть немного благоразумия и здравомыслия; то он радуется и веселится и тем сильнее употребляет лекарства – не для того, чтобы отмстить им за прежнее, но чтобы доставить больше пользы и довести их до совершенного выздоровления.

Так и Бог, когда мы впадаем в крайнее безумие, говорит и делает всё не из мести за прежнее, но желая избавить нас от недуга»²⁰³⁸.

Глава 2. Врачевание таинствами

1. Введение

Именно в Своей личности Христос совершил исцеление человеческой природы и даровал ей подлинное, всецелое и окончательное здоровье. Люди могут воспользоваться благами, которые Он стяжал для восстановленной в Нем человеческой природы, только при условии единства с Ним. Единство это может осуществиться лишь в Церкви, которая является богочеловеческим Телом Христовым. Совершаться оно может только действием Святого Духа.

Именно в таинствах через действие Святого Духа, призываемое Церковью, и посредством видимых знаков, которые составляют последования таинств, мы входим в онтологическую связь с Самим Христом и, становясь членами Церкви, сливаемся с Ним. В таинствах мы становимся членами Его Тела²⁰³⁹, делаемся *причастниками Христу* (Евр. 3:14), спасителю и обожителю нашей природы. Иными словами, принимая таинства, мы прежде всего становимся очищенными и исцеленными по благодати Святого Духа: эта цель является главной в «восстанавливающих» таинствах Покаяния и Елеопомазания болящих.

Впрочем, таковой является цель и других таинств, в особенности Крещения, исцеляющего человека от последствий первородного греха, и Причащения, традиционно воспринимаемого как целительное средство. Вот почему большинство таинств на том или ином уровне рассматриваются Церковью как способы лечения. На этом уровне, как и на других, Церковь является, по выражению святителя Иоанна Златоуста, «как бы духовной лабораторией, где готовят лекарства, чтобы мы нашли исцеление язв, наносимых нам миром»²⁰⁴⁰.

Это лечебное предназначение таинств позволяет принимающему их иметь в виду еще одну цель – восприятие обоживающей благодати. Если верно, что в Церкви мы спасаемся и обоживаемся именно во Христе, то соединяемся мы со Христом в Духе Святом, и именно в Нем Христос подает

нам спасительную и обоживающую благодать. Именно Духа подает нам Отец через Сына, именно Его ниспосылает нам Сын от Отца, именно Дух, соединяя нас со Христом, соединяет нас с Отцом. И Его мы тоже можем принимать в таинствах: особенно в Миропомазании, которое специально направлено на то, чтобы сообщить Духа Святого крещаемому, а также во всех других таинствах, в частности в Крещении и Евхаристии. Таким образом, таинства облачают нас не только во Христа, но и в Духа и через них соединяют нас с Отцом.

Через таинства нам сообщается единая благодать Отца, Сына и Духа, которая делает нас причастными жизни Троицы. И поэтому таинства рассматриваются не как изолированные действия, каждое из которых подает нам особую благодать, а скорее как различные аспекты единого таинства, в котором Троическое Божество сообщает человечеству благодать спасения и обожения.

Это – одна из причин, по которой Православная Церковь не определяла точного числа таинств²⁰⁴¹. Тем не менее можно считать самыми важными Крещение, Миропомазание (которому в Западной Церкви соответствует конфирмация), Евхаристию, Исповедь, Елеопомазание, Браковенчание и Хиротонию (рукоположение в священный сан). Среди них основное место занимают Крещение, Миропомазание и Евхаристия: это таинства посвящения в христианство, и в них заключено все Божественное домостроительство²⁰⁴². В Православной Церкви Миропомазание совершается сразу же после Крещения (и поэтому термин «крещение» чаще всего используется для обозначения обоих этих таинств вместе), и принявший Крещение и Миропомазание, став отдельным членом полноты Церкви, тут же, как бы ни был юн, принимается в евхаристическое общение, благодаря чему посвящение в христианскую веру составляет единое целое.

2. Крещение

Крещение – первое и самое основополагающее из таинств, так как через него человек в Церкви прививается ко Христу и получает от Духа то, что Христово дело спасения принесло человечеству: с одной стороны, он освобождается от последствий первородного греха, очищается от грехов, освобождается от рабства диаволу; с другой стороны, он, восстановленный в своей природе, возрождается к вечной жизни.

А. Первая функция Крещения делает его целительным средством²⁰⁴³, главным из Таинственных целительных средств, таким, которое предшествует всем остальным хронологически и онтологически. Оно есть «единственное средство (фάρмаκον), могущее исцелить», как говорят о нем Климент Александрийский²⁰⁴⁴ и святой Николай Кавасила²⁰⁴⁵. А святитель Григорий Богослов обращается к тому, кто это таинство еще не принял, такими словами: «Зачем просить такие средства, которые тебе нисколько не помогут?.. Исцели себя сам, пока необходимость тебя не вынудила к этому; сжался над собой: ты – единственный врач твоей немощи, добудь себе лекарство, которое тебя по-настоящему спасет»²⁰⁴⁶.

Принимая Крещение, человек на самом деле исцеляется от всех патологических последствий первородного греха. Эта врачевательная функция Крещения открывается нам на протяжении всего чинопоследования.

Обряды изгнания диавола из крещаемого, которые предваряют Крещение²⁰⁴⁷, уже знаменуют собой изгнание и удаление бесовских сил, властвовавших над падшей природой. И священник призывает: «Господи Саваоф, Боже Израилев, исцеляяй всякий недуг и всякую язю»²⁰⁴⁸.

Когда священник переходит к освящению воды в купели, он просит Бога, чтобы этой воде «освятится силою и действием и наитием Святаго Духа», чтобы снизошло на нее «чистительное Пресущественная Троицы действо» и чтобы она стала «грехов разрешением, недугов исцелением, демонов

всегубительством», «ослабой уз». Переходя затем к освящению елея, которым будет помазан крещаемый, священник просит Бога, чтобы он был благословлен «силою, и действием, и наитием» Святого Духа, чтобы он явился «исцелением всех зол». Затем, помазывая крещаемого во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, поочередно грудь, плечи, уши, руки и ноги, он просит о том, чтобы это помазание было «во исцеление души и тела». После помазания священник трижды погружает крещаемого в освященную прежде воду, произнося: «Крещается раб Божий (или раба Божия) имярек, во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святого Духа, аминь»²⁰⁴⁹. Это тройное погружение, помимо своего очевидного троического значения, знаменует собой и осуществляет в форме обряда приобщение крещаемого к смерти Христа, три дня покоившегося в гробе телом и на три дня сошедшего во ад душой²⁰⁵⁰. Ибо, по учению апостола Павла, *все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились* (Рим. 6:3).

Поскольку крещаемый прививается Духом Святым ко Христу, победителю греха, всех недугов и падшей природы, дьявола, тления и смерти, постольку он оказывается по-настоящему очищенным от грехов, излеченным от недугов, которые унаследовал от ветхого Адама, окончательно освобожденным от подчинения врагу рода человеческого и от рабства греху, избавленным от власти тления и смерти. Через причастие смерти Христа в нем умирает ветхий человек, исчезает ветхий Адам, грешное тело делается бессильным²⁰⁵¹. Крещение – это лекарство, так как оно делает человека причастным тому лекарству, которым стала для человеческой природы смерть Христова. Вот почему святой Николай Кавасила замечает: «Много таких, кто во все времена искал лекарство роду человеческому, но только смерть Христа вернула нам истинную жизнь и здоровье. Вот почему если хочешь возродиться этим новым возрождением, жить этой блаженной жизнью и приготовиться к обретению здоровья, остается только взять это лекарство, поданное Христом»²⁰⁵².

Б. Первая функция Крещения неразрывно связана со второй и полагает ее своей целью. Крещаемый умирает со

Христом, чтобы воскреснуть в Нем и вести новую жизнь, которую Его воскресение стяжало для человеческой природы. *Итак мы погреблись с Ним крещением в [Его] смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием Его смерти, то должны быть соединены и подобием [Его] воскресения (Рим. 6:4–5).*

Это таинство делает участвующего в нем неразрывно причастным смерти и воскресению Христа²⁰⁵³. Позволяя человеку умереть в его ветхом состоянии, оно вместе с тем позволяет ему возродиться к новой жизни. Его рождение совпадает с моментом смерти²⁰⁵⁴. Потопляя ветхого Адама и его недуги, вода Крещения, благодатью Святого Духа, позволяет новому человеку в то же время подняться на поверхность в полном здравии. «Я в одночасье избавляюсь от своих преступлений и тотчас же обретаю здравие», – восклицает святой Николай Кавасила²⁰⁵⁵.

Это взаимопроникновение жизни и смерти и эта цель проявляют себя на протяжении всего чинопоследования Крещения: в молитвах на освящение воды и елея и в самом обряде погружения, но прежде всего в помазании, сообщающем Духа Святого. Помазывается сначала грудь «во исцеление души и тела», затем уши «в слышание веры», после руки для воссоединения с Творцом («руце Твои сотвориште мя и создасте мя») и ноги, чтобы крещаемому «ходить по стопам заповедей [Его]». Затем, в ходе собственно Крещения, каждое из трех погружений, делающих крещаемого причастным смерти Христа, завершается поднятием из воды. Поднятие делает крещаемого причастным Христову воскресению, возносит к новой жизни, нетленной и бессмертной, дарованной Христом человечеству.

В Крещении человек становится подлинно новой тварью²⁰⁵⁶, он всецело возрождается и обновляется²⁰⁵⁷. Человек был мертв и низведен грехом в небытие, а Крещение возвращает ему жизнь и бытие²⁰⁵⁸. Он был рабом греха и находился под властью врага, а Крещение его освобождает²⁰⁵⁹. Он был погружен во мрак неведения Бога, а теперь получает Духа просвещения²⁰⁶⁰. Врата рая вновь отверзаются ему²⁰⁶¹.

Человек возвращает себе исконное состояние Адама²⁰⁶², делается близким Богу, вновь обретает то доверительное общение с Богом, которое было в раю²⁰⁶³. Он приобретает даже больше, ибо облачается во Христа²⁰⁶⁴, становится причастен Ему напрямую²⁰⁶⁵ и подобен Ему²⁰⁶⁶, в то же время он получает Духа Святого и через Него встречается с Отцом²⁰⁶⁷, Которому становится приемным сыном²⁰⁶⁸. Он породняется с Богом²⁰⁶⁹. Он становится причастным Божественной жизни; полноте Троической благодати, которая ему подается²⁰⁷⁰.

Таким образом, видно, почему Крещение является лекарством из лекарств для падшего человека. В нем он освобождается от состояния противоестественного, ниже человеческого, до которого его низвел грех, чтобы стать подлинным человеком и вновь обрести нормальное состояние, истинное бытие. Крещение, по словам святого Николая Кавасилы, есть не что иное, как рождение во Христе и принятие наших истинных бытия и природы²⁰⁷¹. Новая жизнь, подаваемая в Крещении, в отличие от жизни предшествующей, – это «жизнь, соответствующая нашей природе», как подчеркивает святой²⁰⁷². Святитель Григорий Нисский также отмечает, что те, кто делает свою жизнь гармоничной через очищение Крещением, «движутся к тому, что составляет их глубинную сущность»²⁰⁷³. Святой Николай Кавасила в другом месте еще раз пишет, что крещение «наделяет людей подлинной жизнью и подлинным существованием»²⁰⁷⁴.

Действительно, через Крещение не только образ Божий, замутненный грехом, начинает сиять вновь²⁰⁷⁵, становясь даже «отпечатленным более четко, чем прежде»²⁰⁷⁶, но и подобие Божие, каким человек обладал до грехопадения, тоже дается ему вновь²⁰⁷⁷.

Таким образом, человек опять становится самим собой и обретает здоровье своей исконной и подлинной природы, вновь получает возможность вести по-настоящему здоровое, нормальное существование, сообразное своему предназначению, которое заключается в жизни ради Бога и обоживании Им и в Нем.

Человек избавляется от власти, влияния и ложных внушений бесовских сил. Он вновь начинает владеть собой вместо того, чтобы быть одержимым и не принадлежащим самому себе, ему всецело возвращается его свобода. «Возрожденные святым Крещением, мы освободились и стали хозяевами самих себя. И если только мы совершенно добровольно не подчиняемся врагу, то он никоим образом не может оказывать на нас никакого влияния», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов²⁰⁷⁸.

Свободный от греха и просвещенный Святым Духом²⁰⁷⁹, человек исцеляется от ошибочного и бредового знания, порождаемого страстями, и приобретает новое знание²⁰⁸⁰, Божественное, истинное²⁰⁸¹. «Крещение возвращает нас к свету и отдаляет от лукавства тьмы», – утверждает святой Николай Кавасила²⁰⁸², который отмечает также: «Оно открывает глаза души перед Божественным сиянием»²⁰⁸³. Блаженный Диадох Фотикийский пишет: «Как раньше господствовала над душой прелесть, так после Крещения господствует над ней истина»²⁰⁸⁴. Обретая истинное знание, человек одновременно с этим обретает истинную жизнь²⁰⁸⁵, так как жизнь состоит в том, чтобы знать единого истинного Бога²⁰⁸⁶.

Вся жизнь крещаемого преобразается²⁰⁸⁷. Он целиком становится новым творением²⁰⁸⁸. «Божественная благодать, – замечает в связи с этим святитель Иоанн Златоуст, – переустроила души, обратила их и сделала другими – такими, какими они не были»²⁰⁸⁹. Все существо человека преобразуется, приводится в высший богоподобный порядок и получает смысл, сообразный с его предназначением. «Спасительный день Крещения становится для христиан днем именин, потому что тогда они оказываются созданы и образованы и потому что наша бесформенная и неопределенная жизнь приобретает очертания и устойчивость», – пишет святой Николай Кавасила²⁰⁹⁰. Человек отныне не призван влачить болезненное существование, к которому был приговорен, рождаясь во грехе. Он получает доступ в другой мир и в другое бытие: он становится подданным Царствия Небесного, врата которого открывает перед ним Крещение²⁰⁹¹. Через таинство он получает

«новые части тела и органы чувств», которые отныне приготавливают его к вечности²⁰⁹².

«Через Крещение, – пишет святой Николай Кавасила, – мы отрекаемся от одного состояния, чтобы получить другое»²⁰⁹³. «Новое рождение делается для нас печатью; охранением и светом новой жизни»; – пишет преподобный Иоанн Дамаскин²⁰⁹⁴. Для нового человека *все древнее прошло, теперь все новое* (2Кор. 5:17). И «эта новизна жизни не знает старости; она не подвержена болезни; не станет добычей уныния, не увянет со временем, она ничему не уступит, и ничто над ней не одержит верх», – говорит святитель Иоанн Златоуст²⁰⁹⁵.

3. Миропомазание

Миропомазание (μύρωμα) неотделимо от Крещения и в Православной Церкви, в соответствии с очень древней традицией, совершается сразу же после него. На самом деле Миропомазание служит его дополнением – до такой степени, что святитель Симеон Солунский пишет: «Тот, кто не получил святого Миропомазания, не крещен в полной мере»²⁰⁹⁶.

Через Миропомазание крещаемый получает Духа Святого²⁰⁹⁷. Оно является своего рода Пятидесятницей. «Миропомазание, – подчеркивает святой Николай Кавасила, – есть начало энергии и деятельности»²⁰⁹⁸. Через него крещаемый получает от Святого Духа энергию, необходимую для того, чтобы благодать, сошедшая на него при Крещении, могла принести плод. Также крещаемый получает силу для активного развития поданных ему духовных даров. Если Крещение сообщает человеку бытие и жизнь, подавая жизнь и бытие во Христе²⁰⁹⁹, то «Миропомазание совершенствует новообращенного, сообщая ему энергии и [способность к] деятельности по отношению к этой жизни»²¹⁰⁰, позволяет ему возрастать в меру совершенного, взрослого человека, то есть обоженного во Христе. Божественное действие, явленное в этом таинстве, по словам Дионисия Ареопагита, есть «основание всякого совершенствования и всякого освящения»²¹⁰¹.

Обряд заключается, по существу, в помазании новокрещеного святым миром, которое, будучи прежде освященным, «после эпиклезы»²¹⁰² уже не является чистым и простым маслом», но есть «дар Христа и Духа Святого, присутствием Божества Его бывающий действительным»²¹⁰³. Священник производит помазание; изображая крестное знамение поочередно на лбу новокрещеного; на его глазах; ноздрях, губах, ушах, груди, руках и ногах, при каждом помазании произнося слова: «Печать дара Духа Святого». Таким образом, каждая способность человека воспринимает благодать, которая позволяет ей обратиться к Богу и во всей

полноте действовать в соответствии с Его волей, дарует присутствие Духа, Его животворящей, освящающей, просвещающей и обоживающей энергии. Разумеется, этот дар получают не только помазанные органы, но и все остальные телесные силы, и в особенности душа, ибо, как говорит святитель Кирилл Иерусалимский, «этим видимым веществом тело помазуется, а душа освящается»²¹⁰⁴. Помазание различных частей тела имеет значение не исключительно для каждой из них: оно означает, что животворящую, просвещающую и обоживающую благодать получает человек во всей своей полноте и что она действует во всем его естестве. Святитель Кирилл Иерусалимский говорит также: «Этот священный дар есть духовная печать телу и спасение душе»²¹⁰⁵.

Человек, облеченный через помазание в доспехи и оружие Духа Святого²¹⁰⁶, может уверенно идти по жизненному пути, не опасаясь ни нападений врага²¹⁰⁷, ни иного зла, и может говорить вместе с апостолом Павлом: *Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе (Флп. 4:13)*²¹⁰⁸. Исцеленный от духовной немощи и от всякой болезненной слабости, порожденной грехом, возвращенный к жизни в своих устремлениях, укрепленный в воле и во всех остальных способностях, вновь направленных к Богу, человек преисполняется рвения и пыла²¹⁰⁹, чтобы действовать по воле Божией на пути добродетели, где его природа обретает полное исцеление, осуществляясь сообразно своему предназначению.

4. Исповедь

В таинстве Исповеди (ἑξομολόγησις) прощаются грехи, которые были совершены после Крещения, и кающийся примиряется с Церковью. Согрешивший – в покаянном настрое, который свидетельствует о раскаянии в содеянных грехах и о намерении исправиться, – исповедует Богу свои грехи в присутствии священника и получает от Бога, у Которого священник испрашивает прощения, оставление грехов²¹¹⁰. Кроме того, он получает от священника духовные советы, сообразные его состоянию, а порой епитимью²¹¹¹, цель которой помочь вернуться на оставленный путь добродетели.

То, что сразу же поражает при рассмотрении учения и христианской практики таинства Исповеди, – это свойственный им врачевательный характер. Не только святые отцы, но и все церковное Предание и богослужебные и литургические тексты именно в медицинских терминах говорят о форме и результатах таинства, а также о роли совершающего его священника. «Внемли убо: понеже бо пришел еси во учебницу, да не неисцелен отыдеши», – говорит священник кающемуся в предваряющей молитве²¹¹². Отец Иоанн Мейендорф, рассуждая о византийском периоде, пишет: «Исповедь и покаяние интерпретировались прежде всего как формы духовного исцеления»²¹¹³. Это логически вытекает из того, что «в восточной христианской антропологии сам грех – это прежде всего болезнь»²¹¹⁴.

О том же говорит отец Лэн Антральго: «В середине III века грешник и грех воспринимаются так, как если бы речь шла о больном и болезни. Тексты, свидетельствующие об этом, многочисленны и впечатляющи»²¹¹⁵. Согласно «Дидаскалии», епископ (которому надлежало на протяжении первых веков принимать исповедь и отпускать грехи) должен быть как «сведущий и сострадающий врач»²¹¹⁶. «Апостольские постановления», которые являются по сути компиляцией «Дидаскалии», «Дидахе» и «Диатаксиса» (или Апостольского предания), составленной в IV веке, развивают ту же концепцию.

В частности, там встречаются следующие советы: «Нам нужно помогать больным: тем, кто в опасности, и тем, кто колеблется, – и, насколько возможно, исцелять их проповедью Слова и избавлять их от смерти. Поистине, *не здоровые имеют нужду во враче, но больные (Мф. 9:12)*»²¹¹⁷. «Пусть епископ... принимает и врачует тех, кто кается в грехах»²¹¹⁸. «Пусть он исцеляет [овцу], которая больна... Пусть он перевязывает того, кто ранен, то есть того, кто заблуждается, подавлен или сокрушен во грехах так, что хромает в пути, пусть перевязывает его словами ободрения, пусть облегчает его от ошибок и подает ему надежду»²¹¹⁹. И обращаясь к епископу: «Церковь Божия – это безмятежный покой. Отпуская грехи, возвращай грешников обратно здоровыми и безукоризненными... будучи опытным и сострадательным врачом, исцеляй всех тех, кто удручен своими грехами... Поскольку ты врач (ἰατρός) Церкви Господней, обеспечь соответствующий уход каждому больному, всячески ухаживай за ними, исцеляй и вновь приводи их в добром здравии в Церковь»²¹²⁰. «Будучи сострадательным врачом, заботься обо всех грешниках, прибегай к спасительным приемам, чтобы помогать им, не только отсекая, прижигая или прикладывая едкие вещества, но также и накладывая шины и повязки, прописывая мягкие и заживляющие лекарства, смачивая ободряющими словами. Но если рана глубока, лечи ее при помощи пластырей, чтобы припухлости спали до уровня здоровой части. Если она заражена, тогда очисти ее при помощи едких веществ, то есть укорами. Если она вздута, вскрой ее едким пластырем – угрозой осуждения. Если язва гниет, прижги ее и удали нарыв, прописав посты»²¹²¹.

Последние советы очень схожи с советами святителя Киприана Карфагенского, обращенными к священнику, когда святитель просит его в отношении больных душой быть таким же энергичным и непримиримым, каким бывает врач в отношении нарывов на теле: «Священник Господа должен применять целительные средства. Плох тот врач, который с кротостью врачует вздувшиеся абсцессы и кто позволяет яду распространяться во внутренние части тела. Рана должна быть открыта и надрезана, и после удаления разлагающихся частей к

ней должно применить энергичное лечение. И даже если больной протестует, кричит и жалуется оттого, что не может вытерпеть боль, впоследствии он поблагодарит врача, как только почувствует себя в добром здравии»²¹²². Многие другие святые отцы в подобных же терминах описывают таинство и роль принимающего исповедь священника. Тем, кто согрешил, святитель Иоанн Златоуст советует: «Входите в Церковь, кайтесь там: там пребывает врач, который исцеляет, а не судья, который приговаривает. Там не требуют кары за грехи, но даруют отпущение»²¹²³. Преподобный Анастасий Синаит, со своей стороны, советует «найти опытное, способное исцелить нас духовное лицо, чтобы ему исповедоваться»²¹²⁴.

Принимающий исповедь, подобно врачу, должен бдительно следить за тем, чтобы в каждом случае применялось надлежащее средство. Мы видели, как «Апостольские постановления» его наставляют: «Поскольку ты – врач Церкви Господней; обеспечь каждому из больных соответствующий уход»²¹²⁵. Это тем более важно, что, как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «иногда лекарство для одного представляет собой яд для другого, а иногда то, что прописывают одному и тому же человеку, служит ему лекарством, если употреблено в подходящее время, а данное не вовремя, оно становится ядом»²¹²⁶. Вот какие примеры он приводит: «Я видел неумелого доктора, который, смиряя глубоко подавленного больного, сумел только повергнуть его в отчаяние. И я видел умелого доктора, который оперировал гордое сердце скальпелем смирения и освободил его от всей заразы»²¹²⁷. Поэтому необходимо учитывать «индивидуальные особенности: как волю того, кто совершил грех, так и место, где он его совершил, а также духовную зрелость того, кто согрешил, и многие другие обстоятельства»²¹²⁸.

Трулльский Собор (692 г.) делает акцент на этой необходимости, используя в формулировке постановления термины, относящиеся к сфере медицины. Это явным образом свидетельствует о том, что концепция греха как болезни, а священника как врача – не просто особенность стиля, присущая кому-то из отцов в отдельности, но точка зрения всей Церкви, и,

по существу, эта концепция принадлежит к самому способу восприятия природы такого рода явлений. [Правило 102 Трулльского Собора гласит:] «Надо, чтобы принявший от Бога власть решить и вязать рассматривал природу греха и твердое решение согрешившего обратиться и таким образом применял соответствующее недугу лекарство – из опасения, как бы он, в том или в другом утратив меру, не нанес ущерба здоровью больного. Ибо не прост недуг греха, но сложен и многообразен и производит множество порослей зла, с помощью которых зло широко рассеивается и продолжает распространяться, пока не будет остановлено вмешательством врача. Вот почему тот, кто занимается наукой исцеления души, должен прежде рассматривать расположение согрешившего и размышлять, к здравью ли он направляется или, напротив, собственным образом жизни привлекает к себе болезнь и насколько печется о проявлении благоразумия в своей жизни и исправлении. И если он врачу не сопротивляется и душевная рана через приложение предписанных лекарств заживляется, то в этом случае надо оказать ему милосердие в должной мере. Действительно, Бог так же, как и принявший тяготы пастырского попечения, совершает всё, чтобы овцу заблудшую возвратить, и уязвленного змеей уврачевать, и чтобы не гнать его по стремнинам отчаяния, не толкать его еще более к разрушению жизни и к пренебрежению необходимостью держать себя в узде, но [совершает всё] единственно ради того, чтобы бороться против зла врачебными средствами: или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких, и чтобы к заживлению раны подвизаться, рассматривая плоды покаяния и мудро направляя человека, который призван к высшему просвещению. Надо, чтобы мы знали и то, что относится к области строгих правил, и то, что употребляется обыкновенно. Однако с теми, кто не принимает сильной меры, должно следовать традиции, как нас поучает святитель Василий»²¹²⁹.

Исповедь проявляет себя как действенное врачебательное средство несколькими способами и на нескольких уровнях.

Прежде всего, исповедание грехов само по себе действует освобождающе. Грех, покуда он не признан и не открыт кому-то

другому, укореняется в душе, развивается и распространяется подобно заразе, подтачивая и отравляя внутреннюю жизнь, всюду вызывая значительные повреждения. Для человека он является тяжким грузом, слишком тяжким для того, чтобы нести его в одиночку, тем более что его последствия часто проявляются такими расстройствами, которые сложно распознать и с которыми невозможно совладать. Он является главным источником тревоги, то есть уныния, особенно из-за чувства вины, которое его, как правило, сопровождает, а также потому, что он открывает путь бесовскому воздействию и поддерживает его: бесы, пользуясь этой благодатной почвой, сеют в душе смуту всеми средствами. Часто грех приводит к тому, что человек разочаровывается в себе, пессимистически смотрит на себя и свое существование: грех порождает в нем состояние подавленности и упадка духа и может даже довести до отчаяния.

Встречаясь со священником в момент таинства, кающийся получает возможность избавиться от изолированности, выйти из нездорового уединения, которое является благоприятной почвой для развития недугов. Говоря с духовником о том, что его беспокоит, он вскрывает нарыв, тайно разрушавший его. Этот простой поступок – пойти к кому-то, осмелиться открыть ему себя со всем смирением и, презрев всякий стыд, обвинить себя перед ним, полностью преодолев самолюбие, уже является важным шагом к выходу из болезненного мира греха.

С другой стороны, для человека рассказ о мучающих его недугах обладает освобождающим эффектом. *Когда я молчал, ослабели кости мои от вседневного вопля моего, ибо день и ночь тяготела на мне рука Твоя; я сделался страдальцем, когда вонзился в меня терн. Беззаконие мое я познал и греха моего я не скрыл, сказал: «Исповедуюсь Господу в беззаконии моем», и Ты прости нечестие сердца моего,* – говорит Псалмопевец (Пс. 31:3–5).

Исповедуя духовные немощи, кающийся заставляет их покинуть его, объективирует их и отказывается от них. Он рубит связи, которые соединяли его с грехами и делали чуждым самому себе. Грехи перестают населять его внутренний мир и

паразитировать на его душе, становясь для него посторонними. Тем самым весь бесовский замысел разрушается: бесы уже не могут действовать тайно, царство тьмы, князьями которого они являются, внезапно озаряется светом, их власть исчезает, ибо их пути раскрыты. Они изгоняются из души вместе с грехами, которые их питали.

Врачевательное применение таинства Исповеди в его традиционной форме, как оно сохранилось в Православной Церкви, еще шире: оно заключается не в сухом перечислении списка грехов, составленном более или менее искусственным образом. Кающийся исповедуется спонтанно, живо и непосредственно в своих грехах и недостатках, передавая обстоятельства, в которых совершен грех, с тем чтобы духовник мог лучше понять и дать ему советы, наиболее соответствующие ситуации. Но кроме того, он говорит священнику обо всем, что его беспокоит, свободно и естественно рассказывает обо всех проблемах, всех частных трудностях, с которыми он может сталкиваться в повседневной жизни, извещает о том, что его тревожит, наводит тоску, преследует, он открывает священнику свои заботы, мучения, стремится как можно лучше передать состояние души, поверяет свои слабости, раскрывается как личность, представляет ему всю свою жизнь со всеми недостатками и изъянами.

Такая открытость облегчается уверенностью кающегося в том, что Господь будет милостив к нему, – об этом говорится в предваряющих исповедь молитвах, которые читает священник, – а также внимательным отношением, которое должен проявить священник, и сопереживанием с его стороны. Духовник должен показать себя очень чутким ко всему, что он слышит, и в то же время никоим образом не осудить того, кто открывается ему. Он должен предоставить ему полную свободу самовыражения и отнестись к нему с большой кротостью и терпением. Духовники, преодолевшие стадию «благожелательного нейтралитета», которая обычно характеризует светского психотерапевта, являют при выслушивании грехов глубокое сопереживание, по-настоящему разделяют трудности и страдания того, кого выслушивают, и выражают духовную любовь к

исповедующемуся, как отец к блудному сыну²¹³⁰, по образу Христа, помиловавшего доброго разбойника²¹³¹. Эта любовь – отнюдь не подавляющая и не захватывающая, она полна кротости и сдержанности, отрадной материнской благодати Утешителя, она помазует целительным бальзамом сердце, израненное и разбитое грехом.

Такое поведение священника – полное терпеливого и смиренного внимания, не судящее, но понимающее и являющее собой абсолютную доступность для ближнего, который воспринимается как страждущий брат, поведение, полное истинного сострадания, – позволяет установить максимально глубокие и тесные отношения в атмосфере любви. Это сразу же создает атмосферу доверия, необходимую для того, чтобы врачевание было действенным, и делает возможным общение высокого уровня, которое позволяет кающемуся не иметь страха или ложного стыда, дабы возможно полно раскрыть свою душу и в наилучших условиях принять лекарства, соответствующие его состоянию.

На первых порах роль принимающего исповедь состоит главным образом в том, чтобы слушать, но, кроме этого, он может, если представляется случай, задавать вопросы, уточнять что-то, разъяснять некоторые детали, если это кажется ему необходимым для того, чтобы лучше понять кающегося и подобрать наилучшее лечение. В любом случае священник должен делать это тактично и сдержанно, в духе любви – это даст понять, что его намерением является только помощь пришедшему. Он будет избегать вторжения в его душу, взламывания замков, не будет вторгаться в его сокровенные мысли, проявлять праздное любопытство, но станет проявлять абсолютное уважение к его свободе. Такое поведение священника необходимо, если ему кажется, что кающийся что-то скрывает, о каком-то грехе или патологическом состоянии рассказывает не полностью, умалчивает о чем-то или колеблется рассказывать. Молитва, предваряющая исповедь, побуждает кающегося не скрывать ничего: «Не усрамися, не убойся, и да не скроеши что от мене, но не обинуяся рцы вся,

елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа»²¹³².

Однако некоторые грехи могут оставаться неосознанными. И тогда перед священником встает задача распознать страстные поступки или состояния души, которые кающийся не хочет или не может видеть в самом себе и поэтому не исповедует. Ведь некоторые страсти – гордость и особенно тщеславие, – а также бесовское воздействие могут затмить совесть. Тогда духовник может понять нераскаянное состояние исповедующегося косвенным образом, через некоторые его слова, определенные интонации, умолчания, колебания, а также через поведение или мимику или сообразуясь с тем, что он знает о прошлом этого человека, о его личности. Священник может понять это и напрямую, читая в сердце кающегося, если он, как это бывает с некоторыми святыми духовниками, получил от Бога дар сердцеведения.

В любом случае различение, которое проявляет священник, каким бы оно ни было тонким и какую бы степень ни имело, является Божественным даром, связанным с его служением и более или менее развитым в зависимости от его собственной духовной зрелости. Духовник не всегда напрямую делится с кающимся о том, что узнает такими путями, особенно в тех случаях, когда рискует ранить его. Он может намекнуть на это или, по крайней мере, это учесть скорее в тот момент, когда будет давать наставления. И тогда кающийся неожиданно для себя получит советы, не имеющие отношения к тому, что он говорил во время исповеди, и вне связи с тем состоянием, которое, по его мнению, ему присуще.

Именно на этом этапе исповеди, когда священник дает духовные советы тому, кто только что признался в своих прегрешениях, традиция видит в священнике врача, а в его словах – лекарство. Ведь ему предстоит теперь описать и изложить, какое лечение будет необходимо применить, чтобы устранить недуги, которые ему были открыты или которые он обнаружил сам.

Священник должен не излагать общее учение, но определить прежде всего то, что лучше всего подходит

находящемся рядом с ним, с учетом его личных особенностей, его повседневных проблем и т. д., а также с учетом типа имеющейся патологии. Поэтому желательно, чтобы священник хорошо знал кающегося и мог следить за развитием его внутреннего состояния, чтобы иметь возможность судить корректно как о его частном случае, так и о позитивном или негативном прогнозе его недуга. Вот почему верующим рекомендуется исповедоваться всегда у одного и того же священника.

Между принимающим исповедь и кающимся устанавливаются личные взаимоотношения не только потому, что они не являются анонимными в силу описанных выше причин, но еще и потому, что на этом этапе исповеди возникает диалог. Кающийся может отреагировать на то, что говорит священник, обсудить некоторые моменты для более глубокого прояснения, для лучшего понимания ситуации и лучшего выбора лечения. В этом диалоге – который оказывается более глубоким и эффективным, если происходит в климате доверия, простоты и любви, предшествовавшем исповеданию грехов, – священник предстает не как наставник, излагающий с высоты своей кафедры абстрактное догматическое учение, а как отец, который ниспосланными от Духа Святого рвением, мудростью и любовью подбадривает, побуждает, утешает и предостерегает либо со строгостью, либо с кротостью. Эта беседа сопровождается молитвой и в силу этого, а также в силу дара, ниспосланного священнику в таинстве Рукоположения, обладает не умозрительной, а действенной ценностью. Так священник, по образу Иоанна Крестителя, подготавливает в душе кающегося путь Господу, делая прямыми Его стези²¹³³, заполняя овраги и сглаживая горы и холмы, выпрямляя все, что исказил грех.

Во время исповеди кающийся должен воодушевляться покаянием. Это состояние, включающее в себя одновременно и сожаление о том, что человек удален от Бога, и твердое намерение в будущем исправиться, делает его особенно восприимчивым к советам, которые дает священник, желая его исцеления. Этой восприимчивости способствует также

авторитет, сопряженный со священным саном принимающего исповедь, а порой и его личная святость.

Поэтому слова, которые произносит священник, являются не просто словами: их ценность возрастает оттого, что произносятся они в храме и во время службы, а священник говорит не от своего имени, а от имени Церкви и по наитию Духа открывает слово Божие и Его врачующую благодать. Это сообщает беседе сугубую силу и действенность, в особенности если кающийся полностью открывается им и проявляет твердую волю к исцелению.

Перед священником кающийся уже не одинок, не потерян, не блуждает где-то из-за собственных грехов: советы священника вновь дают настоящие и четкие нормы, которые помогут ему восстановиться и знать без страха ошибиться, что нужно делать для обретения и сохранения утраченного здоровья. Эти советы позволяют человеку главным образом вернуть себе правильное понимание вещей и правильный образ жизни, согласные с волей Божией, напоминают ему о духовной цели, к которой он должен стремиться, о норме совершенства, которой призван соответствовать каждый христианин, а также укажут пути, которые помогут ему достичь этого. Эти советы, в основном практические, подскажут, например, как бороться с той или иной болезненной склонностью, которой страдает кающийся, как дать отпор тому или иному порыву, как бороться со страстью, как лучше упражняться в той или иной добродетели, как обойти трудность, которая регулярно встречается на его пути или которая внезапно появляется в тех или иных обстоятельствах.

Епитимия – покаянное упражнение, которое назначает священник, – несет такую же врачевательную функцию, что и советы. Павел Евдокимов пишет, что она «вовсе не есть наказание, ибо здесь полностью отсутствует юридический момент “сатисфакции»». Это лекарство, и духовник ищет органическую связь между больным и врачевательным средством. Цель – поставить кающегося в такие условия, чтобы грех на него больше не воздействовал. Святитель Иоанн Златоуст говорит: “Мы спрашиваем не о том, часто ли

перевязывалась рана, но помогла ли перевязка. На то, когда снимать повязку, укажет состояние больного». Поэтому речь идет не о материальных фактах, которые нужно искупить, а об их источнике, который требуется иссушить»²¹³⁴.

В момент разрешения грехов прощение по молитве священника подает Христос, отпуская грехи «вольные и невольные, яже в ведении и не в ведении, яже во дни и в ночи, яже во уме и в помышлении»²¹³⁵, и кающийся примиряется и воссоединяется с Церковью²¹³⁶.

В разрешении грехов проявляется и действует врачующая благодать Христа, Который разрушает и устраняет все недуги кающегося и восстанавливает его душу, возвращает ей здоровье и благодать, данную при Крещении и отринутую грехом.

Момент отпущения грехов необходим для настоящего и глубокого исцеления: одно лишь исповедание грехов приносит облегчение некоторым больным, но грех, несмотря на то, что он в какой-то мере является вытесненным вовне и объективированным, все еще сохраняет некоторую силу, и только разрешение от грехов, разрушая грех Божественным прощением, делает его совершенно не способным вредить. Недостаточно сказать врачу, что ты болен, и рассказать, какими недугами страдаешь, чтобы тем самым исцелиться от болезни. И ободряющих слов врача, как и советов, тем более недостаточно, даже если это является важным элементом лечения. Только когда зло в самом своем корне разрушается лекарством, совершается исцеление. Разрешение грехов удостоверяет человека в том, что его прошлые недуги уже не существуют, дает ему гарантию того, что Бог простил все эти грехи. И тогда кающийся внутренне освобождается, обретает мир и духовную радость.

Кающийся во время исповеди вдохновляется не только сожалением о содеянных грехах, он также хочет вновь обрести невинное состояние своей природы, восстановленное в Крещении, но утраченное вследствие греха, он хочет вновь идти по путям Господним в полной чистоте, поэтому таинство Исповеди по сути своей обращено в будущее. Оно позволяет

человеку, освобожденному от оков греха, уже не зависеть от совершённого в прошлом зла и позволяет ему полностью овладеть собой. Оно возвращает человеку все силы, которые были ему даны при Крещении и Миропомазании, обновляет все его естество, позволяет вновь стать в Боге хозяином своей судьбы и в новизне жизни возобновить путь, который ведет его к полному здоровью во Христе и к принятию полноты обоживающей благодати. Таинство Покаяния – это как Крещение на другом уровне, обряд обновления, который умерщвляет то, что вновь возникает от «ветхого человека», и делает его прошлые нездоровые поступки преодоленным прошлым, чтобы вновь жил новый человек Крещения.

Получив отпущение грехов, кающийся должен поцеловать крест – знак победы Христа над грехом, болезнью и смертью, и Евангелие – знак новой жизни во Христе.

В оставлении грехов кающийся примиряется и воссоединяется со Святой Церковью Христовой. Грех отделял его от Тела Христова, от благодати, от общения со святыми, от церковной общины. Таинство отменяет эти преграды, эти патологические разрывы отношений с Богом и с братьями, и исторгает кающегося из его смертельной замкнутости. Он может снова стать полностью причастным таинству алтаря²¹³⁷ и «таинству брата»²¹³⁸ и вновь занять подобающее место среди чад Божиих. Обретая источник благодати, от которого он ранее отвернулся, кающийся может в Духе продолжать богочеловеческое возрастание *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4:13) – прообраза его природы, образца и основы здоровья и святости.

5. Евхаристия

Евхаристия предстает величайшим из таинств²¹³⁹. «Нельзя ни представить себе что-то большее, ни что-то прибавить к этому»²¹⁴⁰. Поистине, она есть «таинство, вбирающее в себя полноту Божественного дарения»²¹⁴¹, и в этом таинстве мы получаем уже не «дары Духа Святого, сколь бы изобильны они ни были, но Самого Благодетеля, сокровище, содержащее в себе всю полноту милостей»²¹⁴². «Здесь речь идет об обладании Воскресшим»²¹⁴³, «мы обладаем Им Самим, а не чем-то от Него»²¹⁴⁴. Это таинство является завершением всех прочих, таким, к которому устремлены все остальные таинства²¹⁴⁵.

Приобщаясь Тела и Крови Христовых, в которых *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9), человек принимает Самого Бога в свою душу и тело²¹⁴⁶. Евхаристия не просто уподобляет человека Христу, как другие таинства, но соединяет его со Христом в действительности: *Ядый мою Плоть и пияй мою Кровь во Мне пребывает, и Аз в нем* (Ин. 6:56). Тело и Кровь Христовы распространяются по всем нашим членам, «так что мы становимся христоносителями»²¹⁴⁷. «Так, по словам блаженного Петра, мы бываем *причастниками Божеского естества* (2Пет. 1:4)», – учит святитель Кирилл Иерусалимский²¹⁴⁸. Через это таинство «Бог смешивается с нашей тленной природой, чтобы обожить человечество, делая так, чтобы оно разделяло Его Божество», – отмечает святитель Григорий Нисский²¹⁴⁹, который пишет также: «Как малая закваска, по слову апостола²¹⁵⁰, заставляет подниматься все тесто, так тело, вознесенное Богом к бессмертию, единожды войдя в наше тело, изменяет его и преображает в Свою собственную сущность»²¹⁵¹.

Это таинство подает человеку пищу, которая соответствует второму рождению²¹⁵², благодаря ему он восстанавливает свою подлинную природу. Оно совершенно во всех отношениях, замечает святой Николай Кавасила, «и нет у верных ни одной нужды, которой бы оно полностью не соответствовало»²¹⁵³.

Вот почему святые отцы видят в нем не просто лекарство²¹⁵⁴, но лекарство всех лекарств, способное исцелить все недуги, сопряженные с грехом. «Нет болезни, которая не отступила бы перед силой этого средства», – говорит святитель Иоанн Златоуст²¹⁵⁵. «Мы вкусили того, что разобщает нашу природу, и неизбежно нуждаемся в том, что воссоединяет разобщенные элементы. Это средство, проникая в нас, изгоняет, благодаря своему обратному действию, пагубное влияние яда, прежде вошедшего в наше тело. Каково же это средство? Не что иное, как это прославленное тело, которое оказалось сильнее смерти, став для нас источником жизни», – отмечает святитель Григорий Нисский²¹⁵⁶. Святой Николай Кавасила характеризует Евхаристию как «единственное лекарство от недугов нашей природы»²¹⁵⁷. «Нам необходимо прибегать к этому лекарству не один раз, а постоянно... нужно, чтобы врач постоянно расточал нам свои заботы, дабы [нас] исцелить», – говорит он²¹⁵⁸. «Да будут ми святая сия во исцеление... души и тела», – обращается ко Христу верующий перед причастием в молитве, составленной святителем Василием Великим²¹⁵⁹. То же прошение звучит в первой благодарственной молитве по причащении. И еще в одной молитве, автором которой является святитель Иоанн Златоуст, причастник говорит Христу о своем желании вернуть своим душе и телу полное здравие²¹⁶⁰. Преподобный Иоанн Газский пишет о причащении Святых Таин: «Грешников, которые приступают к ним как раненые, нуждающиеся в помощи, – вот кого исцеляет Господь»²¹⁶¹.

Тело и Кровь Господни, принятые причастником, обладая свойством распространяться по всему телу и душе и тесно сливаться с ними²¹⁶², тем самым проявляют свою врачевательную силу во всем естестве человека. Они очищают душу и тело причастника²¹⁶³ от всякого греха и всякой скверны²¹⁶⁴, исцеляют его от всех духовных болезней, которые могли поразить его после Крещения из-за небрежного отношения к принятым в Крещении дарам. Покаяние и борьба с грехами, разумеется, сами по себе уже являются лекарством, но они оказываются неэффективными, если не дополняются этим основополагающим лечением – Евхаристией²¹⁶⁵.

Святые Дары, по замечанию святого Николая Кавасилы, имеют силу «исправлять [в нас] образ [Божий], как только он исказится»²¹⁶⁶, «восстанавливать красоту нашей души»²¹⁶⁷, «исцелять нашу материю, которая вот-вот истлеет»²¹⁶⁸, и «исправлять нашу уклоняющуюся волю»²¹⁶⁹.

Они собирают воедино разделенное человеческое естество, разрушенное грехом, и восстанавливают его целостность. «Мы вкусили того, что разобщает нашу природу, и мы неизбежно нуждаемся в том, что воссоединяет разобщенные элементы», – пишет святитель Григорий Нисский, напоминая о лекарстве Евхаристии²¹⁷⁰. Кроме того. Святые Дары, как сказано в молитвах перед святым Причащением и после него, обладают силой полностью рассеивать ложные умозаключения человека²¹⁷¹, его дурные помыслы²¹⁷², а также препятствовать возникновению и развитию всех дурных привычек²¹⁷³. Они хранят его от всякого зла и от бесовских нападок²¹⁷⁴. Они стоят на страже его души и тела²¹⁷⁵.

Эта пища, насыщающая душу и тело²¹⁷⁶, поддерживает их²¹⁷⁷, укрепляет²¹⁷⁸ и утверждает²¹⁷⁹. Кроме того, она умиротворяет духовные способности²¹⁸⁰. Если разобщенность с Богом сделала человека смертным, то это таинство восстанавливает общение и возвращает его к жизни²¹⁸¹. Оно является для него даже единственным источником жизни²¹⁸². «Возрождать тех, кто изнемог и погиб из-за греха, подобает только таинству престола», – пишет святой Николай Кавасила²¹⁸³. Подавая человеку Того, Кто есть начало всякой жизни и вообще самой жизни, эта пища в высшей степени оживотворяет его естество: через это таинство человек принимает Самого Бога²¹⁸⁴, саму Божественную жизнь. «Несомненно, материальная пища тоже поддерживает жизненные силы, – объясняет святой Николай Кавасила, – но не так, как евхаристический хлеб: ибо, не имея жизни в себе, она сама по себе не сообщает нам жизнь... тогда как Хлеб жизни имеет жизнь в Себе Самом, и именно Им живут те, кто Ему приобщается». В первом случае «материальная природа усваивается тем, кто принимает ее в себя... В приобщении все наоборот: именно Хлеб жизни изменяет, преобразует и

уподобляет Себе того, кто его вкушает»²¹⁸⁵. Таким образом, причастие позволяет человеку жить вечно²¹⁸⁶, делая его нетленным²¹⁸⁷. Вот почему Климент Александрийский называет его «лекарством (φάρμακον) бессмертия»²¹⁸⁸, а священномученик Игнатий Богоносец²¹⁸⁹ описывает его как «противоядие, чтобы не умереть, но жить в Иисусе Христе вовеки»²¹⁹⁰.

6. Елеопомазание

Таинство Елеопомазания, называемое еще Елеосвящением, – это таинство, специально предназначенное для больных.

Уже в Евангелиях мы встречаем повествования о помазании и о связанных с ним многочисленных исцелениях, совершенных апостолами. *Многих больных мазали маслом и исцеляли*, – повествует евангелист Марк (6:13). И святой апостол Иаков упоминает о нем и советует прибегать к нему в Церкви такими словами: *Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5:14–15). Церковь сохранила эту апостольскую практику, подавая таинство Соборования не только умирающим, но и всем больным, которые об этом просят, даже если их состояние не является тяжелым, и совершать его можно неограниченное число раз. Оно обращено преимущественно к тем, кто болен телесно, но его целью является также исцеление больных духовно, поэтому мы вправе здесь о нем говорить. Впрочем, многие древние евхологии предписывают участие в таинстве Елеосвящения всем, кто присутствует при совершении службы.

В идеале таинство совершается собором семи священников – теми самыми старцами (πρεσβύτεροι) Церкви, о которых упоминает апостол Иаков. Служба состоит из трех больших частей, которые мы опишем лишь вкратце, коснувшись самых значимых моментов²¹⁹¹. Первая часть – «чин молебного пения» (παράκλησις) о тех, кто будет принимать таинство.

Вторая часть посвящена благословению святого масла, которое будет использоваться для помазания. Помолившись «о еже благословитися елею сему силою и действием и наитием Святаго Духа», семь священников поочередно произносят эту молитву: «Господи, милостию и щедротами Твоими исцеляяй сокрушения душ и телес наших... освяти елей сей, якоже быти

помазующимся от него во исцеление, и в пременение всякия страсти, скверны плоти и духа, и всякаго зла».

Третья значимая часть службы посвящена помазанию больного каждым из священников. Каждое помазание предваряется чтением отрывка из апостольских посланий и отрывка из Евангелия; для этих четырнадцати чтений Церковью были отобраны повествования, в которых речь идет о болезни и исцелении как с точки зрения больного, так и с позиции тех, кто его окружает²¹⁹².

Затем каждый священник, который будет помазывать, произносит молитву. Семь различных молитв, которые прозвучат, являются центральным местом службы. Призывая милосердие и сострадание, которые Господь всегда являл людям, в них просят о том, чтобы Он сохранил жизнь больного, смягчил его страдания, исцелил и укрепил его тело, но в то же время, и прежде всего, чтобы простил ему грехи, духовно укрепил его, спас и освятил, возродил все его существо и обновил во Христе его жизнь. В каждой молитве особо выделяется один из этих моментов, но во всех утешение души соединяется с утешением тела, а духовное исцеление – с исцелением физическим, подчеркивается фундаментальная важность первого, но не отказывается в значимости и второму.

Затем происходит помазание, которое сопровождается молитвой: «Отче Святый, врачу душ и телес, пославый Единородного Твоего Сына Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (имярек) от обдержавших его телесных и душевных немощи, и оживотвори его благодатию Христа Твоего... Яко Ты еси источник исцелений, Боже наш».

Затем все семь священников вместе возлагают раскрытое Евангелие на голову болящего и произносят покаянную молитву, в которой просят у Бога оставления его грехов. Вообще вся служба пронизана покаянным настроением, которое объясняется прежде всего тем, что целью таинства является не только исцеление телесных недугов, но и, как мы подчеркивали, исцеление недугов духовных и прощение грехов, что созвучно наставлениям апостола Иакова и соответствует двойному

значению глагола σῶζειν, который он употребляет: *Молитва веры исцелит/спасет болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему (Иак. 5:15).*

Глава 3. Субъективные условия исцеления и здоровья во Христе

1. Воля к исцелению

По замечанию преподобного Симеона Нового Богослова, Крещения «самого по себе недостаточно для нашего спасения»²¹⁹³. То же самое можно сказать и о других таинствах – как по отдельности, так и вместе взятых. Человек, принявший их, в действительности становится новой тварью, подобной Христу, лишь при условии, что он всем своим существом раскроется навстречу поданной ему Духом благодати, что он обратит все свои способности и свою жизнь к Богу. Иными словами, объективные условия нашего исцеления и обожения, каковыми являются таинства, должны дополняться условиями субъективными: нашим свободным участием, нашим добровольным личным соработничеством. Как пишет святой Николай Кавасила, таинства подают нам жизнь во Христе, но при некотором участии человека²¹⁹⁴. Тому же святому принадлежат слова: «Жизнь во Христе состоит в соработничестве Божественного, зависящего собственно от Бога, и человеческого, то есть нашей доброй воли, нашего усилия, нашего рвения»²¹⁹⁵.

Господь, уважая человеческую свободу, не мог бы навязать человеку Свою благодать и преобразить его, если бы тот не избрал и не пожелал этого всем своим существом. Он не мог бы вытеснить его Собой и действовать вместо него. «Человек, – пишет преподобный Макарий Великий, – от природы обладает произвольной деятельностью и той, которой требует от него Бог. Так, Писание требует, чтобы человек прежде всего размышлял, чтобы по размышлении он возлюбил и, наконец, чтобы он действовал добровольно. Что касается решений, принимаемых рассудком, поддержки труда и исполнения дела, то это подает Божественная благодать тому, кто хочет и кто верит. Итак, воля человека – это вспомогательное средство, связанное с его существом. Без этой воли Сам по Себе Бог не делает ничего (хотя и может) из уважения к свободной воле человека. Действенность помощи Божией зависит от воли человека»²¹⁹⁶.

Иными словами, хотя исцеление и спасение возможны единственно во Христе и даруются нам только в Церкви Духом Святым, они предполагают согласие и активное соработничество человека. Как говорит преподобный Макарий Великий, требуется, чтобы человек «привел свою собственную волю в согласие с благодатью»²¹⁹⁷. Исцеление и спасение осуществляются в синергии²¹⁹⁸ Божественной благодати и человеческого усилия. Преподобный Макарий Великий утверждает, что если душа «не действует сообща с благодатью Духа, который обитает в ней, тогда она постыдным и позорным образом совлекается своего достоинства и лишается жизни, так как становится... неспособной к общению с Небесным Царем»²¹⁹⁹. Во всех таинствах, и особенно в Крещении, Бог подает человеку Свою благодать без всяких ограничений. А человеку надлежит не только сохранить ее, но и усвоить, сделать частью себя и заставить плодоносить в себе, открывшись ей, дав ей проникнуть в себя и преобразить себя, подчинив себя ей, приведя все свое естество и все свое существование в согласие с ней²²⁰⁰. Так, блаженный Диадох Фотикийский отмечает, говоря о Крещении: «Мы возрождаемся посредством воды... вследствие чего очищаемся и духовно и телесно, если приступаем к Богу с полным расположением»²²⁰¹.

С одной стороны, человек должен стараться сохранить полученную им благодать. Вот что пишет святой Николай Кавасила: «Передача нам этой жизни изначально зависит исключительно от силы Христовой, но для того, чтобы сохранить эту переданную жизнь и оставаться живыми, требуется еще и наше соработничество. Необходимо человеческое содействие и наше личное усилие, чтобы сохранить нетронутой благодать, чтобы сберечь ее»²²⁰². Это не означает, что благодать Крещения может быть отнята от человека: она пребывает неотъемлемо с тем, кто ее воспринял, кем бы он ни стал, как это подчеркивал, в частности, преподобный Серафим Саровский²²⁰³. Но человек может утратить ее. Вот как объясняет это преподобный Макарий Великий: «Что же означают слова *Духа не угашайте* (1Фес. 5:19) ? Последний неугасим и светел, но ты, ты угас по

отношению к Духу, когда воля твоя небрежна и когда ты не согласишься с Ним»²²⁰⁴.

С другой стороны, человек должен стараться развивать благодать. Это не означает, что благодать отсчитана человеку, что она была дана ему лишь частично. В Крещении он получает всю полноту благодати²²⁰⁵. Но ему надлежит самому развиваться сообразно ей, в ней и благодаря ей. Вот почему святитель Григорий Нисский говорит, что «преобразование нашей жизни, которую производит перерождение, не может быть преобразованием, если ничего не изменится в нашей жизни»²²⁰⁶, и даже говорит, что «если жизнь, которая следует за посвящением, не отличается от той, которая была прежде», если во всем нашем существе и во всей нашей жизни мы не стремимся соответствовать образу Божию, восстановленному в нас, «вода [Крещения] в этом случае – всего лишь вода»²²⁰⁷.

Иначе говоря, то, что человек потенциально имеет в своей природе по благодати, тем он лично должен стать на деле по своей свободной воле, всем своим естеством и всей своей жизнью, ибо, как предупреждает святитель Григорий Нисский, «чем вы не стали, тем вы не являетесь»²²⁰⁸. Блаженный Диадокх Фотикийский, в свою очередь, уточняет, что если первое из благ, дарованных по благодати Крещения, – это немедленное восстановление образа Божия, то второе благо – подобие Божие – «ожидает нашего содействия, чтобы совершиться»²²⁰⁹.

Преподобный Марк Подвижник наиболее точно и настойчиво из всех святых отцов подчеркивает это, в частности, в своем трактате о Крещении²²¹⁰. Он подробно говорит о том, что «святое Крещение совершенно»²²¹¹: в нем человек получает совершенную благодать Духа Святого²²¹², благодать полного очищения²²¹³, полного избавления²²¹⁴, всецелого освящения²²¹⁵. Если, уже будучи крещены, мы продолжаем грешить, жить в страстях, претерпевать последствия греха, быть духовно больными, то это не имеет никакого отношения к тому, что мы продолжаем претерпевать последствия первородного греха, ибо от него мы омыты, или к тому, что это навязано нам диаволом, так как мы освобождены от его власти. Это может иметь отношение лишь к нашему небрежению, это касается только

нашей ответственности. Благодать, воспринятая нами, совершенна – это мы оказываемся несовершенными по сравнению с ней²²¹⁶. Благодать, которой мы обладаем во всей полноте, открывается и проявляет свое действие только соразмерно нашей вере, нашей надежде и, как правило, соразмерно соблюдению заповедей²²¹⁷.

В Крещении Бог даровал нам полноту Своей благодати, она пребывает в нас, но не навязывается нам. Уважая нашу свободу. Он не принуждает нас к тому, чтобы принимать ее плоды²²¹⁸. Человек совершенно очищается в Крещении, но остается свободным грешить. И если он грешит, то становится таким же скверным, как прежде²²¹⁹. Поэтому ему необходимо бороться, чтобы не возвращаться назад и не впадать вновь в грехи и страсти²²²⁰. Всякий грех, совершенный после Крещения, связан не с несовершенством Крещения, а с нашим маловерием и с нашим небрежением в исполнении заповедей²²²¹. В наших прегрешениях мы должны винить только себя, а не Адама или сатану, потому что в Крещении мы были полностью освобождены от склонности ко злу, унаследованной от первородного греха²²²², и от всякого тиранического принуждения ко греху, производимого диаволом²²²³. Мы располагаем полной свободой, и грехи, которые мы творим после Крещения, вызваны только злоупотреблением этой свободой²²²⁴. После Крещения мы продолжаем подвергаться искушениям²²²⁵, мы не можем воспрепятствовать этому, так как это исходит от диавола. И за это мы не несем никакой ответственности²²²⁶, но в наших силах отвергнуть эти внушения. Перед лицом искушения мы полностью свободны²²²⁷. Крещение дало нам силу сопротивляться и побеждать искушителя²²²⁸. Ничто из того, что мы не принимаем, не может нас затронуть или остаться в нас²²²⁹. Если мы уступаем искушениям, то это означает, что они нам приятны и что мы в этом совершенно свободны.

Грех вновь действует в нас только потому, что мы возлюбили его²²³⁰. Это вызвано только нашим небрежением²²³¹. Действие зла, присутствующего в нас, вызвано лишь двумя причинами: оставлением заповедей и дурными поступками,

добровольно совершенными после Крещения²²³². Полное избегание греха, следовательно, возможно при помощи благодати Крещения, оно даже уже доступно нам, но сохранение чистоты, данной нам, требует веры и надежды, сопротивления искушениям и деятельного исполнения заповедей.

Также проявление освящающей и обоживающей благодати, которая в полной мере, но прикровенно (μυστικῶς) дана нам в Крещении, требует нашего усилия. Она открывается, являет себя на деле (ἐνεργῶς), позволяет почувствовать свои плоды только соразмерно нашей вере²²³³, нашей надежде²²³⁴ и нашему исполнению заповедей²²³⁵. Вот почему если эта благодать не может возрасть в нас – ибо она совершенна и нет ничего, что могло бы быть к ней добавлено нашими собственными усилиями, – то мы можем возрасть в ней²²³⁶. Добродетели, которые мы можем стяжать, будут не чем иным, как постепенным раскрытием этой благодати Крещения, соразмерным нашему исполнению заповедей²²³⁷.

То же самое можно сказать о Евхаристии: хотя она подает крестившемуся Самого Христа во всей полноте и распространяет Его по всем членам тела и всем силам души, но при этом она не действует автоматически и в каком-то смысле магически. Здесь Господь тоже не принуждает человека, и воздействие таинства зависит от душевного расположения того, кто его принимает: само по себе оно обладает силой, но действует, только если причащающийся расположен принять его подобающим образом. В молитвах перед Причастием даже подчеркивается, что тот, кто недостойно причащается, вкушает и пьет себе в осуждение²²³⁸. И те же молитвы, равно как и благодарственные после Причащения, побуждают христианина открыться всем своим существом Тому, Кого он принимает, и стать полностью восприимчивым к Его врачующему и освящающему действию, действовать так, чтобы усвоить принятый дар. Как и благодать Крещения, благодать Евхаристии подается всем участникам во всей полноте, но проявляется в них по-разному, пропорционально их внутреннему расположению и тому, как они соблюдают заповеди²²³⁹. Это

объясняет, как отмечает святой Николай Кавасила, «почему люди сохраняют признаки болезней и рубцы от прежних ран: потому что они недостаточно об этом беспокоились и потому что их подготовка не соответствовала силе врачующего средства»²²⁴⁰.

Те же замечания применимы ко всем остальным таинствам. Преподобный Максим Исповедник обобщает: «Каждый из нас обладает явленной силой Духа соразмерно той вере, которую имеет, то есть каждый – управитель собственной благодати»²²⁴¹. Поэтому можно сказать словами святителя Иоанна Златоуста: «После благодати Божией все зависит от нас и нашего усердия»²²⁴².

Для того чтобы человек *ipso facto*²²⁴³ оказался избавлен от всех своих недугов, недостаточно существования всемогущего доктора, способного исцелить все. Нужно, чтобы человек пришел к доктору. А прежде того нужно, чтобы он пожелал обрести утраченное здоровье. Чтобы получить от Христа исцеление своих болезней, человек должен прежде всего захотеть исцелиться. Он должен и обратиться к Нему, и призвать Его из всех сил, ибо, по словам святителя Иоанна Златоуста, «Божественный Врач не исцеляет нас против нашей воли»²²⁴⁴, а блаженный Феодорит Кирский пишет: «Врач душ не оказывает давления на тех, кто не хочет воспользоваться его лечением»²²⁴⁵. Поэтому в первую очередь необходимо, чтобы человек не отказывался признать свое состояние, увидеть свои недуги и, осознав их, не отказывался или, по крайней мере, не пренебрегал призыванием Того, Кто может их излечить. «К тем, кто искренне ищет лекарства, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, – исцеление не замедлит прийти от истинного Врачевателя душ, и прежде всего к тем, кто не закрывает глаза на собственные болезни из-за отчаяния или небрежения, но, вовсе не пытаясь утаить свои раны или дерзко отвергнуть лечение... прибегает со смиренной и все же трезвенной душой к Небесному Врачу из-за болезней, вынужденно приобретенных по неведению, заблуждению или злополучной необходимости»²²⁴⁶.

Для Небесного Врача нет неизлечимых болезней: человеку достаточно обратиться к Нему и всей душой положиться на Него, чтобы избавиться от недугов. «Язвы твои не превышают опытности твоего Врача. Предай только себя Ему с верой, поведай этому Врачу твою болезнь», – советует святитель Кирилл Иерусалимский²²⁴⁷. О том же говорит святитель Василий Великий: «Великий Врач душ готов исцелить твой недуг... Если ты предаешь себя Ему, Он не замедлит»²²⁴⁸. Преподобный Макарий Великий тоже упоминает об этом минимальном условии исцеления – об обращении к врачу: «Если бы слепой не закричал, если бы кровоточивая не приблизилась к Господу, они бы не исцелились»²²⁴⁹. Он подчеркивает, что всякий человек – даже тот, кто больше всех ослаблен болезнью, – в состоянии выполнить по меньшей мере это условие: «Если кого-то поразила болезнь или горячка, то тело распростерто на ложе и не может делать ничего из земных дел, но в то же время язык говорит об этих делах и ум не пребывает в покое... он принимается искать врача и отправляет своих друзей искать его. Так же душа впадает после нарушения заповеди в болезнь страстей и остается совершенно без сил. Но если она приближается к Господу, верит, что получит от Него помощь, и отвергает свою прежнюю отвратительную жизнь, даже если душа лежит в болезни греха, не будучи способна совершать дела жизни по-настоящему, она всегда хранит власть предать себя на пожизненное наказание, умолять Господа и искать истинного врача»²²⁵⁰.

Подводя итог, можно сказать, что от желающего исцелиться не потребуется многих усилий²²⁵¹. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что простого желания выздороветь, простого движения нашей воли достаточно для того, чтобы получить от Христа здоровье для нашей души. И это должно было бы побудить нас заботиться о лечении, но мы склонны все свои попечения направлять скорее на наше тело, болезни которого все же, с духовной точки зрения, менее тяжки, а лечение подразумевает куда больше хлопот: «Телесные недуги не всегда легко лечить, но всегда с легкостью можно помочь болезням души. Для телесных болезней требуются лекарства и

деньги, а исцеление души не требует ни хлопот, ни трат. Сколько труда стоит закрыть мучительные раны на теле... Для души ничего этого не нужно. Достаточно хотеть, желать – и все приводится в порядок... Господь захотел, чтобы мы могли исцелить эту часть нас самих, самую драгоценную, самую необходимую, легко, без трат и без боли... Когда речь идет о теле, тогда никто ничего не бережет: совершают расходы, зовут врачей, выносят самые жестокие страдания, и, однако, в этих недугах нет ничего постыдного. Душу же мы презираем, и это тогда, когда она не нуждается в деньгах, когда нам никого не приходится беспокоить и выносить какую-то боль, когда решения, акта воли достаточно, чтобы вернуть душе все ее здоровье»²²⁵².

Однако воля к исцелению должна проявляться не только в том, чтобы призвать врача, но и в том, чтобы применять предписанные им лекарства. «Если тот, кто болен, отправится за доктором, нужно, чтобы он соблюдал предписания врача», – отмечает преподобный Варсонофий Великий²²⁵³, говоря также: «Всякий, кто идет к доктору и не соблюдает в точности назначений врача, не может освободиться от недуга»²²⁵⁴. Святитель Иоанн Златоуст равным образом настаивает на том, что больному нужно действовать сообща с врачом и способствовать тому, чтобы лекарства подействовали, а в случае с духовными недугами быть со Христом и всем своим существом желать того, чего хочет Он для нашего выздоровления: «Когда речь идет об исцелении тела, различают три вещи или, скорее, четыре или пять: врача, его искусство, больного, его болезнь, силу лекарств. От соотношения этих вещей зависит характер борьбы. Если врач, врачебательное ремесло и лекарства имеют помощь в виде воли больного, то они побеждают болезнь. Если, напротив, больной отказывается помогать им, то он сам себя отдает во власть болезни. Иногда даже он сражается заодно с болезнью против врача, лекарств и медицины – и тогда он убивает себя. В настоящем случае то же самое или, скорее, здесь нечто куда более выдающееся... Когда врачом является Бог, тогда лишь бы вы были с Ним – и ваша язва будет неминуемо излечена»²²⁵⁵. Итак, «если наш Великий и

Небесный Врач дал нам лекарства... то где искать причину нашего поражения, как не в слабости нашей воли?» – спрашивает преподобный Варсонофий Великий²²⁵⁶.

Когда человек изъявляет желание исцелиться и лично прибегает к божественному врачеванию, тогда это проявляется, в частности, в пяти важнейших состояниях, обуславливающих его жизнь во Христе и позволяющих принять, усвоить и заставить плодоносить врачующую и спасительную благодать, подаваемую Духом Святым в церковных таинствах: это вера, покаяние, молитва, надежда и исполнение заповедей.

2. Лекарство веры

Вера является началом новой жизни, которую человек призван вести в Боге. Она – самая мощная движущая сила, на которую он может положиться, чтобы вести такую жизнь²²⁵⁷.

Мы видели, что вера – одно из состояний, которые крестившийся должен испытывать, чтобы суметь сохранить воспринятую благодать и чтобы она в действительности проявлялась в нем²²⁵⁸. Для того, кто не принял Крещения или после Крещения вновь впал в недуг, вера – первое условие исцеления. Больной человек должен не только обратиться ко Христу, но еще и поверить в Него. Через веру он признает Его как единственного Врача, способного по-настоящему исцелить его недуги, взывает к Нему и имеет решимость принять от Него исцеление и спасение.

Такое отношение предполагает, что падший человек должен приложить усилие для преодоления небрежного и безразличного отношения к своему падшему состоянию и духовным недугам, а также для преодоления сопротивления собственных страстей, которые противостоят врачующей и спасительной благодати Божией. Блаженный Августин открывает нам, что сопротивление Богу-Врачу мешает человеку избавиться от тех зол, которые мучили его до обращения: «Моя больная душа, которая не могла обрести исцеления, кроме как в вере, отказывалась исцеляться: она сопротивлялась Твоим рукам, Боже мой»²²⁵⁹.

Обращая в своей вере желание и волю ко Христу, человек возвращает желанию естественный для него объект, а воле – ее нормальную цель. В самом акте веры происходит исцеление способностей человека, которые грех сделал нездоровыми, извратив их применение.

Однако вера, хотя постоянно подразумевает желание и особенно волю²²⁶⁰ – настолько, что ее можно определить как «добровольное согласие души»²²⁶¹, – является в каком-то смысле знанием. Она, по словам апостола Павла, есть *осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр.

11:1). Она есть определенное знание о духовных явлениях, полученное заранее и не напрямую, как это и должно происходить, пока не придет прямое знание/опыт²²⁶², который будет плодом этой веры²²⁶³, когда христианин возрастет в достаточной мере. Она есть знание, которое человек приобретает путем добровольного принятия разумом и всеми способностями души той истины, которая открыта Духом Святым в словах Христа, в свидетельстве апостолов, пророков, святых²²⁶⁴.

По мере того как вера направляет человека к Богу и соединяет его с Ним, она освобождает его и оберегает от болезненной привязанности к самому себе, то есть от самолюбия²²⁶⁵.

Но особенно врачевательное воздействие веры проявляется в том знании, которым она является и которое вместе с тем она сообщает человеку: как неведение для человека есть первая причина грехопадения и его недугов, так знание, которое он приобретает в вере, есть начало исцеления. Вера исцеляет его от того, что преподобный Иоанн Карпафийский называет «недугом неверия»²²⁶⁶. Заболев из-за неведения Бога, человек обретает здоровье, вновь познавая Его через веру. «Для здоровья души достаточно знания о Боге», – учит один из святых отцов²²⁶⁷. Об этом же пишет святой Иустин Философ: «Как благом для тела является здоровье, так благом для души – знание о Боге»²²⁶⁸. Если человек после пребывания в неведении и в заблуждении, «ведомый верой в Господа, видит, как познать единого истинного Бога, это ли не есть исцеление и спасение?» – вопрошает преподобный Пахомий Великий²²⁶⁹.

Снимая с разума человека один из главных покровов, мешающих ему видеть²²⁷⁰, вера в определенной степени избавляет его от неведения и непременно – от всякого ошибочного знания о Боге, если вера истинна²²⁷¹. Верой, по замечанию блаженного Феодорита Кирского, все ложные знания, которые были в душе и являлись настоящим очагом инфекций, устраняются, уступая место Божественному знанию²²⁷². И тогда все мыслительные способности человека оказываются очищены

верой, оздоровлены и возвращены к мудрости, которая свидетельствует об их нормальной работе. Поэтому блаженный Феодорит Кирский замечает, что Господь Своим наущением «сделал исполненными премудрости народы, которые прежде были похожи на сумасшедших и безумных»²²⁷³.

Познав верой Того, Кто есть истина²²⁷⁴, человек обретает подлинную свободу²²⁷⁵. Познав Бога вновь, он обретает подлинное знание о себе самом, он вновь знает, «чей он сын»²²⁷⁶ и «какова его природа»²²⁷⁷. Он признает себя образом Божиим, призванным стяжать Его подобие. Он признает духовное измерение, которого был лишен из-за греха, а в нем – свое целостное человечество.

Через веру он осознает истинный смысл своего существования. Он избавляется от иллюзий и заблуждений, порожденных его незнанием жизни, также избавляется от чувства абсурдности, от тоски²²⁷⁸, то есть отчаяния, которое мог бы почувствовать вследствие этого. Он «оставляет волны неустойчивой и изменчивой жизни, с тем чтобы войти в жизнь неизменную»²²⁷⁹, и тогда обретает мир²²⁸⁰, устойчивость – первоочередные условия здоровья. Человек неизбежно подвержен болезни, если он сомневается. В том, кто «колеблется в вере, торжествует болезнь», – пишет преподобный Варсонофий Великий²²⁸¹. Вера полагает предел болезненному сомнению, неопределенности, колебаниям, нерешительности и неуверенности, которые делают человека подобным морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой, не твердым во всех путях своих (Иак. 1, 6.8). Когда вера крепка, глубока, целостна, всеобъемлюща, совершенна, тогда она исцеляет от двоедушия – недуга, который поражает тех, кто, обладая еще несовершенной верой, раздваивается в своих намерениях и действиях, обладает душой, поделенной между Богом и миром, а не предающей себя сразу с полным доверием Христу²²⁸².

Поскольку вера научает человека знанию не только о себе самом, но и о всякой вещи, постольку она становится для него надежным проводником²²⁸³. Она поддерживает его во всем и помогает ему идти верным путем во всех обстоятельствах²²⁸⁴,

избегать всяких заблуждений, «не быть одолеваемым всеми ветрами, как это бывает с ненадежной судьбой некрепко утвердившихся людей»²²⁸⁵. Она, по словам святых отцов, «крепкая опора и надежная гавань»²²⁸⁶. Она есть броня²²⁸⁷, защищающая человека и делающая его сильным. Благодаря ей человек может преодолевать самые сложные препятствия, даже перемещать горы²²⁸⁸. Для того, кто ею обладает, *ничего не будет невозможного* (Мф. 17:20). «Она не оставляет нашу душу под тяжестью какого-либо из нынешних недугов и облегчает ее страдания надеждой на будущее», – отмечает святитель Иоанн Златоуст²²⁸⁹. «С ней даже самое большое несчастье не сможет повергнуть нас в отчаяние»²²⁹⁰. Вслед за святителем Иоанном Златоустом эту способность веры порождать надежду подчеркивают преподобный Варсонофий Великий²²⁹¹, преподобный Исаак Сирин²²⁹², священномученик Петр Дамаскин²²⁹³.

Если душевные силы человека были разделены и разобщены грехом, то вера, обращая их вновь ко Христу как к единственному центру притяжения и воссоединяя все существо человека (а не только желание, волю и рассудок) с Его Личностью, возвращает душе целостность и перестраивает ее. Благодаря «решительной устремленности души человека к Единому, всё, что было в нем неупорядоченного, обустроивается»²²⁹⁴. Все душевные способности обретают в Боге, к Которому человек прилепляется верой, свое нормальное предназначение и здоровье, действуя в гармонии и мире, расцветая в согласии со своей природой.

Если грех умертвил человека, то вера его воскрешает²²⁹⁵ к жизни, которая не будет иметь конца, к той истинной жизни, которую Христос вернул человечеству и которая подается Духом Святым. Ужас перед смертью перестает сковывать и парализовать его. Он перестает быть «живым трупом», становясь живым для вечности. Благодаря вере ветхий человек уступает место новому, вновь рожденному от Бога²²⁹⁶.

Именно вера является для человека условием спасения и вратами к нему²²⁹⁷, ибо через нее он всем своим существом становится причастен спасительному делу Христа, соединяется

с Его Личностью, открывается для Его благодати и становится ее соработником. И поэтому благодаря вере и пропорционально ей²²⁹⁸ больной человек получает от Христа прощение грехов, исцеление от всех болезней и истинное здоровье²²⁹⁹. Тому, кто верует в Него, Христос подает исцеление от душевных и телесных болезней. «Если мы верим в Того, Кто пришел исцелить все множество болезней и немощей, то [мы должны верить и в то, что] Он способен исцелить не только телесные болезни, но и болезни внутреннего человека», – пишет преподобный Варсонофий Великий²³⁰⁰.

Теперь ясно, что вера является как бы одной из «связей между здоровьем и спасением», как это подчеркивает Климент Александрийский²³⁰¹ и как утверждают многие святые отцы, в ясных терминах описывая ее врачевательную функцию и смысл. Тертуллиан рассматривает веру как превосходное противоядие²³⁰². Блаженный Августин, исповедуя грехи прошлого, признает: «Я мог быть исцелен, поверив»²³⁰³, и отмечает, что Бог «приготовил лекарство веры и щедро раздал его от земных болезней, наделив могучей действенной силой»²³⁰⁴. Блаженный Феодорит Кирский высказывается в том же смысле: «Бог, подавая веру, приходит на помощь тем, которые желают получить исцеление»²³⁰⁵. Ориген говорит, что уже блаженные пророки «прикасались к Слову верой, хотя эманация нисходила к ним от Него, чтобы их исцелить»²³⁰⁶. И преподобный Варсонофий Великий утверждает, что «наша совершенная вера отражается в исцелении»²³⁰⁷.

Однако следует знать, что у веры есть немало ступеней и что существует огромное расстояние между ее первыми проявлениями и ее совершенством, между усилием верить в то, что недоступно взору, и чувством полной уверенности²³⁰⁸ и еще более – между первым откликом на слово Божие, в котором человек получает внешнее и весьма частичное знание, и созерцанием Бога, которое святыми отцами уподобляется вере в совершенной ее степени²³⁰⁹. Между этими двумя крайними точками существуют все степени экзистенциальной приверженности Богу, которая помогает исполнять заповеди,

тоже обнаруживает веру и даже закладывает основу для веры единственно истинной²³¹⁰.

Тот, кто верит, но остается духовно нездоровым, имеет одну лишь нагую веру, то есть без поступков по заповедям. У такового веры недостаточно для того, чтобы получить от Бога исцеление, как это подчеркивает преподобный Макарий Великий: «Всякий, кто не приближается к Господу и не умоляет Его с полной убежденностью веры, не получает исцеления. Действительно, почему, в то время как [слепой и кровоточивая] были исцелены сразу же благодаря своей вере, мы до сих пор не сделались поистине зрячими и еще не исцелились от своих тайных страстей?.. Именно из-за того, что нам недостает веры, из-за наших колебаний, это потому что мы не любим [Господа] всем сердцем и не верим в Него по-настоящему, мы не получили еще духовного исцеления и спасения. Так уверуем же в Него, приблизимся к Нему по-настоящему, чтобы Он быстро совершил в нас подлинное исцеление»²³¹¹.

3. Лекарство покаяния

Крещение очищает человека от всех грехов. После принятия Крещения в нем не остается ничего непростенного, неочищенного, неисцеленного. Однако Крещение устраняет грех, а не возможность грешить. Оно упраздняет тиранию диавола и бесов, но не препятствует ни им искушать человека, ни человеку подчиняться их воле. То, что получает человек в результате Крещения, – это возможность не подчиняться им теперь против собственной воли²³¹², уметь сопротивляться их внушениям и не быть ими затронутым²³¹³. Но наша автономия и свобода воли при этом не подавляются. «После Крещения ни Бог, ни сатана не совершают насилия над волей»²³¹⁴. Свободные творить добро в согласии с воспринятой в таинстве благодатью, мы свободны также и обратиться ко злу²³¹⁵. Ибо, как объясняет святой Николай Кавасила, «сила Крещения не осуществляет давления на нашу волю, не порабощает ее. Она не мешает быть плохим даже тем, кто находится под ее влиянием. Так здоровый глаз не способен видеть, если человек хочет оставаться в темноте»²³¹⁶.

Господь, сотворив Адама свободным и попустив, чтобы тот подвергся искушению от змия, так же оставляет свободным и новокрещеного и позволяет бесам искушать его, чтобы он стяжал спасение не помимо своей воли, а явил бы в борьбе с искушениями всю истинность своего намерения получить исцеление во Христе, а также всю степень своей привязанности к Богу²³¹⁷, чтобы человек стал свободным соратником в деле исцеления, своего спасения, своего обожения, чтобы мог лично и по доброй воле усвоить полученные дары.

Если бы человек всем своим существом стремился сохранить и усвоить дарованную в таинствах благодать, никогда не отступая с этого пути, он пребывал бы в состоянии здоровья и чистоты, которое было возвращено Крещением его природе²³¹⁸. Святые отцы утверждают, что для человека *a priori*²³¹⁹ не невозможно вести такую жизнь, при которой он не совершил бы никакого греха и исполнял бы все заповеди

Христовы²³²⁰, но что на самом деле далеко не многие из принявших Крещение по-настоящему осознают сущность принятой благодати. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет о Крещении: «Мало того, чтобы мы признали благодать, признали просвещение, признали причастность, то есть мало подобного рождения! Нет, едва ли сыщется один на тысячу, даже на десять тысяч, таких, кто признал ее в мистическом созерцании, тогда как другие все являются мертворожденными детьми, не ведающими того, кто привел их в мир»²³²¹. А святой Николай Кавасила подобное говорит о Миропомазании: «То, что Миропомазание подает христианам всегда и в наше время, – это дары, столь полезные для души: дары благочестия, молитвы, любви, чистоты и другие, хотя это ускользает от многих верующих, хотя им неведома действенность этого таинства, хотя, по слову Деяний²³²², они даже и не подозревают, что есть Дух Святой, не отдавая себе отчета в восприятии даров»²³²³.

Таким образом, если проявления таинств не видны в тех, кто их принял, если люди не обрели в таинствах того здоровья, которое они подают, но остаются охваченными различными недугами, то это потому, что они не имели в отношении этих таинств должного духовного расположения к усвоению дарованной благодати, что они недостаточно приготовились принять ее или не проявили достаточного рвения, чтобы ее сохранить, не сохранили себя в состоянии чистоты и здоровья, которое было им подано, добровольно уступили дьявольским наущениям и совершенно сознательно обратились ко греху²³²⁴, и все это потому, что они оказались во всех отношениях небрежными к исполнению заповедей²³²⁵, которое одно и позволяет благодати, прикровенно воспринятой в Крещении, проявлять себя.

Это постоянная тема поучений преподобного Марка Подвижника, который, в частности, пишет: «Очищение, произведенное Крещением, осуществленное мистически, оказывается действенным при исполнении заповедей... Нами владеет грех из-за нашего небрежения по отношению к заповедям Того, Кто нас очистил»²³²⁶. Те, кто подвержен

страстям, «были освобождены Христом, но они сами отдали себя в рабство порокам, пренебрегая исполнением всех заповедей, и таким образом вновь стали зависимыми»²³²⁷.

Для того чтобы грешный человек никогда не забывал о благодати Крещения и никогда не терял чистоты, здоровья и всех полученных в таинстве даров, но, напротив, мог бы их вновь обрести, Господь дал ему целительное средство покаяния (μετάνοια). Как объясняет святитель Иоанн Златоуст, «есть путь назад, если мы этого хотим, и возможно вернуться к прежней красоте и сиянию, если только мы приложим к этому наше содействие... Душа, согрешив и впад в мерзость и стыд вследствие множества грехов, может весьма скоро вернуться к исходной красоте, если мы принесем серьезное и искреннее покаяние»²³²⁸. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет точно так же: «Тот, кто после Крещения загрязнил себя неподобающими действиями и беззакониями... нуждается в покаянии, чтобы обрести для самого себя то самое Божественное достоинство, которое он утратил из-за греха»²³²⁹. Тот же святой говорит, что Господь даровал людям средство (φάρμακον) покаяния, «чтобы те, кто из лени или небрежения лишают себя вечной жизни, возвратились к ней вновь через покаяние с более яркой и ослепительной славой»²³³⁰. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы дают такое же наставление: «В лоне Божиим, то есть в бане святого Крещения, мы получаем полностью совершенный дар, Божественную благодать. И если в дальнейшем из-за дурного употребления мирских вещей, из-за заботы о насущном и из-за тумана страстей мы скрываем эту благодать, как того не следовало бы, то нам еще возможно через покаяние и исполнение Божественных заповедей тут же обрести, вновь стяжать этот радостный, сверхъестественный свет и видеть его самое светлое проявление»²³³¹.

Преподобный Иоанн Лествичник по этой причине счел возможным написать, что «покаяние есть восстановление Крещения»²³³², и многие из святых отцов даже рассматривают эту духовную практику как «второе Крещение»²³³³. «Покаяние, – отмечает преподобный Исаак Сирин, – было дано людям после Крещения. Покаяние – поистине второе рождение, которое

приходит от Бога. То, что мы получили в залог через Крещение, мы получаем в Покаянии как дар»²³³⁴. Это не означает, что оно может заменить собой Крещение или подать какой-то дар, которого Крещение не сообщило бы, каким-то образом дополняя его. Крещение, как мы уже подчеркивали, дает человеку все, что ему нужно для исцеления и спасения, а Покаяние само по себе, без Крещения, не в состоянии исцелить или спасти человека²³³⁵. Роль Покаяния после Крещения состоит в том, чтобы позволить христианину отворотиться от греха и страстей, в которые он повторно впадает, очиститься от них и вновь исцелиться, тем самым восстановив благодатное состояние, поданное в таинстве, оживить в себе эту благодать и позволить ей вновь плодоносить в себе. В покаянии человек не находит ни второго крещения, ни тем более того Крещения, которое он уже принял, так как он его никогда не терял, но обретает его плоды, которые растратил по нерадению, небрежению, из-за обращения к грехам и страстям.

Разумеется, покаяние касается не только того, кто принял Крещение и согрешил. Оно обязательно всякому человеку, в каком бы состоянии он ни находился, тому, кто хочет оставить грех и обратиться к Богу. Итак, оно имеет отношение как к тому, кто еще не принял Крещения и призван Богом ко спасению, так и к тому, кто уже преуспел на пути спасения, но при этом еще не достиг совершенства. Поэтому практически все люди и всегда нуждаются в покаянии²³³⁶. Оно является существенным условием исцеления падшего человека и одной из важнейших точек опоры для его возвращения к здоровью и для его спасения. Поэтому и проповедь Евангелия, возвешение Благой Вести о спасении, началось с проповеди покаяния, которая является началом и характерной чертой учения святого Иоанна Крестителя²³³⁷. С нее же, по свидетельству евангелистов Матфея и Марка, начинается проповедь Христа, обращенная к народу: *Покайтесь (μετανοείτε), ибо приблизилось Царство Небесное (Мф. 4:17)*²³³⁸. В Евангелии от Луки Христос упоминанием о покаянии завершает свою миссию в этом мире перед Вознесением.

В Священном Писании мы видим, что Предтеча, Христос и апостолы постоянно проповедуют покаяние и представляют его как основное делание ко спасению²³³⁹. Преподобный Симеон Новый Богослов видит в покаянии первую заповедь²³⁴⁰. Согласно многим святым отцам, каяться в грехах – это духовное делание, которое должно возобладать над всяким другим, то, чему человек должен прежде всего и даже почти исключительно посвятить себя, дело, к которому можно свести все, что он должен со своей стороны совершить ради исцеления и спасения²³⁴¹. Авва Фалассий пишет: «Христос является Спасителем всего мира, и для спасения Он дал людям покаяние»²³⁴². А вот как начинается трактат о покаянии преподобный Марк Подвижник: «Господь наш Иисус Христос... промышляя о спасении всех достойным Бога образом, как Он Сам ведает, в различных наставлениях ввел закон свободы и указал единственную надлежащую для всех цель, когда говорил: *Покайтесь* (Мф. 4:17), чтобы мы могли понять тем самым, что все разнообразие заповедей может быть сведено к одной заповеди о покаянии»²³⁴³.

Покаяние – это внутреннее состояние, в котором человек признает свои ошибки или, более общими словами, свою греховность, отстраняется от нее, просит в этом у Бога прощения и, призывая Его на помощь, проявляет свою волю больше не грешить в будущем, не оставаться отделенным от Бога, а вернуться к Нему, изменив поведение. Святые отцы видят в покаянии процесс обращения, при котором важнее не столько сам грех, сколько возвращение к Богу. Важно не то, что было, а то, что будет, не болезнь, а здоровье, не разобщение с Богом, а воссоединение с Ним. Этот позитивный смысл покаяния хорошо виден, например, в определении преподобного Иоанна Кассиана Римлянина: «Оно заключается в том, чтобы больше впредь не совершать грехов, в которых нам пришлось покаяться или о которых сожалеет наша совесть»²³⁴⁴, а также в ответе аввы Пимена монаху, который спрашивает его, что такое «раскаяние в грехе»: «Более не совершать его в будущем»²³⁴⁵. Основная цель покаяния в том, чтобы произошло изменение, возвращение (на это указывает сама этимология

слова μετάνοια). Именно прекращая грешить, отрекаясь от страстей ради жизни по Богу в добродетели, человек проявляет истинный смысл покаяния, который преподобный Иоанн Лествичник определяет как «примирение с Господом через совершение добрых дел, противоположных тем грехам, в которые мы впали»²³⁴⁶.

Покаяние начинается для человека прежде всего с признания своих грехов. Это необходимое условие для их преодоления, исцеления от них и спасения. Преподобный Ефрем пишет в связи с этим, что «начало спасения – познать самого себя»²³⁴⁷. Такое знание достигается в первую очередь через методичную практику исследования совести. Авва Нистерой учит, что человек «должен каждый вечер и каждое утро говорить себе: «Что мы сделали из того, что хочет Бог, и чего мы не сделали из того, чего Бог не хочет?» И делать так всю жизнь»²³⁴⁸. «Таким должно быть покаяние», – заключает другой старец, давая такое же наставление и ссылаясь на практику аввы Арсения²³⁴⁹. Авва Дорофей Газский, напоминая о поучениях отцов-пустынников, рекомендует «спрашивать себя каждые шесть часов, чтобы знать, как мы их провели и в чем согрешили»²³⁵⁰. Преподобный Иоанн Лествичник предлагает взвешивать все и подводить итог каждый час, чтобы ничего не забыть²³⁵¹. На самом деле, как мы увидим, это испытание себя должно быть постоянным и сопровождать каждое действие и каждый помысел и стать для того, кто желает исцеления и спасения, постоянной заботой. «Покаяние, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – это непрестанное вынесение себе приговора. Это состояние души, всецело занятой заботой о себе и совершенно равнодушной ко всем другим заботам»²³⁵².

Это осознание греха является основным моментом покаяния, необходимым условием духовного возрастания и важнейшим этапом процесса исцеления. В действительности оно позволяет человеку не подчиняться слепо греху, отстраниться от него, разобщиться с ним, больше не рассматривать реальность с точки зрения греха и своего падшего «я», выйти из своего патологического эгоцентризма. Простое осознание греха как такового уже обладает

очистительной и освобождающей силой. «Блажен ты, – пишет преподобный Варсонофий Великий одному брату, – если всецело отдаешь себе отчет в своих грехах. Ибо всякий, кто отдает себе в них отчет, приходит в великий ужас и избавляется от них»²³⁵³.

Грех в покаянии является не объектом абстрактного признания. На самом деле покаяние предполагает скорбное переживание человеком состояния своей греховности. Именно в этом смысле преподобный Иоанн Лествичник говорит, что оно есть «сильно ощущаемая душевная рана»²³⁵⁴. В таком состоянии, как говорит Псалмопевец, ум должен быть сокрушенным, сердце – сокрушенным и смиренным²³⁵⁵. Это и есть сердечное сокрушение, без которого, как учит преподобный Варсонофий Великий, «никто не может исцелиться от страстей»²³⁵⁶. Однако эта боль не имеет отношения к той, что порождается сожалением – болезненным состоянием, при котором грешник замыкается на своем грехе, устремлен взором на свой грех и остается пассивным по отношению к нему. В состоянии сожаления человек продлевает свой грех, но уже в другом виде, делается больным, но уже иным образом. Он концентрируется на совершённом грехе и не может от него отстраниться. В покаянии же, напротив, грешник смотрит на Бога. Он ощущает боль не по причине самого греха, он печален не из-за своего раненого «я»: если он страдает, то потому, что грех отделил его от Бога, потому что его греховное состояние оставляет его вдалеке от Него. Покаяние, таким образом, исключает любое патологическое чувство вины, которое могло бы вводить в тоску и парализовать того, кто его испытывает.

Человек, признавая свой грех в Покаянии, в то же время просит за него у Бога прощения и проявляет свою волю к воссоединению с Ним²³⁵⁷. Покаяние вовсе не ограничивается констатацией промаха и заикливанием на нем, оно является поступком, преодолевающим грех. Таким образом, оно – основной двигатель духовного возрастания и продвижения человека на пути к здоровью. В нем человек отвращается от своего прошлого – прошлого ветхого человека, чтобы устремиться в будущее – будущее человека нового, каким он

призван стать. Благодаря покаянию он непрестанно преодолевает свое несовершенство, преодолевает самого себя, обращаясь к Богу, *забывая заднее и простираясь вперед*, как заповедует апостол Павел (Флп. 3:13). Получить исцеление и спасение человек может только если не остановится на том, что он сделал как падший человек, а устремится к тому, чем он должен быть по замыслу Божию.

Преподобный Варсонофий Великий говорит, что человек продвигается потому, что благодаря покаянию видит свое отставание на духовном пути²³⁵⁸. С практической точки зрения это продвижение определяется уменьшением числа совершаемых грехов и ослаблением и редуцированием страстей. Климент Александрийский отмечает, беря на свой счет слова одного из старцев: «Покаяние свидетельствует о великой пронизательности: ведь когда мы раскаиваемся в том, что совершили, тогда мы больше этого не делаем и не говорим и, умерщвляя свою душу из-за грехов, делаем благо»²³⁵⁹.

Часто движение вперед бывает медленным, но со временем выравнивается, если человек терпеливо хранит покаянный настрой. Авва Дорофей Газский утверждает, что «если спрашивать себя каждый день», как он рекомендует, «стараясь каяться в грехах и исправляться, то мы начинаем меньше грешить: например, восемь раз вместо девяти. Таким образом, продвигаясь мало-помалу с Божией помощью, мы препятствуем страстям укрепиться в нас»²³⁶⁰. Исследуя себя каждое мгновение, систематически принося покаяние в грехах и каждому из страстных помыслов противопоставляя покаяние, человек может постепенно, с Божией помощью, победить все живущие в нем страсти и таким образом исцелиться от всех духовных недугов.

Следует подчеркнуть, что покаяние должно быть направлено не только на отдельные греховные действия и помыслы. Человек должен каяться в своем греховном состоянии вообще. Христианин, по словам святых отцов, должен постоянно поддерживать в себе памятование о грехах²³⁶¹. Под этим подразумевается не воспоминание обо всех совершённых человеком грехах во всех подробностях их

обстоятельств – появляется риск еще глубже погрузить помыслы в те же самые грехи, – а иметь осознание того, что он грешил и вновь восприимчив ко греху так или иначе. Иными словами, речь идет о том, чтобы признавать свою слабость, ущербность и удаленность от Бога. Осознание прошлых ошибок необходимо для того, чтобы остерегаться их и избегать в настоящем и будущем, отделившись при этом от страстей, которые производят грех, и призывая благодать Божию. Преподобный Исаак Сирин с этой точки зрения определяет покаяние как «постоянную мольбу, ежечасную мольбу... с просьбой [к Богу] об отпущении прошлых грехов», но также и как «скорбь, в которой мы стережем грехи будущего»²³⁶². Святитель Иоанн Златоуст высказывается в том же смысле: «Нужно, чтобы в нас все время присутствовала память о наших грехах, даже когда мы очистились от них... Воспоминание о прошлом – это защита будущего»²³⁶³.

Таким образом, нужно каяться, даже если не замечаешь никакого особого греха. Впрочем, святые отцы обращают внимание на то, что человек, думая, что он без греха, заблуждается²³⁶⁴. В Книге Притчей подчеркивается, что даже праведник грешит семь раз на день²³⁶⁵. Если человек полагает, что он безгрешен, это свидетельствует только о том, что он пребывает в неведении о своем состоянии. Вот почему святые отцы советуют каяться в грехах как осознанных, так и неосознанных²³⁶⁶. Как учит сам апостол Иоанн, *если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя и истины нет в нас (1Ин. 1:8)*.

С другой стороны, грех состоит не только в том, чтобы совершать зло, но еще и в том, чтобы не делать добра²³⁶⁷. В собственном смысле слова, греховно всякое действие или всякий помысел, через которые человек по собственной воле отвращается от воли Божией. Но греховна также и любая небрежность в следовании ей. Преподобный Марк Подвижник отмечает: «Никто не может быть признан невинным на протяжении дней, если только никогда и ни в чем не пренебрегал заповедями» Господа²³⁶⁸. К этому нужно добавить, что всё, что в человеке держит его в отдалении от Бога,

является греховным состоянием. Поэтому человек может считать себя греховным в силу того, что он не полностью соединен с Богом, что он не воплотил в себе полного подобия Христу. Следовательно; покаяние «необходимо всем»²³⁶⁹; и святые отцы предписывают совершать его непрестанно. «Нужно знать; что на протяжении двадцати четырех часов дня и ночи мы имеем нужду в покаянии»²³⁷⁰, – пишет преподобный Исаак Сирин. Человек во всех помыслах и всех делах должен признавать свою ущербность, понимать, что он ниже того, каким задумал его Господь, того, каким бы он был, если бы в полном единстве с Богом стяжал совершенство, к которому призван природой. Вот почему преподобный Варсонофий Великий советует: «Во всем осуждай себя как грешника и преступника»²³⁷¹, и еще: «Мы должны всегда быть полностью уверены, что грешим во всем: в слове, в деле и в помышлении»²³⁷².

От непрестанного покаяния рождаются скорбь (πένθος) и сокрушение (κατάνυξις), которые дают начало слезам (δάκρυα)²³⁷³. Эти три состояния, которые мы рассмотрим далее, являются совершенной степенью покаяния²³⁷⁴. Последний – дар Духа Святого, стяжать который могут немногие из людей, но при этом в святоотеческих поучениях признано фундаментальное значение этих состояний.

Покаяние рассматривается святыми отцами как первостепенное целительное средство. И очень часто они пишут об этой духовной практике в медицинских терминах²³⁷⁵. Преподобный Симеон Новый Богослов тоже говорит о «спасительном средстве (φάρμακον) покаяния»²³⁷⁶. Описание покаяния с медицинских позиций характерно для святителя Иоанна Златоуста, который говорит²³⁷⁷, например, так: «Покаяние есть исцеление от греха»²³⁷⁸; «грех есть язва, покаяние есть лекарство»²³⁷⁹, «чем для тела являются язва и лекарство, тем для души – грех и покаяние»²³⁸⁰, «будем использовать, братия, покаяние – средство, которое нас спасет; примем из рук Самого Бога это покаяние, которое должно нас исцелить»²³⁸¹; «примем, братия мои, покаяние... как средство, которое разрушит наши грехи»²³⁸²; «все вы – грешники, но не

отчаивайтесь: я не премину предложить вам это средство, чтобы облегчить ваши недуги»²³⁸³; «в подтверждение своих слов я приведу в пример не одного человека, не двух, не трех, а тысячи человек, покрытых ранами и язвами, оскверненных множеством преступлений и исцеленных покаянием»²³⁸⁴; «если Бог видит, что грешники расположены каяться, то даже если бы они были очень отягощены преступлениями, целиком покрыты язвами, Он их врачует и исцеляет, так что не остается никакого рубца, никакого следа, никакого признака их грехов»²³⁸⁵; «будем же убеждены в полной действенности лекарства покаяния»²³⁸⁶.

Покаяние является лекарством, потому что через него человек получает от Бога очищение от грехов, а также исцеление от своих духовных болезней, то есть от страстей, что многократно показано в процитированных выше святоотеческих наставлениях. Покаяние, долго продолжающееся и глубоко переживаемое, позволяет человеку постепенно достичь бесстрастия²³⁸⁷ – состояния, в котором он обретает полную свободу и полное здоровье, которого невозможно достичь без покаяния²³⁸⁸.

Через прощение грехов и исцеление от страстей, даруемых человеку в Покаянии, он может обрести внутренний мир. «Возвратимся к Богу через покаяние – и Он примирит все», – пишет преподобный Варсонофий Великий²³⁸⁹. Авва Дорофей Газский утверждает: «Покой наконец обретают через сокрушение сердца»²³⁹⁰.

Человек возрождается в добродетелях в той степени, в какой исцеляется от страстей. Теперь он вновь может вести здоровое, правильное, согласное с подлинной природой существование. Преподобный Иоанн Дамаскин, подразумевая это, говорит, что покаяние «есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой»²³⁹¹. Кроме того, покаяние является единственным путем, позволяющим грешному человеку вновь обрести добродетели, и многие святые отцы совершенно справедливо называют покаяние первой из заповедей, потому что оно является условием исполнения всех прочих. Только отвратившись от страстей; отделив себя от зла, вымолив себе у Бога прощение грехов;

болезненно почувствовав собственную скудость, вызванную разобщенностью с Богом, человек может ощутить необходимость, потребность обратиться к Божественной благодати и полностью открыться Святому Духу, источнику всех добродетелей. Только сбросив кожаные одежды греха и страстей, человек может облечься в благодать, которая образует добродетели нового и исцеленного во Христе человека. Понятно, таким образом, почему именно в покаянии, сокрушении и слезах святые отцы видят основу для осуществления всех добродетелей²³⁹².

Благодаря покаянию человек, обретая добродетели, обретает и истинную жизнь. «Плач возвращает к жизни то, что было мертво в душе»²³⁹³, – говорит святитель Иоанн Златоуст. «Покаяние, – говорит он также, – воскрешает того, кто был духовно мертв»²³⁹⁴. Отсутствие покаяния, напротив, обрекает человека на пребывание в смерти. *Если не покаетесь, все также погибнете*, – учит Сам Христос (Лк. 13, 3.5).

Если душа, оставив прямой путь добродетели, делается искривленной, то «покаяние выправляет»²³⁹⁵ все ее силы. В частности, покаяние является основным врачевательным средством для способностей к познанию, которые стали больными из-за страстей. Принося покаяние, человек перестает быть слепцом в познании реальности и в первую очередь самого себя. Признавая себя грешником, осознавая собственную нищету, он понимает, что отделен от Бога, признает свои заблуждения перед Ним. Именно в покаянии люди, обезумевшие и ожесточившиеся (μωροὶ καὶ ἄσύνετοι) во грехе, «признают собственное безумие (ἄφροσύνη)», – отмечает святой Ерм²³⁹⁶. При постоянной практике покаяния человеку удастся все лучше и лучше познавать себя, все тоньше и тоньше различать зло, присутствующее в нем, вплоть до мельчайших прегрешений, мельчайших изъянов²³⁹⁷. Благодаря этому он замечает в своей душе недуги, остающиеся невидимыми и неосознанными для того, кто продолжает жить во грехе. Принося покаяние даже в грехах неосознанных²³⁹⁸ и невольных²³⁹⁹, человек изгоняет грех и настигает недуг в самых недостижимых окопах, самых тонких и тайных²⁴⁰⁰, и силой

Божественной благодати, которую он призывает в это время, он их вытесняет и изгоняет из души.

В покаянии человек приходит к признанию своего болезненного состояния, что является необходимым условием исцеления. Ведь для того, чтобы он мог воззвать к Божественному Врачу и получить от Него необходимый душе уход, он прежде всего должен признать, насколько нездоров. «Как бы Он согласился лечить того, кто даже не дает себя убедить в том, что лежит больной и израненный?» – вопрошает преподобный Симеон Новый Богослов²⁴⁰¹. Святитель Иоанн Златоуст советует: «Признаём искренне, кто мы есть и каковы язвы нашей души, – это способ дать ей лекарство. Тот, кто не знает своего недуга, не заботится о своей немощи»²⁴⁰². Мы уже говорили, что Господь, уважая свободу человека, не исцеляет его против его воли, но ждет, чтобы человек проявил желание быть Им исцеленным, призывая на помощь Его врачующую благодать. Если человек поступает так, Господь непременно исцелит его²⁴⁰³. Именно в покаянии человек, признавая свою болезнь, призывает на помощь Небесного Врача, чтобы получить исцеление, и получает его. «Тем, кто искренне ищет целительное средство, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, – исцеление не замедлит прийти от истинного Врача душ, прежде всего к тем, кто не закрывает глаза на свои болезни из отчаяния или небрежения, но, не пряча свои раны и не отвергая неразумно лечение покаянием, прибегает со смиренной и при этом трезвенной душой к Небесному Врачу»²⁴⁰⁴.

Покаяние открывает путь не только к самопознанию, но равно и к истинному знанию обо всей действительности, включая самые высокие духовные явления. Тот, кто кается, действительно очищается Богом от грехов и страстей – и постепенно снимается покров, затмевающий познавательные способности человека, его разум просвещается Святым Духом по мере очищения. «Человек через покаяние вновь обретает свойственное ему сияние. Покаяние – это дверь, которая заставляет выходить из темноты, чтобы войти в свет», – отмечает преподобный Симеон Новый Богослов²⁴⁰⁵, уточняя при этом: «Плод и дело покаяния состоят как раз в изгнании

неведения и вместе с этим в даровании знания. Под знанием я понимаю прежде всего знание о нас самих и о том, что касается нас, а затем – о том, что нас превосходит, и о Божественных тайнах, которые невидимы и непостижимы для тех, кто не кается... Божественные истины ... открываются только тем, кто кается с рвением, и кого искреннее покаяние надлежащим образом очистило. И [открытие истины] соразмерно степени их покаяния и очищения. Именно им открываются глубины Духа... Но для всех других эти истины остаются непостижимыми и скрытыми»²⁴⁰⁶.

Из этого фрагмента видно, что знание о себе самом и о Боге, которое становится доступным человеку благодаря покаянию, – это не теоретическое знание, не абстрактное, а знание экзистенциальное, знание, вдохновленное Святым Духом, свойственное разуму, соединенному с сердцем. Кроме того, покаяние видится святым отцам как прямой путь к воссоединению в человеке этих двух способностей, единых и действующих сообща в его исконной природе, но разобщенных в греховном состоянии, что является основным болезненным разделением в его существе.

Это воссоединение – одно из важнейших условий для достижения подлинной и чистой молитвы, то есть такого делания, при котором разум работает согласно своему естественному предназначению и применяется правильным образом. Сокрушение благоприятствует молитве²⁴⁰⁷, делает ее плодоносной²⁴⁰⁸ и в любом случае должно быть связано с ней²⁴⁰⁹ именно по той причине, что человек, сокрушаясь, не только очищается, но еще и делается смиренным и через болезненный опыт собственного убожества и разобщенности с Богом глубоко ощущает потребность в Нем и, таким образом, в полной мере открывается Его благодати; а также потому, что сокрушение позволяет молитве не быть только рассудочной, но захватить все существо человека, центром которого является сердце.

Обращая человека к Богу, способствуя молитве, покаяние помогает ему во всех обстоятельствах иметь помощником Бога²⁴¹⁰. Вот так человек может противостоять различным

внутренним и внешним трудностям, а также встречающимся ему опасностям. Кроме того, сокрушение приводит к укреплению души. Вот почему Псалмопевец восклицает: *Слезы мои были мне хлебом день и ночь* (Пс. 41:4).

Сокрушение увеличивает сопротивляемость человека помыслам, через которые бесы внушают ему грех. По учению святых отцов, оно является мощным оружием в борьбе с искушениями²⁴¹¹. Также покаяние обладает способностью обессиливать бесов, вызывающих душевную смуту, и отдалять их от души. «Кто обладает подлинным плачем, сопровождаемым смирением... тот не побеждается ни в какой битве... они являются щитом, от которого отскакивают все горящие стрелы дьявола²⁴¹². У кого он есть, тот не получит в битве никакого ущерба», – пишет преподобный Варсонофий Великий²⁴¹³. «Дьявол всегда бежит перед лицом колкого острия покаяния», – замечает святитель Иоанн Златоуст²⁴¹⁴. Преподобный Иоанн Лествичник заставил бесов высказаться: «Есть только одна вещь, которая делает нашу мощь бессильной и все наши усилия тщетными... если ты не пересташь порицать себя пред Господом, ты увидишь, что мы слабы, как паутина»²⁴¹⁵. Итак, мы видим, что покаяние обладает, помимо врачевательного действия, еще и действием профилактическим. Авва Пимен говорит: «Если человек обвиняет самого себя, он защищен отовсюду»²⁴¹⁶. «Непрестанно проливаемые во имя Божие слезы хранят человека, который их стяжал», – пишет преподобный Варсонофий Великий²⁴¹⁷. А преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что когда человек достиг бесстрастия, именно покаяние хранит его от страстей²⁴¹⁸.

Итак, видно, насколько важным на всех уровнях духовной жизни является для человека покаяние. Настолько важным, что преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Мы не будем прокляты, когда наша душа выйдет из этого мира, за то, что не творили чудес, или за то, что не проникли в тонкие истины богословия, или за то, что не возносились до созерцаний, но нам наверняка придется дать отчет пред Богом в том, что мы не плакали постоянно о своих грехах»²⁴¹⁹. Преподобный Исаак Сирин

просто потрясающими словами передает мысль о том, что покаяние относится к самым высоким и самым необходимым духовным состояниям: «Тот, кто знает свои грехи, выше того, кто воскрешает мертвых молитвой. Тот, кто один час рыдает над своей душой, выше того, кто служит всему миру своим созерцанием. Тот, кому дано видеть самого себя, выше того, кому дано видеть ангелов»²⁴²⁰.

4. Лекарство молитвы

а) Роль молитвы и ее целительное действие

Через веру человек узнает Христа как своего Бога и единственного Врача, способного его исцелить. Через покаяние он обращается к Нему, сожалея о своих грехах, чтобы получить прощение, приближается к Нему, признавая свое немощное состояние; чтобы получить исцеление, раскрывает пред Ним свою совесть, страдающую от собственного несовершенства, чтобы приблизиться к Нему и более не отвращаться. Молитва является как бы дополнением к этим двум состояниям: ею человек призывает помощь Божию, желая получить лечение, необходимое, чтобы исцелиться и очиститься, чтобы открыться Его благодати и соединиться с Ним.

Именно через молитву прежде всего человек может пребывать в присутствии Бога, общаться и соединяться с Ним. Она, по словам святителя Григория Паламы, «связь, которая соединяет творения с их Творцом»²⁴²¹. Конечно, эта связь устанавливается через принятие таинств, в особенности Крещения, Миропомазания и Евхаристии, которые возвращают человеку исконное сияние образа Божия и восстанавливают в нем Его подобие, сообщая всю полноту благодати. Но восстановление это происходит, как мы видели, потенциально или, по выражению преподобного Марка Подвижника, «прикровенно». Христианину остается лично усвоить полученную благодать, принять ее в себя, актуализировать в самом себе, возрасти в ней с ее же помощью. Молитва необходима для этого делания и даже играет основную роль²⁴²². Ведь именно с ее помощью человек может войти в личное общение с Богом, присутствующим в нем по Своей благодати, дать свободное согласие на спасительное преобразование, которое Господь созидает Своей благодатью, стать сознательным и добровольным соработником спасения и обожения, которые Бог осуществляет во Христе Святым Духом. И поэтому цель, к которой человек стремится в молитве, – не призывание Бога к себе, а приближение к Нему, и не потому, что Господь далеко, а потому что человек, отвернувшись от Бога во

грехе, усвоив себе не всю благодать, сам отдаляется от Бога и остается чуждым Тому, Кто ему ближе всех на свете и даже, как пишет святой Николай Кавасила, ближе, чем его собственное сердце²⁴²³. «Мы молимся Богу, – пишет святитель Григорий Палама, – не для того, чтобы привлечь Бога к себе, ибо Он повсюду, но чтобы мы сами вознеслись к Нему через призывание, с которым мы к Нему обращаемся, и чтобы возвратились к Нему»²⁴²⁴. Дионисий Ареопагит говорит о том же, только другими словами: «Святая Троица присутствует во всем, но не всё присутствует в Ней. Когда же мы призываем Ее всечистыми молитвами... тогда и мы в Ней присутствуем»²⁴²⁵. Итак, молитва является основой усвоения всякой благодати²⁴²⁶.

Господь подает Свою благодать непрестанно; но не навязывает ее. Уважая человеческую свободу, Он ожидает, что человек Его об этом попросит. Молитва – это способ обратиться с просьбой, в которой человек совершенно сознательно изъявляет свою волю. Когда человек обращается к Богу, Бог исполняет его молитву. Сам Христос и апостолы постоянно напоминают нам: *Просите, и дано будет вам... ибо всякий просящий получает (Мф. 7:7–8). И все, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21:22). Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете, ибо всякий просящий получает (Лк. 11:9–10). И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю (Ин. 14:13). И чего ни попросим, получим от Него (1Ин. 3:22).* Сам Христос нам говорит, что благодать и, следовательно, дар уже присутствуют в нас, *все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите (Мк. 11:24).* Если человек не усвоил эту присутствующую в нем благодать, то это потому, что он не открылся ей навстречу, потому что он не обратил молитву к Тому, Кто ему подал благодать и Кто в ней и благодаря ей присутствует: *Не имеете, потому что не просите (Иак. 4:2).*

Чтобы молитва была исполнена, она должна твориться «как подобает»²⁴²⁷: *если просите и не получаете, то потому что просите не на добро, – говорит апостол Иаков (Иак. 4:3).*

Молитва должна твориться с верой²⁴²⁸. Равно важным и необходимым для молитвы является покаяние, настолько, что

святые отцы видят в нем основную составляющую молитвы, которую преподобный Иоанн Кассиан даже определяет как «крик грешника, тронутого сокрушением»²⁴²⁹. То же пишет авва Евагрий: «Отличительная черта молитвы – почтительная серьезность, сопровождаемая сокрушением и болью души в исповедании своих грехов и тайными стенаниями»²⁴³⁰. Без такого покаянного настроя молитва останется бездейственной²⁴³¹. Чтобы суметь приблизиться к Богу, человек на самом деле должен определить, какое расстояние их разделяет, чтобы суметь получить исцеление от недугов, нужно прежде всего их признать и пожалеть о тех грехах, которые послужили их причиной; чтобы соприкоснуться с благодатью, надо сначала пережить болезненный опыт потребности в ней. Помимо веры и покаяния условиями действенной молитвы являются: внимание²⁴³², бодрствование и трезвение (νῆψις)²⁴³³, ревение²⁴³⁴, упорство²⁴³⁵, смирение²⁴³⁶ и, прежде всего, чистота сердца²⁴³⁷. Также нужно, чтобы то, о чем просишь, было согласно с волей Божией²⁴³⁸, которой известно, в чем состоит для нас истинное благо и подлинная польза.

Молитва, будучи началом стяжания всякой благодати, является началом исцеления больного человека и его возвращения к здоровью. Именно при помощи молитвы человек обращается ко Христу-Врачу, чтобы получить от Него исцеление от недугов. Всю помощь и заботу, которые ему необходимы в болезни, он может обрести только в Боге. «Мы хорошо знаем, – пишет преподобный Варсонофий Великий, – что те, кто болен, всегда нуждаются во враче и его средствах... Вот почему пророк восклицал: *Ты был нам прибежищем в род и род (Пс. 89:2)*. А если Он наше прибежище, то вспомним, что Он говорит: *Призови Меня в день скорби твоей; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня (Пс. 49:15)*»²⁴³⁹. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что время молитвы – это такое время, когда мы можем «показать свои язвы Врачу и получить полное от них исцеление»²⁴⁴⁰, и так обращается к тому, кого грех сделал больным: «Не ищите прибежища у людей, не бросайте взор на преходящую помощь, но, оставив это, бегите мысленно к Врачу душ. Единственный, кто может подать лекарство ранам вашего

сердца, – Тот, Кто создал каждого из нас и Кто знает все наши дела. Достаточно возопить из глубины сердца к Нему, преподнести Ему наши слезы»²⁴⁴¹. А преподобный Иоанн Лествичник советует молящемуся взять за образец для подражания «то, как умоляют хирурга больные, которым должны сделать ампутацию или прижигание»²⁴⁴².

Именно в ответ на молитву человек получает от Христа заботу, которая требуется при его состоянии, и исцеляется от болезней. И поэтому вовсе не удивительно; что святые отцы считают ее особенно сильнодействующим средством²⁴⁴³. «Молитва – это лекарство»; – пишет святитель Иоанн Златоуст²⁴⁴⁴, говоря также: «Молитва – это лекарство спасения»²⁴⁴⁵; «в этом наше спасение, лекарство наших душ и средство против недугов, которые в ней развиваются»²⁴⁴⁶; «сила молитвы... исцеляет болезни»²⁴⁴⁷. Преподобный Исаак Сирин, в свою очередь, замечает, что «молитва – это помощь при самых тяжелых болезнях»²⁴⁴⁸. Преподобный Иоанн Лествичник, прибегая к приему олицетворения, говорит от лица молитвы: «Приидите ко мне... и вы обретете исцеление от ваших ран»²⁴⁴⁹. Что касается безграничной силы молитвы, то святитель Иоанн Златоуст постоянно подчеркивает: «Велика сила молитвы»²⁴⁵⁰; «ничто, говорю вам, ничто не является таким сильным, как горячая и чистая молитва, ибо только она может освободить нас от нынешних недугов»²⁴⁵¹; «будем прибегать непрестанно к Богу, будем просить Его обо всем, ибо ничто не стоит молитвы; это она делает невозможное возможным, легким – сложное, ровным – то, что усеяно препятствиями»²⁴⁵². Если без молитвы ничто не возможно²⁴⁵³, то с ней человеку возможно все, так как она позволяет ему призвать *Того, Кто действующей в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего мы просим или о чем помышляем* (Еф. 3:20).

Поскольку грех и страсти составляют корень и формы всех болезней, то человек должен просить у Бога в молитве прежде всего прощения и очищения²⁴⁵⁴. Ориген отмечает, что во всякой молитве «нужно себя обвинять пред Богом в своих грехах с горьким сожалением, просить у Него исцеления от склонности,

влекущей нас ко злу, и прощения всех прошлых грехов»²⁴⁵⁵. И поэтому врачевательная сила молитвы проявляется прежде всего в исцелении от грехов. «Молитва, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – это противоядие от греха, средство от допущенных ошибок»²⁴⁵⁶. И в другом месте он наставляет: «Каждый день мы получаем множество ран. Ко всем этим ранам будем прикладывать соответствующие им средства – молитву. Ибо Бог, если мы молимся Ему трезвенным умом, воспламенной душой, пылким сердцем, может подать нам прощение, оставление наших грехов»²⁴⁵⁷. Молитва, как отмечает преподобный Иоанн Лествичник, есть «высшее средство от самых тяжких грехов»²⁴⁵⁸. Святой Николай Кавасила пишет: «Мы призываем Имя Божие добрыми устами, желанием и помыслом, чтобы применить ко всему, чем мы согрешили, единое спасительное средство»²⁴⁵⁹. Святой апостол Иоанн учит: *Прощены вам грехи ради имени Его (1Ин. 2:12)*.

Если рассуждать глубже, то молитва исцеляет человека от страстей, которые являются его недугами, полностью стирает их из его естества и обращает в ничто²⁴⁶⁰ даже их последствия. Но следует отметить, что подобной силой обладает в первую очередь, непрестанная молитва. Это понятно из того, что, в отличие от грехов, которые являются частными актами, страсти – это перманентные состояния. «Непрестанное призывание Бога – средство, которое подавляет все страсти», – пишет преподобный Варсонофий Великий²⁴⁶¹, отмечая, что способ воздействия этого средства нам непостижим: «Как врач наносит лекарство или припарку на рану пациента и пациент не знает, как это действует, так призванное Имя Божие уничтожает все страсти, даже если мы не знаем как»²⁴⁶².

Молитва является «очистительницей души»²⁴⁶³, вплоть до самых темных и сокровенных ее уголков. Неосознанные грехи и страсти молитва может настигнуть и исцелить, так как она подразумевает вмешательство Того, Кто видит тайное²⁴⁶⁴, Кто испытует сердца²⁴⁶⁵, Кто осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения (1Кор. 4:5), Кто обладает силой разрушать любой грех и уничтожать всякий след страсти. Поэтому христианин, которого грех сделал неспособным

изведать свои «сокровенные глубины», где гнездятся тайные страсти, должен наряду с покаянием в этих страстях молиться Богу о том, чтобы исцелиться от этого состояния. Вот почему преподобный Варсонофий Великий пишет: «Ночь и день я молюсь, чтобы очиститься от видимых страстей и от тех, что скрыты»²⁴⁶⁶.

Молитва не только уничтожает страсти, но и обращает в бегство тех, кто стоит у их истоков и является основным виновником смуты в душе и причиной всех недугов – диавола и бесов²⁴⁶⁷, и развеивает все патологические последствия их действий²⁴⁶⁸. Иисусова молитва в этом смысле обладает особой действенностью²⁴⁶⁹.

Исцеляющие свойства молитвы многочисленны и ощущаются прежде всего в сфере ума (νοῦς). Благодаря ей ум, оцепеневший от греха и оставленный им словно мертвый, пробуждается²⁴⁷⁰, становится проворным²⁴⁷¹, начинает оживать²⁴⁷², ибо «в этом его жизнь»²⁴⁷³. Он перестает быть погруженным в чувственный мир и в мир пустых представлений, обретая самого себя²⁴⁷⁴, действуя соответственно цели своей природы, ибо, как отмечает авва Евагрий, «ум по природе создан, чтобы молиться Богу»²⁴⁷⁵, «молитва заставляет ум заниматься тем, что ему свойственно»²⁴⁷⁶, «молитва – деятельность, которая подобает достоинству ума, иначе говоря, наилучшее и соответствующее его применение»²⁴⁷⁷.

Поскольку ум в молитве действует в соответствии с природой и, когда собран, отвергает всякое представление (образ или помысел), посторонний по отношению к молитве, постольку именно в молитве сосредоточивает всю свою способность к рассуждению и мышлению²⁴⁷⁸ и обретает, по замечанию аввы Евагрия, «всю свою силу», «все свое здоровье»²⁴⁷⁹.

И если в падшем состоянии природы он находится «во власти постоянной и крайней подвижности»²⁴⁸⁰, претерпевая непрерывное движение помыслов, смущающих, возмущающих и заставляющих его заблуждаться и рассеиваться, то молитва выводит его «из его привычного помутнения, пленения, возбуждения»²⁴⁸¹, собирает его «вне его обычного кружения и

блуждания»²⁴⁸², придает ему устойчивость, водворяет в нем постоянство и твердость²⁴⁸³. Это состояние является результатом осуществляющейся в молитве синергии – совместного действия человеческих усилий и Божественной благодати, которая одна и может позволить человеку полностью совладать с деятельностью ума. Это видно, в частности, из поучения преподобного Иоанна Лествичника: «Непостоянство и изменчивость – одно из свойств человеческого ума. Но Бог может утвердить и сделать постоянными самые непостоянные вещи. Если ты никогда не перестаешь бороться, чтобы остановить подвижность твоего ума, то Тот, Кто ставит предел морским волнам, поставит предел и волнениям твоей души и скажет им во время молитвы: *Доселе дойдешь и не перейдешь* (Иов. 38:11). Человеку невозможно сковать разум, но там, где есть Создатель разума. Ему подчиняется всё»²⁴⁸⁴.

Освободившись от всякого возмущения, ум познает умиротворенность²⁴⁸⁵ и сообщает ее, соединившись с сердцем, всей душе и даже телу. Однако речь не идет о плотской умиротворенности, которая сопровождается тщеславием и гордостью, которая наступает, когда бесы перестают нападать на душу, поскольку она исполнила их волю²⁴⁸⁶. Речь идет о мире, исходящем от Духа Святого и сопровождающемся смирением и покаянием²⁴⁸⁷.

Молитва способствует этому умиротворению благодаря своей способности, кроме прочего, рассеивать страх и, в частности, самую смутную и коварную его форму – тоску, с которой из-за ее немотивированного характера трудно бороться лицом к лицу с помощью опровержения, то есть противопоставления ей аргументов. Чаще всего, связанная с прямым воздействием бесов, тоска может быть побеждена только молитвой. *Призови Меня в день скорби твоей, и Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня*, – говорит Господь (Пс. 49:15). Только сила Божия, которую человек призывает в молитве, может исцелить его от этой опасной болезни, постепенно проходящей во все части души, доходящей даже до тела и предоставляющей человека самому себе еще более бессильным, ибо тоска – источник бессилия. Преподобный

Иоанн Лествичник, вслед за Псалмопевцем, советует на этот счет: «Бичуй своих врагов Именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле. Когда ты будешь исцелен от этой болезни, прославь Того, Кто тебя избавил»²⁴⁸⁸.

Молитва не только прекращает движение помыслов, но еще и уничтожает их множественность, поскольку в акте внимания, который она предполагает, она концентрирует все помыслы на одном – на Боге, и этот помысел становится для всех сил души единственной целью. Тогда ум перестает дробиться на множество различных помыслов, которые он порождает в состоянии уступки чувственному миру, а различные способности души перестают метаться в разные стороны и действовать в соответствии со множеством несовместимых принципов и целей. С помощью молитвы происходит полное объединение ума²⁴⁸⁹ и души²⁴⁹⁰. Как отмечает преподобный Макарий Великий, душа, превращенная грехом в обветшалый дом, [в молитве] обретает упорядоченность и красоту²⁴⁹¹.

Когда ум соединяется с сердцем, тогда все способности души, в силу участия в молитве, перестают устремляться в чувственный мир и действовать против природы, но обращаются к Богу и, работая Ему, сами возвращаются к той деятельности, ради которой они были даны человеку Творцом. В этом занятии, которое соответствует их естественному предназначению, они обретают здоровье.

Итак, как отмечает авва Евагрий, молитва «исцеляет страстную часть души»²⁴⁹², то есть, с одной стороны, вожделевательную способность, которая перестает желать чувственных вещей и желает одного лишь Бога, а с другой – силу раздражительную, которая перестает употребляться против ближнего или использоваться для получения желаемых чувственных благ, но обращается на борьбу с бесами и помыслами – как с дурными, так и с простыми, которые стремятся отвлечь ум от молитвы и отвратить человека от Бога.

Исключая, чтобы быть чистой, любое представление какой бы то ни было природы, и прежде всего любые образы, молитва освобождает человека от тиранической власти воображения и исцеляет от всех его болезненных проявлений.

В равной мере молитва исцеляет и память. В греховном состоянии память – это воспоминание о мире и, следовательно, забвение Бога, вследствие этого она становится больной и вместе с ней все способности, которые она отвращает от духовной жизни. Так, преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Забвение [Бога] и его последствия несут в себе недуг, который исцеляется очень строгим хранением ума и непрерывным призыванием Господа нашего Иисуса Христа»²⁴⁹³. Вот почему в молитве память преображается и, напротив, становится забвением мира и своих многочисленных помыслов и «памятованием о Боге (μνήμη θεοῦ)»²⁴⁹⁴. В этом применении, которое соответствует природному назначению памяти, устраняет ее отчуждение от Бога и возвращает к самой себе, память обретает здоровье. Ибо она в природном состоянии проста, но грех, как мы видели, произвел в ней раскол и разделение на многочисленные воспоминания. В простоте молитвы память вновь обретает первоначальное, естественное единство. Вот почему преподобный Григорий Синаит пишет: «Средство избавить исконную память от пагубной и дурной памяти помыслов – это возврат к изначальной простоте... Великое лекарство для памяти – это упорное и постоянное памятование о Боге в молитве»²⁴⁹⁵.

Память в такой деятельности, совершенно согласной с ее природой, помогает исцелению всей души полностью, помогая способностям души пребывать в присутствии Божиим. «Человеку – другу добродетели свойственно воспоминанием о Боге непрерывно истреблять в своем сердце все, что в нем есть земного, чтобы таким образом зло постепенно рассеялось воспоминанием о благе и душа совершенно возвратилась к своему естественному сиянию в преумноженном блеске», – объясняет блаженный Диадок Фотикийский²⁴⁹⁶. Утверждение аввы Евагрия о том, что вершиной этого процесса является чистая молитва, соединяющая человека с Богом, совпадает с высказыванием преподобного Исаака Сирина о том, что «духовное единение – это память в чистом состоянии»²⁴⁹⁷.

Тело также не остается лишенным целебного воздействия молитвы. Ведь оно участвует в ней наравне с душой, отдает ей

свои силы, ведет себя соответствующим образом, вовлекает свои разнообразные способности для содействия молитве, но еще и само молится в соответствии с возможностями своей специфической природы²⁴⁹⁸, в частности делая поклоны²⁴⁹⁹. «Оно сопровождает порыв духа», – замечает Климент Александрийский²⁵⁰⁰. Таким образом, тело вносит свой вклад в исполнение завета апостола Павла: *Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего (Рим. 12:1)*. И поэтому молитва – одно из «общих для души и тела действий»²⁵⁰¹, особенно в исихастской молитве, молитве Иисусовой, при которой тело, в частности его центр – сердце, играет основную роль.

Жажда Бога, которая в этом проявляется, «очищает все способности и силы души и тела»²⁵⁰². Через очищение души, в том числе ее страстной части, действительно происходит и очищение тела: «Тело тогда уже больше не мечется; подталкиваемое телесными и материальными страстями... но возвращается к самому себе, отвергает всякую связь с дурными вещами»²⁵⁰³. Как и душа, оно «обретает бездействие во зле»²⁵⁰⁴. И тогда человек становится весь, душой и телом, восприимчив к благодати²⁵⁰⁵. Благодать Духа Святого «передается телу через душу» и «ему тоже дает опыт Божественного и позволяет испытать то же, что испытывает душа»²⁵⁰⁶. Таким образом, тело становится напрямую причастно той упорядоченности, тому единству и умиротворению, которые воцаряются в душе благодаря молитве. Молитва, вовлекая тело, заставляет работать его различные способности ради одной цели – ради Бога.

Таким образом, она соединяет тело с самим собой, а также воссоединяет с душой: благодаря молитве человек вновь обретает гармоничное единство своей естественной психосоматической конституции, и потому в нем упраздняется состояние разобщенности души и тела, характерное для падшей природы. В молитве тело перестает быть рабом чувственного мира. «Оно возвращается к самому себе», – говорит святитель Григорий Палама. Иными словами, тело

перестает быть отрешенным от Бога и больным, действующим вопреки естеству, и вновь обретает свою истинную природу, его различные способности становятся духовно здоровыми, и тело направляет их на Бога – истинную Цель.

В самом деле, молитва из-за необходимой для нее сосредоточенности требует хранения чувств, что отвращает чувства от работы по плоти. Равным образом молитва исцеляет и все остальные способности тела, переводя их от деятельности, не направленной на Бога, на работу Богу. Она дает языку говорить с Богом, о Боге и в Боге с миром, кротостью, дерзновением, мудростью, ушам дает сделаться «внимательными к Божественным поучениям не только чтобы слушать их, но и, как говорит пророк Давид, чтобы помнить заповеди Его, чтобы исполнять их (Пс. 102:18). [Благодаря молитве] наши руки и наши ноги служат Божественной воле»²⁵⁰⁷.

Из всего вышесказанного следует, что молитва делает человека поистине свободным. Она освобождает его из ограниченной и порабощающей сферы падшего «я», открывая его для Божественной бесконечности. Исцеляя человека от греха и страстей, она освобождает его от рабства им²⁵⁰⁸ и от их патологических последствий. Человек, по словам апостола Павла, оказывается освобожден *от рабства тлению* (Рим. 8:21). Молитва выводит человека из состояния отчужденности от самого себя, в которое погрузил его грех. Человек перестает подчиняться движению посторонних сил, закону греховному, находящемуся в членах его²⁵⁰⁹, обретает в Боге свое подлинное бытие и действует по-настоящему самостоятельно.

Одно то, что он вновь обретает в Боге свою природу, приносит ему свободу, ибо свобода состоит, как напоминает святитель Григорий Нисский, в тождестве со своей собственной природой и в согласии с ней²⁵¹⁰. Молитва делает человека свободным еще и потому, что она вновь направляет его волю и желание к Богу – их естественной цели, а также потому, что свобода состоит, по словам блаженного Диадوخа Фотикийского, в «произволении разумной души, готовой двигаться к своей цели»²⁵¹¹.

Наконец, молитва освобождает человека потому, что благодаря ей он принимает свет Святого Духа, Который, просвещая ум, освобождает не только от заблуждений, но еще и от иллюзий, галлюцинаций и бредовых представлений, навязанных познавательным способностям грехом и страстями, и, соответственно, дает уму постичь в самой высокой познавательной форме освобождающую истину²⁵¹². Поскольку в молитве человек познает истинное Благо и устремляется к Нему без размышлений и колебаний, постольку его свобода здесь – не та несовершенная свобода, которая делает, что вздумается, а та совершенная, которая непосредственно и непринужденно направляется к Лучшему²⁵¹³. Соединившись с Богом с помощью молитвы, становясь, таким образом, причастным Ему, человек *входит в свободу славы детей Божиих* (Рим. 8:21), то есть через энергичную причастность становится свободным свободой Самого Бога.

Помимо исцеляющего действия молитвы следует отметить ее профилактическое действие. «Молитва, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – хранительница здоровья»²⁵¹⁴. «Молитва – великое благо, благо спасительное, благо, которое хранит наши души», – также замечает он²⁵¹⁵. Святые отцы часто говорят о ней как о броне²⁵¹⁶, о щите²⁵¹⁷, о прибежище²⁵¹⁸, о крепости²⁵¹⁹. *Имя Господне – величайшая сила, прибегающие к нему праведники возвышаются* (Притч. 18:10).

Профилактическая сила молитвы проявляется двояким образом: «Молитва хранит неприкосновенными наши блага и быстро отгоняет зло», – указывает нам святитель Иоанн Златоуст²⁵²⁰.

В целом молитва укрепляет человека: она даже является главным источником всякой силы, которую он может приобрести. «Сила безмолвника заключается в преизобилии его молитвы», – отмечает преподобный Иоанн Лествичник²⁵²¹. Именно она главным образом делает его способным в нужный момент противостоять искушениям и сопротивляться им до победного конца²⁵²², позволяя ему также избегать повторения болезни. *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26, 41; Лк. 22:40), – наставляет Христос.

Профилактическая сила молитвы настолько велика, что «невозможно, чтобы человек, который молится с подобающим рвением и непрестанно призывает Бога, впал когда-либо в грех»²⁵²³. Горячая молитва всегда получает помощь Божественной силы, которая позволяет человеку противостоять любому противнику.

Борьба с искушениями на деле всегда сводится к борьбе с бесами, которые их вызывают. Молитва укрепляет человека для этой битвы. Эта борьба находится в ведении раздражительной части души: молитва подает ей необходимые для победного исхода силы. Но при этом она усиливает и делает осмотрительным ум, который «направляет действия» раздражительной части «против вражеских сил»²⁵²⁴, на благо всех способностей души²⁵²⁵. Тогда человек перед лицом вражеских нападков становится непоколебимым и разгадывает все их уловки, даже самые тонкие, полностью обессиливая их. «Тот, кто молится с сердечным чувством, будет недвижим, как столп, и никакой бес над ним не позабавится», – наставляет преподобный Иоанн Лествичник²⁵²⁶. Поэтому молитва хранит человека от всех недугов и всех форм безумия, прямой причиной которых являются бесы. В частности, она оберегает его от пагубной тоски, которую они стараются вселить в душу²⁵²⁷.

Таким образом, молитва помогает человеку постепенно отрешаться от мира²⁵²⁸ и от самого себя. Ибо, как пишет преподобный Исаак Сирин, «молитва – это смерть помыслов, которые приходят от воли плоти. Тот, кто молится, подобен мертвому, который вне мира. Упорствовать в молитве означает отречься от себя»²⁵²⁹. Она позволяет человеку восторжествовать над его падшей природой²⁵³⁰, умертвить в себе ветхого человека²⁵³¹ и, соответственно, облечься в нового, соединяясь с Богом. Именно самым актом «собеседования с Богом»²⁵³² «молитва совершает таинство нашего с Богом соединения»²⁵³³ и дает нам силу вновь познать состояние близости и родства, которое в раю было свойственно отношениям Адама и его Создателя²⁵³⁴.

Молитва является «единением души с Богом»²⁵³⁵ также именно потому, что она есть начало всех добродетелей²⁵³⁶. Она позволяет человеку приблизиться к Богу главным образом благодаря добродетели любви, которую молитва в большей степени, чем другие духовные состояния, может вызывать²⁵³⁷ и развивать²⁵³⁸. «Мы молимся, чтобы стяжать любовь Божию. В молитве мы находим причины, заставляющие нас любить Бога», – пишет преподобный Исаак Сирин²⁵³⁹. «Любовь есть плод молитвы», – говорит он также²⁵⁴⁰.

И преподобный Максим Исповедник подчеркивает тесную связь, которая существует между любовью и чистой молитвой: «Кто искренне любит Бога, молится абсолютно без рассеянности, и кто молится абсолютно без рассеянности, искренне любит Бога»²⁵⁴¹.

В любом случае, «когда молитва проникает в душу, все добродетели входят вместе с ней»²⁵⁴². Поэтому человек может с помощью молитвы обрести здоровье каждой из своих способностей и своего естества в целом и в этом состоянии наслаждаться бесконечными благами, началом которых и является молитва²⁵⁴³.

Поскольку «через молитву Врач душ очищает ум»²⁵⁴⁴, душу и тело человека, она для него есть один из первейших путей доступа к духовному знанию. Исцеляя человека от страстей. Божественный Врач освобождает его от того, что ему мешало адекватно познавать всю реальность, вводило его в заблуждения, порождало в нем разного рода иллюзии и полностью погружало в неведение о главном. Очищенный от страстей, человек становится способным воспринять просвещение от Духа Святого²⁵⁴⁵. То, что прежде было ему непонятным, теперь становится ясным.

Прежде всего, он достигает адекватного познания самого себя. Преподобный Исихий Иерусалимский отмечает, что только молитва подает человеку «внутреннее знание»²⁵⁴⁶. Преподобный Иоанн Лествичник расценивает ее в этом смысле как «признак состояния нашей души»²⁵⁴⁷. «Молитва заставит тебя познать состояние твоей души. Поистине, богословы называют молитву зеркалом души», – учит он в другом

месте²⁵⁴⁸. Святой Дух в молитве поистине делает человека осознающим то, что прежде было ему неведомо, позволяет ему познать свои «сокровенные глубины», где обитают «тайные страсти»²⁵⁴⁹, и в то же время дает ему средство исцеления от них. «Как душа, – пишет авва Евагий, – действуя посредством тела, чувствует, какие его члены больны, так и ум... [молясь] научается познавать свои силы и через те, которые его стесняют, открывает заповедь, способную его исцелить»²⁵⁵⁰. Таким образом, человек может приблизиться к полному исцелению болезней своей души и обрести здоровье. Когда человек молится глубоко, замечает преподобный Петр Дамаскин, «тогда ум начинает видеть свои грехи, бесчисленные, как морской песок. Здесь начало просвещения души, это знак ее здоровья»²⁵⁵¹.

Соответственно, молитва позволяет человеку достичь знания своей истинной природы, увидеть себя в своей духовной реальности образа Божия²⁵⁵², поэтому она является одним из важнейших ключей к адекватному знанию о ближнем, а также обо всей действительности, ибо «тому, кто знает самого себя, дано познание всего»²⁵⁵³ и «познание самого себя есть полнота познания вселенной»²⁵⁵⁴.

Молитва позволяет человеку познавать самого себя и в то же время предоставляет ему доступ, как мы увидим далее, к знанию о Боге в самой высокой форме, в какую оно может быть облечено, к знанию, которое Бог Сам дает через Святого Духа²⁵⁵⁵.

б) Метод безмолвной молитвы

Все, что мы сказали, можно отнести к различным формам молитвы. Но совершенно особым образом это касается молитвы Иисусовой (Ἰησοῦ εὐχή), которая занимает в православной духовности важнейшее место, так как считается самой высокой формой молитвы и, следовательно, включает в себе свойства всех прочих. Именно к ней святые отцы применяют именование «молитва» (προσευχή) в строгом смысле слова, располагая ее выше всех других форм молитвословия, в частности псалмопения²⁵⁵⁶.

Эта молитва в своей совершенной форме сущностным образом связана с созерцанием, поэтому в конце нашего труда мы вновь будем говорить о ней как о том, что «выше всех родов деятельности»²⁵⁵⁷. Но, занимая место на самой вершине духовной жизни, она вместе с тем является и одной из ее основ, как бы одним из важнейших средств, позволяющих человеку, с помощью Божественной благодати, очиститься от грехов, исцелиться от страстей и стяжать добродетели. Она, по словам святых Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, – «начало всякого дела, возлюбленного Богом»²⁵⁵⁸. Вот почему не только оправданно, но и необходимо уделить ей здесь внимание.

Эта молитва берет начало в практике, восходящей к истокам монашества²⁵⁵⁹ (некоторые святые отцы признавали за ней даже апостольское происхождение). Она заключается в непрестанном повторении в уме²⁵⁶⁰ краткой молитвенной формулы²⁵⁶¹ – эта краткость должна способствовать непрерывности молитвы и в то же время собранности, необходимой для того, чтобы молитва была чистой.

В этой практике применялись различные формулировки кратких молитв²⁵⁶², но начиная с V-VII веков постепенно утвердилась одна из них²⁵⁶³ – ставшая традиционной формула Иисусовой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»²⁵⁶⁴. За этой формулой в итоге закрепилась монополия по той причине, что она имеет многие преимущества.

Во-первых, она является просьбой к Богу о помощи, о милости и о совершенном прощении (греческое «ἐλέησον» куда шире по смыслу, чем современное «сжался»), которые по существу включают евангельские формулировки молитв десяти прокаженных²⁵⁶⁵, иерихонского слепого²⁵⁶⁶ и двух слепых²⁵⁶⁷.

Во-вторых, она обладает выраженным покаянным характером, который усиливается словом «грешного», по примеру мытаря²⁵⁶⁸, и поэтому она позволяет выполнить то, что, как мы видели, является одной из самых первых заповедей Христа: *Покайтесь* (Мф. 4:17).

В-третьих, она является исповеданием веры, содержащим в себе основные истины христианства²⁵⁶⁹: утверждение о том, что в едином Божественном Лице Христа соединены Божественная и человеческая природы, утверждение о том, что Бог есть Троица; утверждение о том, что Христос есть Спаситель. И действительно, именуя Иисуса Христа Господом, эта молитва исповедует единство двух природ – Божества и человечества – в Его Божественном Лице, именуя его Иисусом, она исповедует его человеческую природу; называя Христом, исповедует «две природы. Божественную и человеческую, в единой Личности и единой Ипостаси»²⁵⁷⁰; называя Его Сыном Божиим, она исповедует Его как Единородного Сына Отчего и вновь исповедует Его Божество; последние слова являются призыванием Отца; в то же время она подразумевает и Святого Духа, так как *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1Кор. 12:3). Наконец, произнося «помилуй мя», она неявно исповедует, что Иисус Христос есть единственный Спаситель. Вот почему, как замечает русский странник, «отцы говорят, что Иисусова молитва – это сжатое изложение всего Евангелия»²⁵⁷¹.

В-четвертых, через само это исповедание она становится похвалой и поклонением.

В-пятых, она содержит имя Иисуса. Оно соединено с Лицом Самого Христа, оно причастно Его силе, оно ставит в Его присутствие и позволяет причащаться Его энергии тому, кто Его призывает должным образом, – так же, как икона ставит того, кто ее почитает, в присутствие личности того, кто на ней

изображен, и делает его причастным энергиям личности того, кто на иконе.

В-шестых, по этой причине это Имя, которое превышает всякого имени, обладает особой силой в борьбе с духовными врагами человека. Известно знаменитое поучение преподобного Иоанна Лествичника: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле»²⁵⁷². И той же силой оно может возвести человека к вершинам духовной жизни.

Будучи краткой, Иисусова молитва обладает двумя важнейшими преимуществами.

Первое. Она легко запоминается и может произноситься мысленно с легкостью, быстро и при любых обстоятельствах. Это позволяет исполнять заповедь Христа *всегда молиться и не унывать* (Лк. 18:1) и наставление апостола Павла, напоминающего нам: *Непрестанно молитесь* (1Фес. 5:17), которое святые отцы восприняли буквально и поэтому пытались водворить в себе постоянное и подлинное молитвенное состояние (κατάστασις, status), заключающееся в акте непрестанной молитвы (ἀδιάλειπτος).

Практика Иисусовой молитвы заключается в повторении этой формулы наибольшее число раз, чтобы она стала такой частой, как дыхательные движения или сердцебиение, и была бы даже во сне²⁵⁷³ непрерывным «памятованием о Боге» (μνήμη θεοῦ) – обычно святые отцы так ее и называют. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник советует: «Впусти в себя вместе с воздухом, который ты вдыхаешь, нераздельно слова Того, Кто сказал: *Претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10:22)»²⁵⁷⁴; «пусть воспоминание о Боге будет происходить с каждым твоим вздохом»²⁵⁷⁵. Преподобный Исихий Иерусалимский; многократно повторявший, со своей стороны, это последнее наставление²⁵⁷⁶, отмечает также, что в такой молитве «душа, не испытывая истощения и не встречая препятствий, дышит и всегда призывает Христа Иисуса, Сына Божия и Бога»²⁵⁷⁷. Он же пишет: «Поистине блажен тот, кто всем помышлением своего ума прилепился к молитве Иисусовой и

призывает Его в своем сердце непрестанно, как воздух соединяется с нашим телом, а огонь – с восковой свечой»²⁵⁷⁸.

Это повторение, совершаемое вначале вслух, а затем мысленно²⁵⁷⁹, в совершенном виде творится спонтанно самим сердцем, поэтому иногда Иисусову молитву называют сердечной молитвой.

Второе преимущество. По заповеди апостола Павла, человеку следует не только непрестанно молиться²⁵⁸⁰, но и приносить Богу чистую молитву²⁵⁸¹. В этом, по мнению святых отцов, – цель любого подвига²⁵⁸². И далее мы увидим, что именно с такой молитвой связано познание/видение Бога – высшая цель христианской жизни.

Преподобный Исаак Сирин отмечает: «Все формы, которые может принимать молитва, своим итогом и целью имеют чистую молитву»²⁵⁸³. Ниже мы увидим, что это именно чистая молитва во всех смыслах этого слова. Здесь нам хотелось бы только обсудить самое простое значение этого понятия, связанное с самим характером Иисусовой молитвы: речь идет о молитве без рассеянности (ἀπερίσπαστος), о молитве, к которой не примешивается никакая посторонняя относительно ее собственного содержания мысль²⁵⁸⁴. Это предполагает совершенную сосредоточенность ума, полную собранность всех способностей человека.

Будучи краткой, Иисусова молитва благоприятствует такой сосредоточенности, помогая мысли избегать рассеяния, а уму не давая отвлекаться, что вероятно в случае с более развернутой молитвенной формулой. Таким образом, она совершенно соответствует наставлению преподобного Иоанна Лествичника: «Не стремись много говорить, когда молишься, а то как бы твой ум не рассеялся в поисках слов. Единственное слово мытаря смягчило Бога, и единственный вопль веры спас разбойника. Многословие в молитве часто распыляет ум и наполняет его образами, тогда как единословная молитва, как правило, его собирает»²⁵⁸⁵. В другом месте преподобный Иоанн Лествичник напоминает в связи с этим поучение апостола Павла: «Великий делатель высокой и совершенной молитвы сказал: *Хочу лучше пять слов сказать умом моим* (1Кор.

14:19)»²⁵⁸⁶. Именно из пяти слов состоит укороченная форма Иисусовой молитвы на греческом языке: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με.

Однако чтобы достичь требуемой сосредоточенности, недостаточно краткости применяемой формулы. К Иисусовой молитве примыкает целый ряд духовных, психических и телесных упражнений, которые помогают добиться молитвы без рассеяния. Практика Иисусовой молитвы у святых отцов связана с методом²⁵⁸⁷, одним из самых известных элементов которой является психофизическая техника.

Применение этого метода предполагает определенное число условий: уединение²⁵⁸⁸, безмолвие²⁵⁸⁹, мрак²⁵⁹⁰, неподвижность²⁵⁹¹ и сидячее положение²⁵⁹².

Эта техника преследует тройную цель:

а) заставить тело участвовать в молитве и позволить ему тоже получить пользу²⁵⁹³;

б) способствовать непрерывности молитвы, связывая ее с ритмом дыхания (именно поэтому многие святые отцы советуют читать первую часть формулы «Господи Иисусе Христе (Сыне Божий)» на вдохе, а вторую часть «помилуй мя (грешного)» – на выдохе, но в этом отношении существует много различных методов);

в) способствовать сосредоточенности, собранности, вниманию²⁵⁹⁴. Это и есть главная задача, которую возлагают на данную технику святые отцы. Каллист и Игнатий Ксанфопулы отмечают: «Божественные отцы в ней видели не что иное, как подспорье в собирании ума, чтобы заставить его вернуться внутрь себя от своего обычного волнения и вернуть ему внимание»²⁵⁹⁵.

«Собрать ум» в других терминах означает «вернуть ум в сердце».

Чтобы понять, что это значит, нужно знать, что слово «сердце» на языке православной аскетики означает две реальности: реальность духовную и реальность физическую. С одной стороны, сердце обозначает, в соответствии с основным новозаветным пониманием этого термина, внутреннего человека²⁵⁹⁶, совокупность способностей души²⁵⁹⁷, а точнее, их

корень²⁵⁹⁸. Это – средоточие бытия человека, сам его внутренний мир. Сердце отождествляется с его личностью. С другой стороны, сердце в расхожем понимании слова – орган тела.

Отцы-исихасты опытным путем установили, что между сердцем духовным и сердцем физическим, между основанием бытия и центром тела существует аналогическое соответствие и, в силу единства души и тела в человеческом организме, взаимозависимость, вследствие чего первое находится во втором²⁵⁹⁹. По этой причине то, что затрагивает одно, сказывается и на другом, хотя сердце духовное по природе не зависит от физического сердца.

Сам ум является одним из органов духовного сердца²⁶⁰⁰, самым важным, так что порой его именуют «сердцем» по метонимии, хотя название «очи сердца», которое часто ему дают, подходит больше. Несмотря на то что по природе он нетелесен и не зависит от сердца, он тоже пребывает в физическом сердце²⁶⁰¹.

Однако, как правило, ум отделен от сердца, он рассеивается и распространяется на помыслы вовне сердца и тем самым вовне самого себя. Здесь нет противоречия, ибо если ум по своей природе и сущности (οὐσία) покоится в сердце, то по деятельности (ἐνέργεια) он может от него отдаляться²⁶⁰²; точнее, по той из двух форм деятельности, которую Дионисий Ареопагит называет «движением по прямой линии»²⁶⁰³ и которая сообразна с действием разума, органом которого является мозг²⁶⁰⁴. Вторая из его деятельностей, которую Дионисий называет «круговой»²⁶⁰⁵, «есть наиболее совершенная и свойственная ему деятельность»²⁶⁰⁶. В ней он «не распространяется вовне, но снова входит внутрь себя»²⁶⁰⁷, вновь находит самого себя²⁶⁰⁸ и пребывает в единстве с сердцем. И тогда он надежно защищен от любых отклонений в сторону²⁶⁰⁹.

Молитва должна соответствовать именно второй деятельности ума. Чтобы он мог посвятить себя исключительно ей, нужно, чтобы он прекратил первую деятельность. Иными

словами, нужно «собрать распыленный вовне ум» и ввести его внутрь, позволить уму войти в сердце и там его удерживать.

Опираясь именно на связь физического сердца и сердца духовного, святые отцы-исихасты рекомендуют психофизический метод, который должен позволить практикующему его суметь в большей степени «ограничить нетелесное в телесном обиталище», как говорит преподобный Иоанн Лествичник²⁶¹⁰.

А. Психофизический метод заключается в первую очередь в том, чтобы, наклонив голову и прижав подбородок к груди²⁶¹¹, сосредоточить взгляд, полностью закрыв глаза, в месте сердца или, как советует преподобный Симеон Новый Богослов, на пупке²⁶¹². Святитель Григорий Палама так оправдывает эту практику: «Тот, кто стремится заставить свой разум вернуться внутрь себя, чтобы пустить его не движением по прямой линии, но движением круговым... не только таким образом внешне соберет себя, насколько это возможно, соответственно тому внутреннему движению, которое он ищет для своего ума, но еще, придав такое положение своему телу, он введет внутрь сердца силу ума, которая ускользает через зрение наружу»²⁶¹³.

Б. Помимо этого нужно замедлить ритм дыхания, немного задержав выдох «так, чтобы не дышать свободно»²⁶¹⁴. Эта практика имеет под собой следующие основания:

– Как утверждает преподобный Григорий Синаит, «шум вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, возмущает душу, разделяет ее, предает ее плену забвения или по меньшей мере приводит на память всевозможные предметы один за другим и незаметно повергает ее в недолжное [состояние]»²⁶¹⁵. Если свободное дыхание способствует рассеянию ума, то дыхание сдерживаемое, управляемое, напротив, его дисциплинирует²⁶¹⁶. Как замечает святитель Григорий Палама, можно утверждать, что «вход и выход дыхания становится безмятежным во время всякого усиленного размышления, особенно у тех, кто умом и телом пребывает в покое»²⁶¹⁷. И обратно, замедление дыхания способствует собранности ума²⁶¹⁸.

– Задержка дыхания и неудобное положение тела причиняют некоторый дискомфорт и даже определенную

боль²⁶¹⁹, которая, по мнению святых отцов, обладает благотворным действием. С одной стороны, это само по себе помогает собраться. «Размеренное задерживание дыхания, – объясняет преподобный Никодим Святгорец, – беспокоит, сжимает и, следовательно, заставляет болеть сердце, которое не получает положенного ему по природе воздуха. Ум, в свою очередь, благодаря этому методу легче собирается и возвращается в сердце по причине... тяготы и боли сердца»²⁶²⁰. С другой стороны, как замечает преподобный Никодим Святгорец, «эти тягота и боль заставляют [сердце] извергнуть ядовитый рыболовный крючок наслаждения и греха, проглоченный им. И согласно поговорке древних врачей, подобное исцеляется подобным»²⁶²¹.

– «Размеренное задерживание дыхания, – замечает также преподобный Никодим Святгорец, – утончает жесткое и грубое сердце. И влажные элементы сердца, соответствующим образом сжатые, распаленные, благодаря этому становятся более нежными, более чувствительными, смиренными, более расположенными к сокрушению и более способными к тому, чтобы проливать слезы. Мозг же, в свою очередь, тоже утончается, а вместе с ним и действие ума, которое становится единообразным, прозрачным»²⁶²².

– «Через это размеренное задерживание дыхания, – поясняет преподобный Никодим, – все прочие силы души тоже соединяются и возвращаются в ум, а через ум – к Богу»²⁶²³. Иными словами, здесь метод помогает тому, чтобы все силы были едины в молитве и устремлены к Богу и чтобы человек весь целиком стал молитвой и таким образом весь целиком соединился с Богом.

В. Наконец, психофизический метод состоит в том, чтобы соединить ум с дыханием и понудить его войти вместе с дыханием в грудную клетку – до места сердца²⁶²⁴. Преподобный Никифор Уединенник советует так: «Собери свой ум, введи его в ноздри – это путь, которым направляется дыхание, чтобы достичь сердца. Толкни его, понудь его опуститься в твое сердце одновременно с вдыхаемым воздухом»²⁶²⁵. То же самое говорят святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Собери свой

ум вне его привычного кружения и блуждания. Протолкни его мягко внутрь сердца дыханием. И поддерживай в нем молитву: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя»»²⁶²⁶.

Отметим, что эта техника всегда должна применяться под руководством опытного духовного отца, ибо в противном случае она может повлечь за собой тяжкие расстройства для тела и психики.

Теперь, изложив начала психофизического метода, мы должны подчеркнуть, что он не имеет абсолютной необходимости и выполняет лишь вспомогательную роль²⁶²⁷. Святые отцы отводят ему главным образом подготовительное значение и предписывают прежде всего начинающим²⁶²⁸. Они признают возможность достичь того же результата иным путем. Так, например, преподобный Никифор Уединенник, один из виднейших поборников этого метода, пишет: «Если, несмотря на все твои усилия, тебе не удастся проникнуть в части сердца согласно моим указаниям, делай, как я тебе говорю, и, с Божией помощью, ты достигнешь цели... Изгнав из разума всякий помысел (ты можешь, достаточно лишь захотеть), дай ему «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» и понуждай его кричать внутренне эти слова, исключая всякий иной помысел. Когда со временем ты овладеешь этой практикой, она откроет тебе вход в сердце, как я тебе и сказал, вне всякого сомнения»²⁶²⁹.

Во всяком случае, ни один из методов не может быть расценен как техника, способная сама по себе обеспечить те духовные результаты, которые могут быть лишь плодом Божественной благодати. Для стяжания этой благодати важно как раз иметь веру и рвение, которые человек проявляет по отношению к Богу в молитве, а не сам метод, который есть лишь подспорье, призванное облегчить собирание внимания²⁶³⁰.

Физический метод облегчает проникновение ума в сердце, но тем не менее не делает его простым. В любом случае достичь непрестанной и чистой молитвы в сердце можно только спустя долгое время, приложив немало трудов²⁶³¹. И еще стоит уточнить, что это – милость, которая подается очень редким подвижникам²⁶³², чуть ли не одному на целое поколение, как говорит преподобный Исаак Сирийский²⁶³³.

Иисусова молитва на самом деле нерасторжимо связана со всей совокупностью аскетической жизни, для которой она является одновременно и началом и итогом. Как способ молитвы, она, как и всякая другая форма молитвы, является ее условием. И обратно, будучи молитвой чистой и непрекращающейся в совершенном своем виде, она предполагает всю подвижническую жизнь в качестве условия, она требует, чтобы все ступени духовного делания (πρᾶξις) были пройдены. И по сравнению с этими духовными условиями, психофизический метод предстает абсолютно вспомогательным²⁶³⁴: если этих духовных условий не будет, то в нем не будет никакой пользы.

В числе условий, которые необходимы для совершения Иисусовой молитвы, нужно упомянуть прежде всего трезвение (νῆψις), которое мы рассмотрим далее. Благодаря ему достигаются одновременно хранение сердца и хранение ума, что приводит, соответственно, к очищению сердца от всяких страстных помыслов и к очищению ума от всяких представлений (образов или помыслов), посторонних по отношению к содержанию молитвы.

Следует также упомянуть сокрушение²⁶³⁵, смирение²⁶³⁶ и любовь к Богу²⁶³⁷, за которыми святые отцы признают основную и необходимую роль.

Но нужно подчеркнуть, что практика Иисусовой молитвы в то же время требует, чтобы велась борьба со всеми страстями вплоть до стяжания бесстрастия²⁶³⁸ и чтобы возвращались противоположные страстям добродетели²⁶³⁹. Иными словами, она неотделима от исполнения всех Божественных заповедей²⁶⁴⁰.

5. Лекарство заповедей

Вера, покаяние и молитва, соединенные с приобщением к таинствам, недостаточны для спасения человека и его обожения, если они не сопровождаются исполнением Божественных заповедей.

Священное Писание и все Предание напоминают нам постоянно: чтобы по-настоящему полностью реализоваться, вера должна проявляться в исполнении заповедей. Святой апостол Иаков учит: *Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе (Иак. 2:17); как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак. 2, 26.20); человек оправдывается делами, а не верою только (Иак. 2:24)*. Преподобный Исаак повторяет это поучение: «Вера нуждается также и в делах»²⁶⁴¹. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет о том же: «Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом... через почитание и исполнение Его заповедей»²⁶⁴². «Пусть никто не полагается исключительно на веру во Христа», – наставляет преподобный Симеон Новый Богослов²⁶⁴³, говоря даже, что «неимеющие веры (ἄπιστοι) – это те, кто полагается единственно на веру»²⁶⁴⁴. Преподобный Марк Подвижник даже отождествляет «веру в Иисуса» с «исполнением заповедей»²⁶⁴⁵. И святитель Иоанн Златоуст после утверждения, что «одной только веры недостаточно; чтобы быть спасенным», уточняет: «К этой вере нужно присоединить упорядочение всего жития и изменение образа жизни»²⁶⁴⁶. Именно в решимости подчинить свою сущность и существование заповедям Христовым человек проявляет свою волю исцелиться и спастись, показывает, что его исцеление и спасение для него – не просто предмет желания, но что он стремится к этому всем своим существом и всей своей жизнью, по-настоящему движется к ним.

Покаяние, которое вместе с верой есть одно из оснований спасения (до такой степени, что проповедью покаяния Христос начинает²⁶⁴⁷ и заключает²⁶⁴⁸ Свое служение на земле), – это не только сожаление о прошлом или настоящем состоянии греховности, но еще и воля к тому, чтобы отречься от этого и

изменить свою жизнь (это одно из значений слова μετανοῖα). Исполнение заповедей является, следовательно, его продолжением, необходимым атрибутом, если не одним из основных.

Молитва тоже, будучи основанием спасения, недостаточна для спасения человека, как учит Сам Христос: *Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного* (Мф. 7:21). Молитва человека исполняется лишь при условии, что он будет воплощать в жизнь заповеди Божии: *Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним* (1Ин. 3:22). «Верность заповедям Христа», как отмечает Ориген, составляет «неотъемлемую часть молитвы»²⁶⁴⁹.

Само по себе Крещение есть ничто без исполнения заповедей²⁶⁵⁰. Ибо если через Крещение человек получает полноту благодати, то свои плоды она являет на нем только в той мере, в которой он исполняет заповеди. Преподобный Марк Подвижник пишет: «Святое Крещение совершенно, но оно не делает совершенным того, кто не исполняет заповеди»²⁶⁵¹. И в другом месте уточняет: «Благодать была таинственно дарована крестившимся во Христа, но воздействует она по мере делания заповедей»²⁶⁵²; «если мы не исполняем на деле заповеди Божии, то благодать, данная нам, не проявляется»²⁶⁵³. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы дают такое же объяснение: «Христос, будучи совершенным Богом, дал крещаемым совершенную благодать Святого Духа, к которой нам нечего прибавить. Но она нам открывается, нам является в той мере, в какой мы исполняем заповеди»²⁶⁵⁴. Заповеди сами по себе не спасают и не обоживают человека, ибо верующий спасается и обоживается благодатью, даром Божиим²⁶⁵⁵. Но в то же время их выполнение обязательно для спасения и для обожения человека, так как именно благодаря этому он может сохранить благодать, воспринятую в таинствах, усвоить ее себе и возрастать в ней, а также обрести ее вновь, если он от нее отделился.

Как в раю Божественная заповедь помогала Адаму не отклоняться от пути обожения, на который он был поставлен Богом с момента сотворения, и позволяла ему сохранять свою природу в первозданном состоянии²⁶⁵⁶, так заповеди Христа нужны прежде всего для того, чтобы помочь принявшему Крещение удержаться в состоянии нового человека и сохранить полученные дары. «Благодать Божия сохраняется через соблюдение заповедей», – отмечает преподобный Симеон Новый Богослов²⁶⁵⁷. Это в любом случае происходит объективно, но чтобы человек участвовал в этом лично и жил этим на деле, необходимы его согласие, свободное участие и добровольное соработничество, ибо Бог, подавая Свою благодать, не навязывает нам ничего, не насилует нашу волю, но уважает нашу свободу²⁶⁵⁸. А участие и соработничество человека Богу могут проявиться именно через исполнение заповедей. Именно через Божественные заповеди Христа «принявший Крещение хранит благодать Святого Духа, если только он хочет их соблюдать», – отмечает преподобный Петр Дамаскин²⁶⁵⁹. Таким образом, заповеди помогают человеку сохранить вновь обретенное духовное здоровье, содержать себя чистым от всякого зла и укрепляться в новой жизни, в которую был введен²⁶⁶⁰.

Поэтому преподобный Марк Подвижник пишет: «Мы, удостоившиеся бани нового рождения, совершаем добрые дела не ради воздаяния, но чтобы сохранить в чистоте дар, который был нам подан»²⁶⁶¹. В другом месте он объясняет: «Тем, кто получил силу соблюдать заповеди, то есть верующим, предписано бороться, чтобы не обращаться вспять... чтобы больше никогда не возвращаться [ко греху]»²⁶⁶². Псалмопевец многократно подчеркивает это профилактическое значение заповедей: *Тогда я не постыдился бы, взирая на все заповеди Твои (Пс. 118:6), грешники расставили сеть мне, но я от заповедей Твоих не уклонился (Пс. 118:110), мир велик у любящих закон Твой, и нет им соблазна (Пс. 118:165)*. Блаженный Диадок Фотикийский пишет в том же смысле: «Если кто будет всегда занят памятованием о Боге и не будет пренебрегать его святыми заповедями, тот ни в невольный, ни в

вольный грех не впадет»²⁶⁶³. Вот почему заповеди ни в коей мере не должны восприниматься как обязанности и уж тем более как запреты или табу юридического толка, а скорее как «поручни», которые не дают человеку, держащемуся за них, вернуться к «безумию греха», вновь впасть в духовные недуги, то есть страсти.

Преподобный Симеон Новый Богослов тонко подмечает, что речь идет скорее не о том, чтобы их хранить, а о том, чтобы хранить через них себя²⁶⁶⁴. Однако заповеди заслуживают по праву именно такого наименования, поскольку поступки и поведение, которые ими предписаны, хотя и соответствуют, как мы увидим, глубинной и подлинной природе восстановленного в Крещении человека, однако все же не спонтанны, поскольку противоречат наклонностям падшей природы и того, что ее окружает. *Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7:21–23).

Заповеди позволяют крестившемуся не только сберечь полученные дары, но еще и взрастить их в себе, заставить приносить плод те таланты, которые были поданы ему Духом Святым. Духовная жизнь человека после Крещения и Миропомазания поистине должна быть развитием, прогрессом, возрастанием, которое совершается Духом Святым, до стяжания меры зрелого мужа во Христе²⁶⁶⁵, до осуществления совершенного подобия Божия. Это возрастание принимает форму усвоения, приобретения – все более сильного и глубокого – благодати, полученной в таинствах. Поэтому исполнение заповедей просто необходимо в этом делании.

Преподобный Макарий Великий пишет: «Кто хочет получить [от Бога] небесную благодать Духа, возрастать и становиться совершенным в Духе Святом, тот должен понуждать себя исполнять все заповеди Божии»²⁶⁶⁶. Поистине, усвоение благодати, ее стяжание, ее плодоношение требуют активного соработничества человека и Духа Святого; не только

свободного согласия человека, но еще и его деятельного участия всеми силами своего естества во всех жизненных делах, во всех сферах его бытия, что совершается благодаря исполнению заповедей. Без этого благодать остается внешней – не по отношению к человеку, а для него: он не может соединиться с ней, развиваться в ней и через нее сделать ее активной и живой для себя, заставить ее действовать в своем естестве во всей полноте, на деле преобразиться через нее, конкретно и на деле являть ее во всех поступках собственной жизни. Плоды благодати, объективно и полностью присутствующей в нем, чувствуются только соразмерно тому вниманию и рвению, которые он проявляет при исполнении заповедей, и соразмерно расположению, которое он реально проявляет, чтобы жить по ним²⁶⁶⁷.

Так, преподобный Симеон Новый Богослов отмечает, что те, кто не ощущает последствий Крещения, «немощны из-за того, что не исполняют заповеди»²⁶⁶⁸. Преподобный Марк Подвижник, как мы видели, постоянно повторяет, что в Крещении человек получает полноту благодати, но получает ее «таинственно» и что она проявляется на деле и являет свои плоды в нем лишь соразмерно тому, как он исполняет заповеди²⁶⁶⁹. Благодать Святого Духа дана нам совершенной, поэтому она не может возрастать в нас, но мы призваны расти в ней²⁶⁷⁰. «Святое Крещение, – пишет он, – на наш взгляд, совершенно, но мы не таковы по сравнению с ним. Ты же, о человек, крестившийся во Христа, просто приведи в движение силу, которую ты получил, и приготовься к сокровенному явлению Того, Кто обитает в тебе»²⁶⁷¹. И поэтому «по мере того, как мы с верой исполняем заповеди, действие Духа в нас приносит свои особые плоды»²⁶⁷².

Только исполняя заповеди, человек может стать сыном Божиим²⁶⁷³ по усыновлению²⁶⁷⁴ и богом по благодати. «С помощью благодати Бог дал всем силу стать чадами Божиими²⁶⁷⁵ при условии соблюдения Божественных заповедей», – пишет преподобный Петр Дамаскин²⁶⁷⁶. Действительно, заповеди – это выражение воли Божией, в полноте явленной и в совершенстве исполненной Христом. И

живя по ним, человек перестает исполнять собственную волю²⁶⁷⁷, изолирующую его и делающую чуждым Богу, но, наоборот, творит волю Божию и в этом делается подобным Христу, Который во всем сочетал Свою человеческую волю со Своей волей Божественной и во всем стал послушным Отцу. Через это человек становится братом Христу: *Ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мк. 3:35)²⁶⁷⁸.

Равным образом можно сказать, что заповеди усыновляют человека Богу, так как благодаря им человек приобретает поведение, достойное сына перед отцом, свидетельствуя истинно, реально, онтологически о своей вере в Него. *Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса* (Гал. 3:26), – провозглашает апостол Павел. О своей любви к Нему [говорит апостол Иоанн]: *Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его* (1Ин. 5, 3.). *Кто имеет заповеди мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14:21), – учит Христос. На эту любовь сына к своему Отцу отвечает отеческая любовь к приемному сыну и сына к брату, усыновленному Отцом: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам* (Ин. 14:21). Тому, кто свидетельствует о своей любви к Богу и исполняет заповеди, Христос являет Себя и Своего Отца, ниспосылая Духа Святого. *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек* (Ин. 14:16). И теперь верующий может воскликнуть вместе с Псалмопевцем: *Уста мои я открыл и привлек в себя Дух, ибо заповедей Твоих я возжелал* (Пс. 118:131).

Итак, заповеди являются началом освящения и обожения, происходящих в человеке Духом Святым, ибо именно исполняя заповеди человек открывается действию Святого Духа и так соединяется со Христом, а в Нем – с Отцом. Поэтому вместе со святыми Каллистом и Игнатием Ксанфопулами мы можем охарактеризовать заповеди как «обоживающие»²⁶⁷⁹ и вместе с преподобным Симеоном Новым Богословом рассудить, что крестившиеся «стяжали святость через исполнение

заповедей»²⁶⁸⁰. Преподобный Исаак Сирин пишет в категорической форме: «Тот, кто не соблюл заповеди и не шел по стопам блаженных апостолов, недостойн называться святым»²⁶⁸¹. Преподобный Петр Дамаскин заходит даже так далеко, что утверждает, что заповеди – «это благодать Божия»²⁶⁸², а преподобный Марк Подвижник даже пишет: «Господь сокровен в заповедях Своих и ищущими Его обретается по мере исполнения их... Не говори: я исполнил заповеди и, однако ж, не обрел Господа»²⁶⁸³.

Это следует понимать в связи с предыдущими заключениями, но при этом еще и четко сознавать, что заповеди – не юридический кодекс и не совокупность моральных предписаний, абстрактных и *a priori* заданных или разработанных, исходя из человеческого опыта, каким бы выдающимся он ни был. И тем более они не сродни поучениям мудрых мира сего, которых советует остерегаться апостол Павел: *Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира (Кол. 2:8)*. Сам Христос подчеркивает бессодержательность и пустоту, присущую этим учениям, говоря о тех, кто их исповедует: *Но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим (Мк. 7, 7; Мф. 15:9)*. Они не могут спасти, так как не выходят за пределы человеческого: *Не надейтесь ни на князей, ни на сынов человеческих, в коих нет спасения (Пс. 145:3)*. Заповеди Христа, напротив, обладают спасительной и обоживающей силой, так они по природе божественно-человеческие, основанные на Самой Личности Сына Божия, ставшего человеком. Поэтому апостол Павел тем, кто опирается на предания человеческие, на стихии мира, противопоставляет того, кто опирается на Христа²⁶⁸⁴, при этом тут же добавляя: *Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2:9)*. Все это предваряется у него такими словами: *Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем, будучи укоренены и утверждены в Нем и укреплены в вере, как вы научены, преуспевая в ней с благодарением (Кол. 2:6–7)*.

Давая заповеди, Христос дает не только предписания, но и, исполняя их в совершенстве, дает Своими словами, Своими действиями и всей Своей жизнью образец человеческих поступков и поведения в совершенном виде, полностью здоровом и святом, то есть в богочеловеческом. Христос в Своей Личности, соединяющей человеческую и Божественную природы, показывает нам истинного человека – *нового человека, созданного по Богу (Еф. 4:24), который обновляется в познании по образу Создавшего его (Кол. 3:10)*, показывает нового Адама, не только восстановленного, но еще и приведенного к совершенству через полное единение с Богом. И Он позволяет нам, если мы сами исполняем заповеди, действительно уподобиться Ему, полностью стать похожими на Него, быть подражателями Богу²⁶⁸⁵, и не внешне, как можно было бы подражать мудрецу или герою, но именно облекшись в Него²⁶⁸⁶, позволяет быть причастными Его обоженному человечеству, стать *причастниками Божеского естества (2Пет. 1:4)*.

Толкователь «Вопросоответов к Фалассию» пишет очень четко: «Слово Божие открывается в тех, кто занимается деланием, укореняясь в заповедях. И именно через заповеди Он в Своей Личности Слова ведет исполняющих таковые к Отцу»²⁶⁸⁷. Благодаря исполнению заповедей в сочетании с принятием Божественных таинств мы можем жить Божественной жизнью: *Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди (Мф. 19:17)*, – учит Господь. Апостол говорит: *Заповедь Его есть жизнь вечная (Ин. 12:50)*. Мы можем воскликнуть вместе с Псалмопевцем: *Вовек не забуду уставов Твоих, ибо ими Ты даровал мне жизнь (Пс. 118:93)*, и с апостолом Павлом: *И уже не я живу, но живет во мне Христос (Гал. 2:20)*. Исполнение заповедей подает нам истинное знание о Боге именно потому; что позволяет нам Духом Святым уподобляться Христу а во Христе приближаться к Отцу²⁶⁸⁸.

Прямая связь между исполнением заповедей и познанием истины часто указывается в Псалтири: *Путь истины избрал я и судов Твоих не забыл (Пс. 118:30), благости, благонравию и ведению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям (Пс.*

118:66). Это означает не только, что заповеди истинны, но и то, что они берут начало в Истине и к Ней ведут. Далее мы увидим, что исполнение заповедей позволяет человеку достичь самого высокого знания – видения Бога, которое просвещает и обоживает, которое совершается Духом Святым в тех, кто достоин принять этот дар²⁶⁸⁹. И хотя такое знание – удел совершенных, тем не менее, как замечает преподобный Симеон Новый Богослов, Бог открывает Себя и дает Себя познать в какой-то мере всем, кто хранит Его заповеди, «согласно способности каждого»²⁶⁹⁰.

В любом случае хранение заповедей остается единственным критерием всякого истинного знания о Боге, как это подчеркивает апостол Иоанн: *А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины (1Ин. 2:3–4)*. А особенно [служит критерием истинного знания о Боге] исполнение первых двух заповедей: о любви к Богу и о любви к ближнему²⁶⁹¹, к которым, впрочем, сводятся все остальные²⁶⁹², открывающие нам путь к познанию Бога²⁶⁹³, ибо Бог есть любовь: *Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь (1Ин. 4:7–8)*.

Поскольку роль заповедей заключается в том, чтобы позволить крестившемуся сохранить полученные дары и заставить их приносить плод, постольку они также могут позволить христианину обрести их вновь, если он от них отдалился, добровольно после Крещения отдав себя на волю греха и страстей. Преподобный Марк Подвижник объясняет, что человек, приняв Крещение, совершенно очищается от всякого греха и освобождается от всякой страсти и что если он падает вновь, то только в силу собственного небрежения в исполнении заповедей, которые одни только могли помочь ему соединиться с воспринятой благодатью и на деле приобрести чистоту, дарованную [в возможности]²⁶⁹⁴. И поэтому совершенно естественно, что, начиная исполнять заповеди, человек может вновь обрести чистоту, усвоить ее себе и вновь получить все дары, воспринятые в Крещении.

В том же смысле, что и преподобный Марк, наставляют святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Начало всего, что делается в Боге... – это понуждение себя всеми способами и ревностное стремление жить по законам всех обоживающих заповедей Спасителя. Итог и плод – возвращение совершенной благодати Духа, которая была дана нам в Крещении и которая в нас... Но благодать покрыта страстями. Она приоткрывается через действие Божественных заповедей. Через их исполнение, насколько это возможно, нам надлежит стараться всеми средствами высвободить в себе проявление Духа и увидеть его в полном свете»²⁶⁹⁵. В этой перспективе святые отцы подчеркивают очистительную роль заповедей по отношению к грехам и страстям²⁶⁹⁶. Авва Дорофей Газский пишет: «Зная нашу слабость и предвидя, что даже после Крещения мы еще будем совершать грехи. Бог по доброте Своей дал нам святые заповеди, нас очищающие. Поэтому мы можем, если хотим, вновь очиститься через их исполнение»²⁶⁹⁷.

Заповеди, совлекая с человека всякое зло и заставляя вспомнить о благодати, пребывающей в нем, возвращают ему тем самым духовное здоровье его изначальной природы, которую Крещение в нем восстановило. «Ты знаешь, – говорит преподобный Исаак Сирин, – что зло вошло в нас через преступление заповедей. Поэтому ясно, что здоровье вновь обретается через соблюдение этих же заповедей. Если мы не действуем, если мы не идем с самого начала по этому пути, ведущему к чистоте, нам не следует ни желать очищения души, ни надеяться на него. И не говори мне, что Бог может даже и без исполнения заповедей подать нам очищение души через благодать»²⁶⁹⁸. Пришествие Христа, отмечает он, «имело лишь одну цель: очистить душу, снять с нее недуг первого преступления, вернуть ее к исконному состоянию. Он дал нам заповеди... чтобы исцелить нас от страстей. Очевидно, что заповеди нужны для борьбы со страстями и для исцеления души, которая их преступила»²⁶⁹⁹. В другом месте он пишет о том же: «Душа получает здоровье через соблюдение Закона. Ибо тот, кто через исполнение заповедей и через самые суровые дела истинной жизни победил страсти, тот должен

знать, что стяжал здоровье души через соблюдение Закона»²⁷⁰⁰. Святитель Григорий Палама говорит так же: «Душа приобретает здоровье только через исполнение заповедей... Здоровье и совершенство души приходят только в любви и соблюдении Его заповедей»²⁷⁰¹.

Отсюда понятно, почему святые отцы рассматривают заповеди как лекарства в собственном смысле слова и признают за ними целительные способности и достоинства первостепенной важности. Для преподобного Симеона Нового Богослова они являются лекарствами (φάρμακα), которые человек наносит на свою душу, больную страстями²⁷⁰². Это верно и для преподобного Максима Исповедника, который пишет: «Врач душ через Свои повеления подбирает лекарство тому, что в душе является корнем страстей»²⁷⁰³. В том же смысле дополняет преподобный Исаак Сирин: «Господь дал нам заповеди как лекарства, чтобы очистить нас от страстей и грехов... Чем для больного тела являются лекарства, тем для больной души – заповеди... Тайное действие заповедей исцеляет способность души... Духовные заповеди, которые душа хранит из страха Божия, обновляют ее, освящают и тайно врачуют все ее части. Ясно, что каждая из заповедей мягко исцеляет в душе всякую страсть. Тот, кто исцеляется, и тот, кто исцеляет, чувствуют эту энергию, как ее почувствовала кровоточивая жена»²⁷⁰⁴. Для святителя Иоанна Златоуста Закон тоже является «лекарством для души»²⁷⁰⁵, а для святителя Григория Назианзина – «нежным и человеческим лекарством», которое Христос дал нам, «чтобы нас поддержать», предпочтя его насильственному лечению, не требующему нашего участия²⁷⁰⁶.

Климент Александрийский об этом написал так: «Слово было названо Спасителем: Он отыскал для людей эти духовные средства, чтобы дать им верное нравственное чувство и привести их ко спасению... Он прописывает, от чего следует воздерживаться, и подает больным все спасительные противоядия. Когда врач не дает никакого средства для выздоровления, больные жалуются. Как же нам не испытывать самой большой признательности к Божественному Педагогу!

Ведь Он не молчит и не забывает указать, какие изъяны ведут к гибели, но, напротив, изобличает их и учит заповедям, соответствующим правильной жизни»²⁷⁰⁷. Авва Дорофей Газский также обращает внимание на то, что Христос «подает нам лекарство» от нарушения Божественных предписаний, чтобы мы могли спастись²⁷⁰⁸, и в своем наставлении подчеркивает первостепенную важность врачующего (Христа) и лекарств (заповедей), которыми располагает христианин, каковой, по его словам, не заслуживает извинения, если не получит исцеления: «Что касается телесной слабости, мы находим различные причины: или лекарства не действуют, потому что устарели; или же врач неопытен и дает одно лекарство вместо другого; или же больной непослушен и не соблюдает его предписаний. Но с душой совсем не так: мы действительно не можем сказать; что врач неопытен или что он не дал подходящего средства; поскольку врач наших душ – это Христос; знающий всё, дающий от каждой страсти подходящее лекарство, я имею в виду заповеди... Следовательно, это не неопытный врач. С другой стороны, нельзя сказать также, что лекарства неэффективны, потому что устарели. Заповеди Христовы никогда не устаревают: они даже обновляются по мере их исполнения. Итак, нет иного препятствия здоровью души, кроме ее собственной распущенности»²⁷⁰⁹.

Исполнение заповедей исцеляет человека от страстей, излечивая прежде всего его способности от извращения, которое, как мы видели, и порождает страсти. Авва Дорофей отмечает, что «Бог дал нам предписания, которые нас очищают... от дурных склонностей нашего внутреннего человека»²⁷¹⁰. Преподобный Филофей Синаит пишет еще точнее: «Все заповеди Божественного Евангелия являются, чтобы дать законы и оздоровить три способности души [то есть вожделевательную, раздражительную и мыслительную] посредством того, что повелевают, или, скорее, не только являются, чтобы оздоровить, но подлинно делают здоровыми три способности [души]»²⁷¹¹.

«Кто знает силу заповедей Божиих, и кто понимает способности души, и как первые излечивают вторые?» –

вопрошает авва Евагрий²⁷¹². Духовные болезни человека возникают оттого, что он отвернулся от Бога, и поэтому исцеление приобретает форму возврата человека к Богу, перенаправления на Него всех его способностей во всех делах и поступках его жизни. Именно через исполнение заповедей осуществляется такое исправление путей человека, чтобы он смог отказаться от заблуждений, вызванных греховностью, и вести жизнь праведную, то есть полностью согласную с волей Божией. Вот как выражает это Псалмопевец: *Чем (руководясь) юный [то есть человек, который еще не достиг меры возраста Христова (Еф. 4:13)] исправит путь свой? Хранением слов Твоих (Пс. 118:9). Благости, благонравию и ведению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям (Пс. 118:66). Посему ко всем заповедям Твоим я направлялся, всякий путь неправды возненавидел (Пс. 118:128).* Преподобный Исаак Сирин высказывается таким же образом: «Христос дал нам закон заповедей для того, чтобы исправлять душу»²⁷¹³. Подчеркивая это хирургическое предназначение заповедей и отвергая любое формальное уважение к ним и любое формальное их исполнение, которые не преображают человека, он пишет даже так: «Христос больше требует исправления души, чем делания заповедей»²⁷¹⁴.

Переподчиняя свое естество Богу и согласуя его с Ним через исполнение заповедей; человек совершает то, для чего был сотворен; осуществляет правильное предназначение своей природы; является тем, чем может быть, и делает то, что может делать лучшего, устремляется к совершенству, к которому призывает его Господь²⁷¹⁵. Он теперь соответствует своей подлинной природе, той, которой обладал Адам в раю, но которую извратил грехопадением, той, которую Христос вновь дал человечеству, приведя ее в Себе к совершенству, той природе, в которую Он Сам облекся, крестившись, с целью усвоить ее Себе лично. Между истинной природой человека и природой данных Богом заповедей существует тесное соотношение, которое еще раз доказывает, что они вовсе не являются абстрактными принципами или априорными требованиями, идеями, не связанными с потребностями,

возможностями и судьбой человека, а глубинно соответствуют тому, кем он является по сути, как объясняет святитель Григорий Палама: «Господь, создавший наши сердца и ведающий всё, когда снизошел во плоти на землю, возрождая и спасая нас, падших, потребовал от нас того, что вложил в наши души с самого начала, в момент сотворения. Поистине, Он сотворил человека с самого начала так, чтобы тот соответствовал учению, которое Он впоследствии должен был принести на землю. Вот почему сейчас, когда Он пришел на землю. Он дал такие заповеди, которые соответствуют нашей природе, сотворенной Им с самого начала»²⁷¹⁶.

С тех пор заповеди являются средствами, которые Христос дал человеку, чтобы позволить ему открыть его подлинную природу²⁷¹⁷ и вновь обрести состояние изначального здоровья, иными словами, чтобы жить добродетельно, ибо мы видели, что добродетели заложены в самой природе человека и составляют его здоровье.

В целом заповеди соединяются очень тесной связью с добродетелями, поскольку призваны устранять то, что добродетелям препятствует, то есть грехи и страсти; сохранять их, когда они приобретены, обеспечивать их возрастание и вести их к совершенству. «Причина добродетелей – заповеди», – отмечает авва Фалассий²⁷¹⁸. «Из заповедей рождаются добродетели... Именно через исполнение заповедей происходит воплощение добродетелей», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов²⁷¹⁹. И наконец, исполнение заповедей и добродетельная жизнь тождественны, ибо добродетели соответствуют исполнению заповедей. «Через воплощение добродетелей осуществляется полнота заповедей»²⁷²⁰, – отмечает также преподобный Симеон Новый Богослов.

6. Лекарство надежды

Надежда (ἐλπίς) – еще одно важнейшее условие духовного исцеления человека и его спасения. *Бог спасает надеющихся на Него* (Дан. 13:60), – говорит пророк Даниил, и апостол Павел утверждает: *Мы спасены в надежде* (Рим. 8:24)²⁷²¹. Наряду с верой и любовью, надежда является одной из трех основных добродетелей²⁷²², содержащих в себе все остальные и обеспечивающих их единство²⁷²³. Климент Александрийский говорит, что она, вместе с верой и любовью, есть одна из «связей здоровья и спасения»²⁷²⁴.

Надежда заключается в том, чтобы ждать, когда свершится то, чего желаешь и чего пока еще нет²⁷²⁵, или, по словам святителя Иоанна Златоуста, «ждать того, чего не получаешь сразу, ждать с доверием, никогда не отчаиваясь»²⁷²⁶. Это подразумевает упорство (ὑπομονή) – такую форму терпения, с которой надежда связана напрямую²⁷²⁷: *Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении*, – пишет апостол Павел (Рим. 8:25).

Предметом надежды у христиан является Сам Бог²⁷²⁸, а именно Христос²⁷²⁹, Богочеловек, совершитель нашего спасения, посылающий нам Духа Святого и ведущий нас к Отцу: *Господь Иисус Христос, надежда наша* (1Тим. 1:1).

Надежда состоит главным образом в том, чтобы с верой ожидать спасения²⁷³⁰ и будущих благ²⁷³¹, в особенности воскресения мертвых²⁷³², вечной жизни²⁷³³ и блаженного созерцания славы Божией²⁷³⁴, ибо, по слову апостола Павла, *если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков* (1Кор. 15:19). Если надежда состоит в ожидании полноты этих благ в будущем веке, то состоит она и в том, чтобы в этой жизни ожидать их начатков. Вот почему святой апостол Петр пишет: *Совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа* (1Пет. 1:13). Поэтому надежду можно определить в общем как «ожидание благ»²⁷³⁵, при условии, что речь идет не о благах мира сего, а о благах духовных; Божественных благах; которыми

мы спасаемся и обоживаемся. Ибо надежда относится не к вещам видимым, но к невидимым, которые вечны²⁷³⁶.

Итак, надежда заключается в том, чтобы ждать от Бога нужной нам помощи в уверенности, что Господь непременно подаст ее по слову Своему: *Не отступлю от тебя и не оставлю тебя* (Нав. 1:5)²⁷³⁷. Эта надежда драгоценна, когда в сильнейшей болезни и в глубочайшей скорби кажется, что никакого выхода нет. Как подчеркивает преподобный Петр Дамаскин, «уповай на Бога, и так или иначе Он будет действовать... В своей любви к человеку Он через надежду откроет другой, неведомый тебе путь, чтобы спасти твою плененную душу. Только не пренебрегай Тем, Кто может тебя исцелить»²⁷³⁸. В этом случае надежда тем более необходима по той причине, что помощь от Бога подается человеку не всегда сразу, как только человек попросит. В особенности именно тогда рядом с надеждой появляется упорство, а надежда выражается в способности человека «пребывать непоколебимым среди бедствий»²⁷³⁹.

В более общем смысле, надежда состоит в том, чтобы ожидать всякого блага исключительно от Бога²⁷⁴⁰ и поэтому полагаться только на Него во всякой нужде и всякой заботе²⁷⁴¹, не ожидая от этого мира никаких благ²⁷⁴² и никакой помощи от людей²⁷⁴³, не доверяя при этом самому себе²⁷⁴⁴. Именно этим, как подчеркивает преподобный Исаак Сирин, подлинная и духовная надежда отличается от надежды ложной и извращенной²⁷⁴⁵, надежды мирской. Преподобный Варсонофий Великий советует: «Возлагая на Него свою надежду, не заботьтесь о завтрашнем дне (Мф. 6:34), ибо Ему заботиться о нас. И если мы возложим на Него все наше попечение²⁷⁴⁶, то Он позаботится о нас, как того хочет»²⁷⁴⁷.

Возлагая надежду на Бога, человек не может испытать разочарования, ибо, как говорит апостол Павел, эта надежда не постыжает (Рим. 5:5). Если любой другой объект надежды будет подвержен изменчивости вещей мира сего и вообще будет зависеть от мирских ограничений, то надежда на Божественные блага «тверда», «крепка и защищена от всех перемен»²⁷⁴⁸. «Если вы впали в смущение, – говорит святитель Иоанн

Златоуст, – то потому, что не надеялись должным образом, что перестали надеяться, что не ждали до конца, что были слабы. Отныне действуйте иначе»²⁷⁴⁹.

Надежда напрямую связана с верой. Она, утверждает автор «Послания к Варнаве», есть начало веры²⁷⁵⁰. Вера предполагает надежду, ибо, как говорит апостол Павел, *вера есть осуществление ожидаемого* (Евр. 11:1). А еще, как утверждает преподобный Симеон Новый Богослов, «тот, в ком нет надежды, тем самым лишен и веры»²⁷⁵¹. Человек не смог бы верить по-настоящему в Того, Кто может исцелить и спасти его, если бы не надеялся получить от Него исцеление, здоровье и спасение.

И наоборот, надежда предполагает веру и проистекает из нее²⁷⁵². Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Если ты не веришь, то ты и не надеешься»²⁷⁵³. Человек может надеяться на исцеление, только если верит в то, что это возможно, если он допускает, что его состояние не безнадежно, если признает во Христе Того, Кто может исцелить любую болезнь, если имеет веру в Его врачующее и спасающее всемогущество.

Равным образом надежда тесно связана с покаянием. Покаяние прежде всего является условием надежды²⁷⁵⁴. Человек может надеяться на то, что Христос будет милостив к нему, очистит его, исцелит от духовных болезней, только признавая свою духовную нищету, признавая пред Богом свое болезненное состояние и прося у Него прощения грехов. Впрочем, человек может надеяться на исцеление, только если проявит к покаянию свою волю, потому что Бог не смог бы вылечить человека против его воли и без его активного участия в том врачевании, которое подает Господь. И только в покаянии человек может иметь уверенность, что будет прощен и исцелен²⁷⁵⁵.

Напротив, надежда оказывается условием покаяния. Именно потому, что человек надеется на Бога, он не остается в своих прошлых промахах и в своем нынешнем патологическом состоянии, но полагает исцеление возможным и ради этого обращается к Тому, Кто может простить грехи и избавить от недугов, вернуть здоровье и позволить начать новую жизнь.

«Разбойник, который не ожидает помилования, погружается в безумие, а тот, кто надеется на прощение, часто доходит до обращения», – отмечает святитель Кирилл Иерусалимский²⁷⁵⁶.

В-третьих, надежда связана с молитвой. С одной стороны, она является ее условием: тот, кто молится, надеется получить просимое. С другой стороны, напротив, надежда есть плод молитвы, в частности молитвы непрестанной²⁷⁵⁷: молитва порождает надежду²⁷⁵⁸, укрепляет ее и делает постоянной²⁷⁵⁹. Это верно по отношению к молитве просительной, в которой человек вымаливает дар этой надежды²⁷⁶⁰. Это верно и относительно молитвы благодарственной, с помощью которой человек «хранит непрерывно в памяти воспоминание о благодати Божией» и ожидает от нее в будущем больше того, что уже получил в прошлом, несмотря на свое недостойнство²⁷⁶¹.

Наконец, надежда связана с исполнением заповедей. С одной стороны, потому, что добродетель надежды может развиваться и пребывать только в соединении с другими добродетелями и, прежде всего, при условии освобождения человека от страстей, противоположных добродетелям. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Если пренебрегают заповедями, то теряют надежду на Бога»²⁷⁶². Кто не творит воли Божией, не хранит себя от греха и страстей и не ведет себя добродетельно, тот не может иметь надежды исцелиться и спастись. Святитель Иоанн Златоуст в «Толковании на 4-й Псалом 7» отмечает, что Давид, «помимо богопознания, предписывает чистую жизнь, этим научая нас полагать надежду нашего спасения не только в доброте Божией, но еще и в добродетели наших собственных поступков»²⁷⁶³. «Пусть после милосердия Божия все возлагают надежду только на святость своей жизни», – говорит он в другом месте²⁷⁶⁴. Человек не может надеяться получить в удел блага Царствия, если не будет жить по воле Божией, исполняя Его заповеди. Следует подчеркнуть, что среди добродетелей две особенно способствуют надежде: любовь²⁷⁶⁵ и смирение²⁷⁶⁶. С другой стороны, верно и обратное: исполнение заповедей предполагает надежду.

В целом надежда – это одна из фундаментальных движущих сил, [помогающих человеку осуществить] его предназначение жить по воле Божией. Она пробуждает рвение²⁷⁶⁷, воодушевляет, укрепляет²⁷⁶⁸ и сообщает человеку постоянство в усилиях, направленных на то, чтобы исцелиться и обрести здоровье во Христе, перенаправляя через исполнение заповедей все силы его естества к Богу, Который является их естественной и правильной целью. Тот, кто не надеется ни на что, кто не ожидает обещанного Христом здоровья, продолжает жить в своем болезненном состоянии и даже все больше и больше предается страстям. Тот же, кто надеется на исцеление, действует сообразно этому и из всех сил стремится получить его от Небесного Врача, отвращается от зла, чтобы постоянно быть обращенным к Богу всем своим существом. «Кто не ждет спасения, тот без числа умножает зло, а кто почувствовал надежду на исцеление, тот с этого момента лечит самого себя», – отмечает святитель Кирилл Иерусалимский²⁷⁶⁹.

У надежды много и других плодов. Прежде всего, можно упомянуть помощь, которую она приносит человеку в горестях и трудностях, с которыми он сталкивается на протяжении земной жизни²⁷⁷⁰, подавая силы перенести их терпеливо, то есть с радостью²⁷⁷¹. «Надежда облегчает все тяготы на этом свете», – замечает святитель Иоанн Златоуст²⁷⁷². «В скорбях нас поддерживают вечные, прочные, непоколебимые надежды», – сказано у него в другом месте²⁷⁷³. «Преимущество христианина в том, – отмечает тот же святой, – что он, поддерживаемый надеждой на будущие блага, становится выше всех зол этой жизни»²⁷⁷⁴. Во всех испытаниях, которые встречает человек, надежда становится для него прибежищем, и даже единственным²⁷⁷⁵. Для души она является надежным и крепким якорем²⁷⁷⁶, который держит человека крепко привязанным к Богу даже в самую сильную бурю. Поэтому она становится источником уверенности²⁷⁷⁷ и, следовательно, успокоения²⁷⁷⁸ и мира. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом: «Какими бы ни были пути, которыми люди идут в этом мире, они не обретают мира, пока не приблизятся к надежде на Бога. Сердце не находит мира даже вдали от тягот и препятствий, пока оно не

достигло надежды. Но когда сердце ее обретет, надежда утешает его и наполняет радостью»²⁷⁷⁹.

Именно она помогает человеку терпеливо нести тяготы христианского подвига²⁷⁸⁰, не сразу приносящего плоды и поэтому становящегося благоприятной почвой для отчаяния. Преподобный Макарий Великий пишет: «Кто не имеет перед глазами... надежды, говоря себе: “Я обрету избавление и жизнь», тот не сможет ни переносить скорби, ни нести бремя, ни держаться прямого пути. Именно присутствие в нем... надежды позволит ему упорно трудиться и терпеть скорби»²⁷⁸¹. «Именно она, – отмечает святитель Иоанн Златоуст, – будучи крепкой цепью, подвешенной и приделанной к небесам, поддерживает наши души на переходах, возносит постепенно на эту высоту тех, кто крепко себя к ней привязывает, и избавляет нас от водоворота земных несчастий»²⁷⁸².

Надежда подает человеку доверие²⁷⁸³ и уверенность²⁷⁸⁴, которые необходимы для того, чтобы правильно вести духовную борьбу.

К тому же именно она позволяет избегать сомнений²⁷⁸⁵ и болезненного «двоедушия»²⁷⁸⁶, поэтому преподобный Марк Подвижник называет ее «простой надеждой» или «однословной»²⁷⁸⁷.

Но лечебные свойства надежды этим не исчерпываются. Святитель Григорий Назианзин говорит, что «надежда – это лекарство в болезни»²⁷⁸⁸. Это верно в отношении телесных болезней²⁷⁸⁹, а также и болезней духовных.

В первую очередь, надежда – это лекарство именно от страстей, ей противоположных. Она, по словам преподобного Иоанна Лествичника, «противоядие от отчаяния»²⁷⁹⁰, в частности, от того, которое испытывает человек перед лицом своей болезни и греховности: «Он в отчаянии, которое проистекает от множества грехов, от отягченной совести и от невыносимой печали, когда душа покрыта множеством ран и под этим гнетом погружается в бездну отчаяния... [Это отчаяние] может быть исцелено... верной надеждой»²⁷⁹¹.

A fortiori²⁷⁹² надежда излечивает человека от печали²⁷⁹³, крайней формой которой, как мы видели, является отчаяние.

Так, в одной из апофтегм рассказывается о некоем подвижнике, который, «видя себя побежденным печалью, подобно опытному врачу, дал себе надежду и сказал: “Я доверяю милосердию Божию и знаю, что Он несомненно помилует меня»»²⁷⁹⁴. Она исцеляет также от уныния²⁷⁹⁵, близкого к этим двум последним страстям. «Монах, полный надежды, – разрушитель уныния, которое он отражает, вооружившись этим мечом», – замечет преподобный Иоанн Лествичник²⁷⁹⁶. Равным образом надежда помогает избавиться от тревоги²⁷⁹⁷.

Эта добродетель также играет основополагающую роль в исцелении всех остальных духовных недугов. Преподобный Марк Подвижник подчеркивает, что она помогает отбрасывать от сердца страстные помыслы и желания²⁷⁹⁸. Надежда вообще побуждает человека к тому, чтобы очиститься от зла, чтобы достичь чаемых благ, чтобы быть достойным соединиться с Тем, на Кого он надеется. *Всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист*, – пишет апостол Иоанн (1Ин. 3:3). Надежда – одно из важнейших условий духовного исцеления человека, потому что именно благодаря ей он обращается к Небесному Врачу²⁷⁹⁹ и неотступно следует слову Того, чьи «обетования исцеляют язвы наших грехов»²⁸⁰⁰. Вот почему авва Евагрий может говорить даже о том, что надежда и упорство «порождают бесстрастие»²⁸⁰¹.

Надежда обладает не только исцеляющими свойствами, но и профилактическими. Она, как говорит апостол Павел²⁸⁰², есть шлем, покрывающий и защищающий голову духовного человека²⁸⁰³. Она хранит его от грехов, по словам Псалмопевца: *И не погрешат все уповающие на Него* (Пс. 33:23). Она защищает его от бесовских нападений²⁸⁰⁴. «Когда враги унижают его пред Богом, – отмечает преподобный Петр Дамаскин, – он поднимается с помощью надежды, чтобы более не падать, поддавшись искушению, и никогда не отчаиваться под действием страха»²⁸⁰⁵. И в целом «она закрывает вход в сердце всем порокам»²⁸⁰⁶.

Надежда является одним из условий исцеления от страстей и хранит человека от того, чтобы вновь впасть в них. Вместе с тем она – один из источников стяжания добродетелей²⁸⁰⁷.

Особенно стоит подчеркнуть прямую связь между надеждой и самой высокой из добродетелей; которая содержит в себе все остальные, – любовью. Если, как мы видим, надежда проистекает из любви к ближнему, то любовь является источником надежды. Преподобный Симеон Новый Богослов учит, что только приобретя надежду можно обладать «полностью любовью к Богу. Ибо невозможно любому человеку стяжать совершенную любовь к Богу иначе, чем через искреннюю веру и твердую и непоколебимую надежду»²⁸⁰⁸. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же ключе: «Ослабление надежды – это исчезновение любви»²⁸⁰⁹. И наоборот, «любви подает силу именно надежда»²⁸¹⁰.

Блаженный Диадох Фотикийский определяет надежду как «исполненное любви перенесение ума к тому, на что надеешься»²⁸¹¹. И в самом деле, когда у человека есть надежда, он определенным образом уже достигает той цели, к которой она его возносит, в ней он получает в некоторой мере и заранее блага, к которым ведет надежда. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Надежда – это сокровище, состоящее из сокровищ, которых еще никто не видел»²⁸¹². И еще: «Надежда – это сокровище, которым уже обладаешь прежде всякого другого сокровища»²⁸¹³. И поэтому к надежде примыкает духовная радость²⁸¹⁴, предвкушение ожидаемого блаженства.

Глава 4. Процесс исцеления: внутреннее обращение

Нужно осознавать; что добродетель не должна приобретаться человеком как некая новая реальность; посторонняя, внешняя по отношению к нему. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание, что речь идет не о том, чтобы «прибавлять добродетели извне и случайным образом»²⁸¹⁵, а преподобный Иоанн Дамаскин – что вопрос не в том, чтобы «приобрести добродетель, приходящую извне»²⁸¹⁶. Преподобный Антоний Великий утверждает то же самое: «Она не далеко от нас и не образуется вне нас; ее делание – в нас... Добродетель имеет потребность только в нашей воле, потому что добродетель в нас и из нас образуется»²⁸¹⁷.

Добродетели действительно, как мы видели, присущи самой природе человека: Бог дал их ему с самого начала, творя его по Своему подобию. Это состояние, которое человек утратил после грехопадения, было восстановлено Христом, и всякий принимающий Крещение обретает его вновь. Если, однако, он вновь уступает греху и отдает себя во власть страстей, то добродетели не перестают быть свойственными его исконной природе, а страсти, приходящие извне, остаются для него посторонними²⁸¹⁸, наслаиваются на него, ослепляют и парализуют. Для добродетельной природы они – как ржавчина для железа, замечают преподобный Максим Исповедник²⁸¹⁹ и преподобный Иоанн Дамаскин²⁸²⁰. А если заимствовать сравнение у святителя Григория Нисского, то это – грязная одежда, покрывающая человека, упавшего в трясину греха, которая скрывает, но не разрушает его естественную красоту²⁸²¹.

Использование понятий здоровья и болезни позволяет еще лучше понять это, потому что, как мы видели, добродетели – это здоровье души, а страсти – недуги. Однако нужно уважать порядок вещей: для души, как и для тела, именно здоровье является изначальной, нормальной составной частью природы, тогда как болезнь приходит после, внедряется как посторонний элемент, нарушающий порядок. Это подчеркивается у аввы

Евагрия: «Если смерть вторична по отношению к жизни, а болезнь вторична по отношению к здоровью, очевидно также, что порок вторичен по отношению к добродетели»²⁸²². Преподобный Исаак Сирин тоже замечает: «Добродетель естественным образом является здоровьем для души, а страсти – ее болезнью... Ясно, что здоровье существует в природе до вторжения болезни. Если это точно – а это сама истина, – то добродетель естественным образом присутствует в душе. А то, что приходит после, – вне ее природы»²⁸²³. Поэтому, как наставляет авва Дорофей, жить добродетельно означает просто «обрести свое собственное состояние, вернуться к здоровью, подобно тому как обретают нормальное зрение после болезни глаз или свое собственное и естественное здоровье после любой другой болезни»²⁸²⁴.

И действительно, рассматривая патологию падшего человека, мы убедились в том, что страсти, болезни души, образуются извращением человеческой природы, точнее, отклонением от естественной цели изначально обращенных к Богу всех его способностей, отклонением от Него по причине греха и обращением этих способностей к чувственной реальности, вопреки природе и здравому смыслу.

Поэтому ясно, что возвращение к здоровью для человека будет состоять в возвращении к своей подлинной природе, для чего он должен двигаться в обратном направлении, то есть отвращать все свои способности от плотского и обращать их к Богу. Благодаря этому становится понятно, почему Священное Писание²⁸²⁵ и все Предание часто говорят о спасении и его предпосылках, употребляя понятие обращения в этимологическом смысле слова, то есть «поворот», «изменение направления». Ибо, как и грех, зло вообще состоит для человека в отдалении от Бога и отвращении от Него, а здоровье и благо вообще, напротив, состоят в том, чтобы приблизиться к Богу, обратившись к Нему всем своим существом.

Святитель Ириней Лионский определенно полагает, что именно в этом обращении заключается условие исцеления человека: «О том, что Господь пришел как врач к нездоровым. Он Сам и свидетельствует... Как же те, кому плохо,

выздоровеют?.. Упорствуя в прежних устремлениях? Или же, напротив, приняв глубокое изменение и обращение своего прежнего образа жизни, которым они навлекли на себя нешуточную болезнь и множество грехов?»²⁸²⁶

Способности человека были сотворены Богом ради Блага, и по природе они направлены на духовные блага. Человек в силу той свободы, которой располагает, может удерживать их в этом направлении и этим обеспечить их правильное употребление, согласное с природой, разумное, добродетельное, или, наоборот, употреблять их дурно, патологическим образом, противоестественно, неразумно, страстно, обращая их на ложные чувственные блага. Мы напоминаем это, дабы еще раз подчеркнуть, что добродетели и страсти предопределяются тем, как человек употребляет свои способности²⁸²⁷, и тем, к какой цели он устремлен²⁸²⁸. «Добродетельными или испорченными нас делает разумное или неразумное пользование вещами», – пишет преподобный Максим Исповедник²⁸²⁹. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, отмечает, что душа становится дурной, если прилепляется ко злу, а доброй – если прилепляется к добру²⁸³⁰. А святитель Иоанн Златоуст говорит, что «от нас зависит, заставить ли наши члены служить греху или праведности»²⁸³¹. «Ничто не дурно среди творений Божиих», – уточняет преподобный Максим Исповедник, подчеркивая, что «страсти воцаряются в силах нашей души по мере того, как мы этими силами дурно пользуемся: вождевательной, раздражительной и разумной... Правильное же их использование, напротив, порождает [добродетели]»²⁸³². И святой Василий Великий объясняет, что «силы души становятся инструментом порока или добродетели в зависимости от различных расположений человека, который действует. Если он пользуется вождевательными способностями, чтобы погрузиться в чувственные удовольствия, то станет недостойным и отвратительным; если же, напротив, он употребит их на то, чтобы возжигать в себе любовь к Богу и нашему Спасителю Иисусу Христу, то все его желания будут целомудренны и он удостоится вечного блаженства»²⁸³³. «Если вы даете правильное употребление раздражительности и если

пользуетесь ею разумно, то она заменится силой, терпением и постоянством, но если вы злоупотребите ею, то она обратится в ярость и исступление»²⁸³⁴. «Можно вынести то же суждение и о рассудительной части: когда ею пользуются во благо, тогда становятся разумными и осмотрительными, но если пользуются своим умом для того, чтобы вредить ближнему, то становятся лукавыми, коварными и злобными»²⁸³⁵.

Добродетели, как и страсти, действуют с помощью одних и тех же органов, сил, способностей: добродетель соответствует их здоровому применению, согласному с их правильным и естественным предназначением, то есть применению, обращенному к Богу, а страсть соответствует извращенному, патологическому применению способностей, соответствует их направленности к цели, которая не согласуется с их природой и заключается в чувственной или плотской реальности. По этой причине переход от страстей к добродетелям подразумевает не отказ от использования этих органов, сил или самих способностей, не их умерщвление или разрушение, но подразумевает их перенаправление, обращение к их естественному и изначальному «объекту»: к духовной реальности, к Богу, к Благу. Поэтому преподобный Никита Стифат ясно говорит: «Нужно посредством трудов покаяния и подвижнических усилий перестроить силы души и сделать их такими, какими Бог дал их нам в начале, когда сотворил Адама»²⁸³⁶. Преподобный Максим Исповедник, в свою очередь, объясняет, что человек «испорченный следует похотениям и устремлениям плоти, тогда как добродетельный... силится обратить ко благу испытываемые им движения такого рода»²⁸³⁷. «Ревностные люди пользуются этими страстями – разумеется, не страстями как таковыми, а энергией, силой, их питающей, – с одной стороны, чтобы уничтожить зло, нынешнее или будущее, с другой – чтобы обрести добродетель и знание и хранить их по примеру ученых врачей, претворяющих в лекарство даже яд гадюки. В общем, страсти становятся благими в силу правильного их употребления у того, кто предаёт в послушание Христу все свои мысли и всю свою волю»²⁸³⁸, – говорит также преподобный Максим Исповедник. А вместе со святыми

Каллистом и Игнатием Ксанфопулами можно сказать, что «совершенная душа – это душа, страстная сила которой полностью обращена к Богу»²⁸³⁹.

Сам апостол Павел побуждает принявших Крещение обратить к Богу все способности и через это обрести добродетельный порядок, свойственный их природе: *Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу как оживших из мертвых и члены ваши Богу в орудия праведности (Рим. 6:13); как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела незаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые (Рим. 6:19).*

Мы видели, что грех заключается прежде всего в неведении Бога: человек отвращает свои познавательные способности от Господа, обращая их к чувственному миру и подчиняя их ощущениям, вследствие чего порождается призрачное и безумное знание, суррогат знания истинного. Возвращение органов познания к их исконному здоровью должно происходить в обратном направлении – от чувственных реалий к Богу. «Как через помысел люди отвратились от Бога и сделали себя богами небытия, так через дух, который в их душе, они могут вознестись к Богу и вновь к Нему обратиться», – пишет святитель Афанасий Великий²⁸⁴⁰. Преподобный Максим Исповедник советует: «Посредством разума вместо безумия нужно устремиться по пути познания на поиски одного лишь Бога»²⁸⁴¹.

Итак, органы познания несколько не изменяются по своей природе, но только меняют направление своего действия, ибо их здоровое или больное состояние зависит только от их направленности. «Через рассудок мы становимся хуже, [но и] через рассудок мы становимся лучше»²⁸⁴², – отмечает преподобный Исаак Сирин, говоря затем, что «Бог хочет» именно «изменения рассудка», ибо «только такое изменение может... быть угодно Богу»²⁸⁴³. Святитель Григорий Нисский утверждает, что мы обретаем Божественное Благо «всякий раз, когда обращаем наш разум к Нему»²⁸⁴⁴. Следовательно, речь идет просто о том, чтобы заставить органы познания

действовать в соответствии с их нормальным предназначением, согласным с их природой. Вот что говорит преподобный Антоний Великий: «Если душа хранит свою рассудочную часть согласующейся с ее природой, то образуется добродетель. Она является сообразной естеству, когда пребывает такой, какой была сотворена, ибо она была создана красивой и правильной... Для души быть правильной означает иметь разумение, согласное с природой; как она была создана; но когда она отклоняется от природы и становится искривленной по сравнению с ней, тогда говорят о душевном пороке. Итак, это дело нетрудное. Если мы пребываем такими, какими были созданы, мы пребываем в добродетели»²⁸⁴⁵.

Таким образом, нет нужды умерщвлять рассудочную часть души²⁸⁴⁶ или подавлять ее, иначе у человека больше не будет возможности созерцать духовную реальность и познавать Бога, но нужно лишь применять ее иначе: рассудочная часть души обретает свою «подлинную жизнь», по замечанию святителя Григория Паламы, вновь начиная служить человеку для того, чтобы «посвятить себя Божественным созерцаниям и возносить благодарственные песнопения Богу»²⁸⁴⁷.

Не только рассудочная часть души «исправляется», обращаясь к изначальному, естественному и правильному предназначению, но равно и все остальные способности под руководством ума. «Властью ума, – пишет святитель Григорий Палама, – мы устанавливаем его закон для каждой силы души и предназначаем каждому члену тела то, что ему подобает»²⁸⁴⁸.

Вожделевательная и раздражительная способности – извращение которых дает начало множеству расстройств и приводит практически ко всем духовным болезням, то есть страстям, – под руководством ума и рассудка тоже могут сами обратиться к Богу, вновь стать здоровыми, направившись к их первоначальной и естественной цели. Для первой силы цель будет означать желание и любовь к Богу, а для второй – борьбу со злом за добро, то есть борьбу против всего, что стремится отдалить человека от Бога, и за приобретение и сохранение всего того, что позволяет приблизиться к Нему и соединиться с Ним. «Возможно «образумить» неразумные силы души, то есть

раздражительность и желание, согласовать их с духом при помощи разума»²⁸⁴⁹, – пишет преподобный Максим Исповедник. Напомнив, что иррациональные движения человека преобразуются в пороки при неправильном употреблении разума, святитель Григорий Нисский тоже отмечает, что, «напротив, если разум утверждается в преобладании над своими движениями, то каждому из них он придает форму добродетели»²⁸⁵⁰. «Все эти движения, направленные вверх высшей деятельностью ума, становятся подобны красоте Божественного образа», – говорит он²⁸⁵¹. Ориген также утверждает, что гнев, желание и все подобное, что может испытывать человек, является хорошим или плохим в зависимости от разумного или неразумного использования и что по этой причине мы должны стремиться стяжать «ум Христов»; чтобы «преобразить» ради Бога то, что Он нам дал²⁸⁵².

И здесь равно возвращение здоровья достигается не подавлением или умерщвлением обсуждаемых способностей, а переменой в их использовании, их перенаправлением к Богу под водительством ума. Святитель Григорий Палама весьма категорично утверждает, что лечение «состоит не в том, чтобы умертвить страстную часть, но чтобы перевести ее от зла к добру, направить в самом ее основании к Божественному, полностью отведя от зла и обратив к добру»²⁸⁵³. И действительно, «именно этой способностью души мы любим и отвращаемся, соединяемся или пребываем чужими. Следовательно, те, кто любит благо, осуществляют перенос (μετάθεσις) этой способности, а не умерщвляют ее. Они не заключают ее в самих себе, не позволяя произвести никакого движения, но заставляют ее действовать в любви к Богу и ближнему»²⁸⁵⁴. Человек, исцеленный от духовных болезней, – это отныне «тот, кто свои раздражительные и вожделевательные устремления, составляющие вдвоем страстную часть души, подчинил способностям познания, рассуждения и рассудка той же самой души, как страстные люди подчиняют свой разум страстям»²⁸⁵⁵.

Таким образом, «мы будем возвращать добродетели, соответствующие страстной части души, которая действует

согласно цели, поставленной перед ней Богом при сотворении»²⁸⁵⁶, иными словами, нам позволено снова действовать здоровым образом. Если бы человек подавил, умертвил и разрушил страстную часть своей души, он лишился бы способностей и энергии, которые одни и могут помочь ему отвратиться от зла и идти к Богу: «В нем не будет, – пишет святитель Григорий Палама, – ни движения, ни действия, чтобы стяжать Божественное состояние, связь с Богом и Божественное расположение ума»²⁸⁵⁷. Подчинив же страстную часть души, он, напротив, сможет пользоваться ею в соответствии с целями, поставленными умом, «жить так, как угодно Богу, и стремиться к Богу»²⁸⁵⁸. «Люди, имеющие страсть к Прекрасному, – пишет он также, – не заставляют умирать страстную часть своей души, заключая ее внутри самих себя и оставляя ее без действия и без движения, ибо тогда у них не будет органа, необходимого, чтобы любить благо и ненавидеть зло, у них больше не будет средства стать чуждыми злу, чтобы соединиться с Богом. А умерщвляют они вот что: связь этой силы с дурными делами. Всю эту силу они направляют на любовь к Богу, согласно первой и величайшей заповеди: *Возлюби Господа Бога твоего... всею крепостию твоею* (Мк. 12:30), то есть всей своей силой. Какой силой? Конечно, силой страстной части»²⁸⁵⁹.

В связи с этим становится ясно, что жажда Бога и любовь к Нему совершаются той самой силой и той самой энергией, которыми человек желает и любит плотские вещи, и что, с этой точки зрения, не существует никакой разницы в природе желания Бога и любви к Нему и природе желания и любви к плотским и чувственно постигаемым вещам. Вот что пишет блаженный Феодорит Кирский: «Страстное желание (ἐπιθυμία) имеет немалую пользу... Благодаря [ему] мы желаем Божественного... мы страстно вождееем видеть Господа, Который на небесах, мы стремимся к добродетели и при этом продолжаем проводить жизнь, принимая пищу и питье. Благодаря ему еще и род человеческий растет посредством размножения»²⁸⁶⁰. Меняется в этом случае только направленность, данная этой единой силе, из которой оба вида любви происходят. Подчеркивая это единство, преподобный

Максим Исповедник, не колеблясь, употребляет один и тот же термин «страсть» (πάθος) для обозначения и плотской любви, и любви христианской²⁸⁶¹, просто называя их «страсть позорной любви, занимающей ум материальными вещами», и «страсть похвальной любви, которая прилепляет ум к Божественному»²⁸⁶².

Следовательно, желание Бога должно подпитываться энергией страстных желаний, той самой силой вожделения. «У человека, чей ум целиком обращен к Богу, даже вожделение придает силы пламенной любви к Богу», – пишет преподобный Максим Исповедник²⁸⁶³. В другом творении он замечает: «Душа пользуется своим вожделением... чтобы поддерживать в себе желание»²⁸⁶⁴. Далее он высказывает такое пожелание: «Пусть вожделевательная сила борется за то, чтобы желать Бога»²⁸⁶⁵. А в другом месте советует: «Нужно, чтобы желающая сила, очищенная от страсти себялюбия, направила все свое желание к одному Богу»²⁸⁶⁶. Авва Евагрий отмечает в том же смысле, что вожделевательная сила должна быть «вся устремлена к Господу»²⁸⁶⁷. Святитель Григорий Нисский, упоминая о страсти алчности (любостяжания), пишет: «Что касается этого ненасытного стремления, которое есть в каждой душе, мощного и безмерного, то когда кто-то применит его для желания по Богу, тогда будет провозглашен блаженным за такую алчность»²⁸⁶⁸. А святитель Василий Великий в том же ключе утверждает; что если человек «пользуется вожделевательными способностями души; чтобы погрузиться в чувственные удовольствия, то он станет гнусным и невоздержанным; если, напротив, он ею пользуется, чтобы возжечь в себе любовь к Богу и нашему Спасителю Иисусу Христу, то все его желания будут целомудренны и он удостоится вечного блаженства»²⁸⁶⁹.

Жизненно важным является не умертвить, не уничтожить и даже не подавить вожделевательную силу, и именно потому, что она не только позволяет нам любить Бога, но и в целом является движущей силой всей духовной жизни, подающей импульс к обращению на Бога всех способностей и действий человека под руководством ума. Поэтому святитель Григорий Нисский пишет: «Желание – это превосходное выючное

животное, которое везет на своей спине душу, ведет ее к высотам, когда оно направлено к высшим благам поводьями разума»²⁸⁷⁰. Преподобный Максим Исповедник уточняет свое процитированное выше пожелание: «Пусть ум весь целиком выстроится пред Богом... сжигая чувственную привязанность крайним желанием вожделения»²⁸⁷¹. Если вождевательная сила обладает такой властью, то это потому, что все остальные способности в определенной мере с ней связаны, а еще потому, что когда она вновь обретает свою естественную направленность к Богу и принимает форму духовной любви, то любовь, наряду со знанием²⁸⁷², составляет руководящий и вдохновляющий центр духовной жизни²⁸⁷³. Именно в этом смысле следует понимать слова святителя Григория Паламы: «Расположенная таким образом к тому, чтобы любить Бога, эта любящая часть возносит над земными вещами прочие силы души и обращает их к Богу»²⁸⁷⁴.

Ясно также, что именно в силу обращения, перенаправления вождевательной способности плотская страсть становится «страстью духовной»²⁸⁷⁵, иначе говоря, добродетелью, ее энергия, ранее направлявшаяся на чувственно постигаемые вещи, что было болезненным явлением, теперь направляется на божественный мир, указуемый ей умом. Преподобный Максим Исповедник объясняет, что «человек, весь ум которого обращен к Богу... сосредоточив в себе всю мощь своих низших сил, обратил ее к пламенной, ненасытной любви, к безграничной любви к Богу, полностью обратив ее от земного к Божественному»²⁸⁷⁶. Еще он отмечает: «У ревностных людей даже страсти становятся благими, когда их премудро отстраняют от телесных объектов, перенося на стяжание небесных благ. Например, они преобразуют страсть желания в духовное движение, которое возвышает их и заставляет стремиться к Божественному»²⁸⁷⁷. Святитель Григорий Нисский описывает тот же процесс: «Наша душа отвратит свою силу любви от телесных благ, чтобы перенести ее на духовное и нематериальное созерцание Прекрасного»²⁸⁷⁸. Преподобный Иоанн Лествичник также утверждает, что «любовь к наслаждениям и удовольствиям

заменяется любовью к Богу»²⁸⁷⁹. И следом дает такое наставление: «Те, которые восходят на небо, должны совершать над собой насилие и непрестанно страдать... пока любовь к наслаждениям и удовольствиям, вошедшим в привычку, и нечувствительность сердца не заменятся на подлинную любовь к Богу»²⁸⁸⁰. В том же ключе он говорит о том, «кто изгоняет чувственную любовь любовью Божественной»²⁸⁸¹. А чтобы показать, что такое преображение включает в себя самые страстные, самые чувственные формы любви, вплоть до самых низменных, он приводит такое свидетельство: «Я видел нечистые души, которые в исступлении бросались в плотскую любовь. Опыт такой любви привел их к покаянию. И они перенесли всю свою любовь на Господа»²⁸⁸².

Обращение вождевательной силы сопровождается изменением формы наслаждения, соответствующей ему, поскольку меняется природа объекта любви: чувственное наслаждение уступает место наслаждению духовному. Теперь человек вновь познает блаженство, для которого он создан по самой своей природе и которое Адам испытывал в раю до грехопадения. Так, преподобный Максим Исповедник отмечает, что люди добродетельные, направляя страсть желания духовным движением к Божественному, «преобразуют удовольствие в здоровую радость волевой силы ума – радость от Божественных даров»²⁸⁸³. Святитель Григорий Нисский рассуждает в том же ключе: «Когда разум одерживает верх... порыв желания подает нам чистое Божественное наслаждение»²⁸⁸⁴. И мы уже видели, как святитель Василий Великий утверждает, что если человек вместо того, чтобы использовать вождевательную способность «для погружения в чувственные удовольствия»; употребляет ее на то, чтобы любить Бога; то цена этому – «вечное блаженство»²⁸⁸⁵.

Вторая составляющая страстной части души – раздражительная, или агрессивная, способность. Она также становится здоровой, обращаясь под водительством разума и рассудка²⁸⁸⁶. Раздражительная способность бывает больной, когда человек из-за греха отвращает ее от естественной задачи и использует извращенным образом, отвергая Бога и ненавидя

ближнего и одновременно с этим присваивая себе и сберегая ложные чувственные блага. Оздоровливается она тогда, когда согласно исконному предназначению она вновь начинает служить борьбе со злом во всех его формах – то есть со всем, что старается отдалить душу от Бога²⁸⁸⁷, – и борется за стяжание и сохранение духовных благ²⁸⁸⁸.

Добродетельный человек пользуется той же способностью, что и человек страстный: действует одна и та же раздражительная сила, но если страстный человек использует ее в плотских целях, то человек добродетельный – в целях духовных²⁸⁸⁹, которые состоят в том, чтобы «с любовью защищать [Божественный] предмет своих поисков»²⁸⁹⁰ и «стать чуждым злу ради соединения с Богом»²⁸⁹¹. Вот почему преподобный Максим Исповедник советует: «Нужно, чтобы раздражительная сила, избавившись от тирании, стала бороться только за Бога»²⁸⁹². В этом смысле агрессивность преследует ту же цель, что и добродетельная любовь, и в то же время служит ей. «У человека, чей ум весь целиком обращен к Богу... даже раздражительная сила целиком устремляется к Божественной любви»²⁸⁹³, – замечает преподобный Максим Исповедник.

Итак, добродетель состоит не в том, чтобы подавить, умертвить или задушить раздражительную силу, ибо тогда человек лишится средств борьбы, которые, как мы увидим далее, необходимы ему в духовной жизни (где он на всех уровнях встречает множество вражеских сил), и при этом потеряет энергию, которая, наряду с вождевательной силой, является непременным двигателем этой жизни. Так, святитель Василий Великий говорит: «Мы никогда не будем испытывать перед грехом того ужаса, который должны испытывать, если нас не будет воодушевлять негодование гнева» – и еще отмечает, что «оно служит душе как бы пружиной; оно внушает ей силу, отвагу, постоянство, чтобы доводить начатое до конца, оно придает крепость и твердость духу». И заключает он так: «Когда негодование подчинено разуму, его нужно любить в той же степени, в какой подобает ненавидеть, когда оно неразумно»²⁸⁹⁴. Блаженный Диадок Фотикийский, со своей стороны, противопоставляет гнев духовной бездеятельности

(вялости), которая является состоянием болезненным и, парадоксальным образом, страстным: «Итак, тот, кто из религиозного рвения благоразумно пользуется гневом, без всякого сомнения, будет сочтен более надежным на весах воздаяния, чем тот, кто по бездеятельности никогда гневом не возмущался»²⁸⁹⁵. Все способности, и в первую очередь способность вожделевательная, могут осуществлять свое предназначение, то есть соединение с Богом, только при помощи раздражительной силы. Преподобный Максим Исповедник высказывает такое пожелание: «Пусть сила раздражительности борется за то, чтобы желать Бога, а говоря более точно, пусть весь ум выстроится пред Богом, натянутый посредством раздражительности как некая струна»²⁸⁹⁶.

Все остальные способности и силы человека, как душевные, так и телесные, получают правильное и здоровое применение через тот же процесс обращения, изменяя патологическую направленность к плотскому на устремленность к божественной и духовной цели²⁸⁹⁷. В числе этих способностей мы можем назвать память, которая, став из-за греха памятованием о зле и воспоминанием о чувственных и плотских вещах, выздоравливает, становясь, как прежде, памятью о Боге²⁸⁹⁸. Равным образом можно упомянуть такие важные чувства, как печаль и страх. Первая, став страстью, является сожалением об утраченных чувственных благах или неудовлетворенностью от несбывшихся страстных желаний. Добродетелью она становится, перенаправляясь к духовной цели и помогая сожалеть об утраченных духовных благах и сокрушенно, в покаянии оплакивать ошибки²⁸⁹⁹. Страх же как страсть проявляется в опасении утратить чувственные блага. Он становится добродетелью, перенаправляясь к духовной цели, соответствующей его природе, то есть становится страхом Божиим²⁹⁰⁰.

Это верно для всех остальных переживаний, склонностей, движений и энергий души, а также для «каждого члена тела», которые «под руководством ума» переходят из страсти в добродетель, будучи в своем применении обращены к Богу²⁹⁰¹. Дело добродетели – не в том, чтобы истязать тело, ибо «тело не

есть что-то дурное»²⁹⁰², а в том, чтобы отвратить его от совершения греха, чтобы вернуть его к правильному назначению быть храмом Святого Духа²⁹⁰³.

Именно на протяжении богочеловеческой подвижнической жизни, которую святые отцы называют «деланием» (πρᾶξις), человек может осуществить обращение всего своего существа, действительный возврат к Богу всех своих способностей, преобразование страстей в добродетели и обрести таким образом здоровье. Представив общие условия духовного исцеления, мы перейдем к частным чертам этого преобразования, в котором человек получает от Бога исцеление. Ибо, как сказал преподобный Максим Исповедник, «если душа пользуется вещами, из-за которых она когда-то пребывала в заблуждении, то нужно тщательно разбирать и исследовать, как она подобающим образом совершит благое обращение, чтобы в ней зародились и стали действительными добродетели»²⁹⁰⁴.

Часть четвертая. Осуществление лечения

Глава 1. Двойное движение внутреннего обращения. Делание

Обращение сил, способностей, энергий, влечений человека, с помощью которых осуществляется переход от болезни страстей к здоровью добродетелей, происходит через два одновременных движения: первое состоит в отвращении этих сил от зла, то есть в том, чтобы перестать ими злоупотреблять, перестать вкладывать эти силы в плотское, а второе – в обращении их к духовному, к их утверждению в Боге. Это двойное движение противостоит тому двойному движению, которым человек вызвал свое падение и которое продолжается в нем при всяком грехе, отвращающем его от Бога и одновременно обращающем к плотскому. Именно к такому спасительному двойному движению призывает Бог человека устами Псалмопевца и святого апостола Петра в словах: *Уклоняйся от зла и делай добро* (Пс. 36, 27; 1Пет. 3, 10.11). «Это означает: сокрушай своих врагов, страсти, сражайся, чтобы стяжать добродетели»²⁹⁰⁵, – поясняет преподобный Максим Исповедник.

Первое из этих движений состоит, иными словами, в отрешении от зла, которое, по словам апостола Павла, осуществляется в *распятии плоти с ее страстями и похотями* (Гал. 5:24), или. в *умерщвлении земных членов* (Кол. 3:5). Повторим снова: под этим не следует понимать распятие и умерщвление сил, способностей, энергий души и тела, так как они хотя и являются опорой и носителями страстей, но представляют собой то же самое для добродетелей, и даже в более глубоком смысле, ибо это свойственно их природе. Напомним, что словом «плоть» обозначается не тело, а *закон греха* (Рим. 8:2), одинаково действующий и в душе и в теле падшего человека, поработленного злом²⁹⁰⁶. А умерщвлять нужно связь этих сил с дурными вещами²⁹⁰⁷: не то, посредством чего человек совершает зло и прилепляется к плотскому, а само совершение зла и привязанность к нему. «Мы получили заповедь распять плоть со страстями и похотями не для того,

чтобы умерщвлять себя, убивая всякую деятельность тела и всякую силу души, но чтобы отвергнуть всякое дурное пожелание и всякий дурной поступок», – пишет святитель Григорий Палама²⁹⁰⁸. Авва Исаия говорит схожим образом, что речь идет об «отсечении» не всех пожеланий, а только «пожеланий по плоти»²⁹⁰⁹. И это можно отнести ко всем силам души и тела: следует устранить лишь всякое плотское употребление каждой из них, умертвить их порочную направленность на чувственные предметы и удовольствия, которая как раз и составляет страсти. Поэтому святые отцы часто говорят в том же значении об «умерщвлении страстей» или «отсечении страстей»²⁹¹⁰. Последнее выражение вполне естественно подталкивает к употреблению хирургических понятий. «Так как страсти являются язвой для истины, их нужно уничтожить через ампутацию», – пишет Климент Александрийский²⁹¹¹.

Такая операция, при которой человек совершает насилие над собой²⁹¹², составляет для него первостепенную задачу, если он желает излечиться от всех недугов и обрести здоровье и другие блага Царства. Исцеление предполагает прежде всего борьбу с тем, что ему вредит: «Нет ничего более важного, чем прежде расстаться со страстями и болезнями», – указывает Климент Александрийский и потому советует: «Постараемся как можно меньше грешить»²⁹¹³. Преподобный Исаак Сирин, в свою очередь, пишет: «Если душа не очистится от всякой страсти, то она не исцелится от греховных недугов»²⁹¹⁴. А преподобный Иоанн Мосх приводит поучение архиепископа Иоанна Кизического, имеющее тот же смысл: «Желающий стяжать добродетель не сможет достичь этого, если не придет прежде в ужас от противоположного ей порока»²⁹¹⁵. Добродетели не могут появиться, пока страсти занимают их место и скрывают их. Действительно, как поясняет преподобный Исаак Сирин, «страсти – это стена перед скрытыми добродетелями души. Если страсти не начнут падать... то скрытые за ними добродетели не покажутся... Никто не видит солнца во тьме, также никто не видит и добродетели души, доколе пребывает в ней смятение страстей»²⁹¹⁶.

Поскольку добродетели соответствуют естественному состоянию человека; а страсти – противоестественному, постольку можно также сказать, что возвращение человека в естественное для него состояние возможно лишь через устранение того, что в нем самом противоречит его природе. «Это возвращение души в свойственное ей и естественное для нее состояние заключается в удалении от всякого чуждого ей начала», – указывает святитель Григорий Нисский²⁹¹⁷. Подобным образом пишет и авва Исаия: «Желающий достигнуть соответствия с природой отсекает все свои плотские пожелания до тех пор, пока не придет в естественное состояние»²⁹¹⁸. Для этой цели, по словам преподобного Иоанна Дамаскина, и предписываются различные аскетические упражнения. «Аскеза и ее упражнения задуманы не для того, чтобы стяжать добродетель как нечто приходящее извне, но, напротив, для того, чтобы изгнать из себя противоестественные страсти, пришедшие извне. Ржавчина на железе также для него не естественна, а происходит от небрежения. С помощью небольшого усилия мы снимаем ее и обнаруживаем естественный блеск железа»²⁹¹⁹. В этом, повторим, и состоит одна из главных целей исполнения заповедей. Преподобный Исаак Сирин напоминает нам, что «богатому, который спрашивал, как унаследовать жизнь вечную, Господь ясно сказал: Соблуди заповеди (Мф. 19:17). А когда тот спросил у Него, какие заповеди, то услышал, что надо прежде всего удаляться от злых дел»²⁹²⁰.

Сам апостол Павел учит: чтобы быть *годным на всякое доброе дело* (2Тим. 2:21), нужно, чтобы человек хранил себя от падений. Для того чтобы он смог облечься в нового человека, добродетельного, здорового и совершенного, по подобию Христа, он должен сначала совлечься ветхого человека, то есть, как сказал преподобный Исаак Сирин, совлечься страстей²⁹²¹: «Вам следует, – пишет апостол Павел, – *отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины*» (Еф. 4:22–24).

Но этого первого движения духовного обращения недостаточно. Ведь недостаточно отворотиться от зла, чтобы обратиться к добру. Преподобный Максим Исповедник отмечает: «Отсечь страсти не означает при этом полностью обратить их к Божественному»²⁹²². Вот почему, напоминая приведенные выше слова псалма²⁹²³; авва Дорофей подчеркивает, что «тот, кто желает спастись, должен не только не делать зла, но и творить добро»²⁹²⁴. Условие вхождения в Царство Небесное, по учению Христа, состоит не только в том, чтобы каждый взял свой крест, но и в том, чтобы он последовал за Христом²⁹²⁵: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной (Мф. 16:24)*. Он Сам дает заповедь творить добро²⁹²⁶, и апостолы вслед за Христом учат о том же²⁹²⁷.

Именно через положительную направленность всех человеческих сил и способностей к духовным предметам, иначе говоря, через деятельное стяжание добродетелей, исполняется заповедь творить добро и осуществляется второе направление духовного обращения. Так, авва Дорофей Газский поясняет: «Мы изгнали добродетели и водворили на их место страсти. Потому мы должны теперь приложить усилие не только к тому, чтобы изгнать страсти, но и чтобы снова ввести и укоренить добродетели на подобающем им месте»²⁹²⁸.

Эти два движения являются взаимодополняющими не только в том смысле, что второе должно следовать за первым для того, чтобы обращение было полным, но и в том смысле, что каждое из них позволяет осуществиться другому. Мы видели, что первое является необходимым условием второго; нужно добавить, что и второе является условием первого. Это можно объяснить принципом икономии, который мы изложили, рассматривая способность желания. Существует несовместимость между желанием плоти и желанием небесных благ, они исключают друг друга, как учит сам апостол: *Ибо плоть желает противного духу, а дух плоти. Они друг другу противятся (Гал. 5:17)*²⁹²⁹. В равной степени это относится и к другим силам или способностям души, энергия которых, вложенная в один предмет, становится недоступной для другого предмета, а тем более для противоположного первому: *Никто*

не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть (Мф. 6:24).

Можно также приложить соответственно к добродетелям и страстям слова святителя Ириней Лионского о духовной жизни и смерти (это тем более оправдано, что страсти, как мы видели, являются смертью души, а добродетели— жизнью): «Они уступают друг другу место. Один и другой не смогли бы пребывать в одном и том же месте, но один изгоняется другим, и, следовательно, когда присутствует один, другой упразднен»²⁹³⁰. Поэтому, пока страсти остаются, они препятствуют появлению добродетелей. Следовательно, нужно бороться со страстями, чтобы пробудить добродетели. И наоборот, появление добродетелей, то есть делание добра, приводит к исчезновению страстей. Святитель Ириней Лионский продолжает: «Если же смерть, овладев человеком, изгнала из него жизнь и сделала мертвецом, то у жизни, несомненно, больше оснований, овладев человеком, изгнать смерть и сделать человека живым»²⁹³¹. Так и Евагрий говорит, что добродетельные люди «обуздывают все противоестественные для тела страсти и отсекают пороки души участием в добре»²⁹³². А преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Как только восходит солнце, тьма отступает и рассеивается. Подобным же образом, когда сияет добродетель, злоба изгоняется, как тьма»²⁹³³. Преподобный Максим Исповедник указывает, в свою очередь, что «если любовь Божия возобладает в человеке, то освобождает его от всех страстных уз, порабоощающих его дух, и побуждает его презирать все чувственные предметы»²⁹³⁴. Это соответствует учению апостола Павла, сказавшего: *Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти (Гал. 5:16)*, что повторяет и святитель Григорий Палама: «У вознесших свой дух к Богу и возбудивших душу божественной страстью [плоть] более не имеет противных духу желаний»²⁹³⁵.

Добродетели, при таком понимании, предстают средствами для подавления²⁹³⁶ и изгнания²⁹³⁷ страстей или, согласно медицинской терминологии, подходящей для нашего случая,

лекарствами²⁹³⁸, точнее, противоядиями от страстей, ибо каждой страсти соответствует противоположная²⁹³⁹ ей добродетель, которая представляет собой правильное, естественное, здоровое применение какой-либо способности или силы души²⁹⁴⁰, тогда как страсть является ее ложным, противоестественным, патологическим применением. Таким образом, обладание «искомым предметом осуществляется через последовательное исключение противоположного ему»²⁹⁴¹.

Может показаться непоследовательной попытка утверждать, как это сделали мы, что, с одной стороны, уничтожение страстей возвращает человека в его естественное состояние и вызывает появление добродетелей, а с другой стороны, что для стяжания этих добродетелей необходимо постоянное доброделание: если добродетели уже есть, скажут нам, почему нужно еще усилие, чтобы обладать ими?

Напомним, что изначально добродетели присутствуют в человеке только в зачаточном состоянии, что ему надлежит своей свободной волей, с помощью благодати Божией, взращивать в себе дар благодати, которую он должен себе усвоить, а это достигается через творение добра, через активное соработничество с волей Божией каждой из его способностей во всех ее проявлениях, через конкретное исполнение Божественного замысла, заложенного в человеческой природе. Следовательно, духовное обращение осуществляется в ходе динамического роста, который приводит человека из состояния детства в состояние человека взрослого, совершенного и истинного, достигающего полноты Христовой²⁹⁴². «Каждый день, – пишет преподобный Симеон Новый Богослов, – он продолжает духовно возрастать, отменяя всякую тень младенчества и восходя к полноте совершенства человека. Поэтому в меру своего возраста он видит, как преобразуются силы и энергии его души»²⁹⁴³.

Этот процесс возрастания, как и процесс духовного обращения, лежащий в его основе, является, подчеркнем это, богочеловеческим: он предполагает взаимодействие человеческих усилий и Божественной благодати. В ходе

предшествующих рассуждений мы особенно выделяли первый фактор, однако следует сознавать, что если усилия человека необходимы для восприятия благодати, то и, наоборот, только благодать помогает его усилиям увенчаться успехом²⁹⁴⁴. Именно с ее помощью совершается как очищение от страстей, так и стяжание добродетелей, к которым стремится человек. Именно действием Святого Духа человек обновляется, очищается, освящается и приводится к совершенству. Вот почему преподобный Антоний Великий говорит о «Духе обращения», Который «приходит на помощь» встающим на этот путь, Который «идет перед ними, чтобы сделать легкой борьбу и благостным дело их обращения». Который «указывает им пути телесного и внутреннего подвига, пути обращения и пребывания в Боге Творце, делающем их труды совершенными»²⁹⁴⁵.

Преподобный Максим Исповедник тоже говорит об этом действии Святого Духа: «Прежде всего, – поясняет он, – Святой Дух внушает им желание умертвить в себе склонность ко греху, а также умертвить сознательный грех. Затем Он внушает им желание возродить в себе расположение к добродетели, а также возродить сознательную добродетель. После же научает их искать способы достижения этого», то есть искать «того, что от природы предназначено для умерщвления греха и воскрешения добродетели»²⁹⁴⁶. Последние слова дают преподобному Максиму Исповеднику повод напомнить, что в этом двойном действии человек с помощью Святого Духа «осуществляет совершенное уподобление смерти Христа в умерщвлении греха и совершенное уподобление Его воскресению в исполнении добродетели»²⁹⁴⁷. Так, мы видели, что в Крещении человек через Святого Духа сделался причастником возрождения человеческой природы, совершённого Христом в Своем Лице: умерший для греха в смерти Христовой, он воскрес к добродетели в Его воскресении. Однако за человеком, возродившимся как образ Божий, остается задача хранить себя в чистоте или вновь возвращаться к ней, если он утратил ее, а также возрасть во Христе Духом до совершенства, к которому человек призван в Боге.

Двойное движение обращения к Богу, которое состоит в очищении от страстей и стяжании добродетелей через благодать Божию в вере, покаянии, молитве и исполнении заповедей Господних, обозначается в аскетической традиции термином «делание» (πράξις, πρακτική, πρακτικὴ μέθοδος, πρακτικὴ βίος, φιλοσοφία πρακτική, φιλοσοφία ἔμπρακτος и т. д.)²⁹⁴⁸ или «подвиг, аскеза» (ἄσκησις), при этом последнее слово употребляется в самом широком значении: практика, занятие, упражнение, образ действий, образ жизни... Это двойное движение всегда предполагает усилие и даже борьбу, битву (против страстей и демонов за добродетели), и борьбу постоянную. Поэтому часто также используются слова ἀγών (борьба, битва) и ἄθλησις (борьба, состязание, упражнение).

Делание в двух своих аспектах основывается на исполнении заповедей²⁹⁴⁹. Началом оно имеет веру²⁹⁵⁰, а завершением – с одной стороны, бесстрастие (ἀπάθεια) (состояние человека, излечившегося от страстей)²⁹⁵¹, а с другой – совершенную любовь²⁹⁵². Делание – это по сути путь очищения (κάθαρσις) от страстей до полного их устранения²⁹⁵³, а также восхождение по лестнице (κλίμαξ) добродетелей до самой высокой из них.

Осуществление двух направлений делания происходит, как мы видели, не последовательно, а одновременно и, в некотором смысле, диалектично, так что каждое из них с необходимостью способствует исполнению другого. Действительно, в душе происходит то же самое, что и в теле: устранение болезни и возвращение к здоровому состоянию осуществляется одновременно, одно взаимно порождает другое. Вот почему при рассмотрении процесса исцеления от различных духовных болезней, к которому мы приступаем, нам будет сложно отделять, в отношении каждой болезни, борьбу со страстью от стяжания соответствующей ей добродетели. К этому добавляется другая трудность: мы видели, что все страсти связаны одна с другой и предполагают одна другую, поскольку каждая из них порождает все остальные. Вследствие этого борьба с одной конкретной страстью необходимо будет сопровождаться борьбой со всеми остальными страстями,

иначе она останется бесплодной²⁹⁵⁴: страсть, побежденная в одной своей грани, вновь проявится в другой, вызванная одной или несколькими страстями, с которыми она окажется связанной и которые были оставлены непобежденными.

В этом, по замечанию святителя Григория Великого, заключается одно из значений следующих слов из книги Иова: *Уклоняют они направление путей своих* (Иов. 6:18). Святитель объясняет их так: «Нередко люди готовятся с убежденностью к решительной борьбе с некоторыми пороками, но при этом пренебрегают избавлением от других. Однако, не сопротивляясь последним, они снова окажутся лицом к лицу с теми пороками, которые уже смогли преодолеть... Таким способом пороки удерживают того, кто желает убежать от них, благодаря подобию взаимного договора: такое впечатление, будто они вновь подчиняют своей власти того, кого потеряли, и передают его один другому, мстя за себя. Поистине, грешники уклоняют направление путей своих: когда они могут приостановиться, сумев победить один род грехов, тогда другой порок берет [над ними] власть, и вот они снова запутываются в том, что им уже удалось искоренить»²⁹⁵⁵.

Так же, как и страсти, добродетели органично связаны между собой. «Едина сила добродетели», – пишет Климент Александрийский²⁹⁵⁶. «Едина природа всех добродетелей, даже если они кажутся разделенными на многие виды с различными названиями», – считает точно так же преподобный Иоанн Кассиан²⁹⁵⁷. И Евагрий утверждает, что «добродетель по природе одна, однако принимает особую форму в каждой силе души»²⁹⁵⁸. Вследствие этого Климент Александрийский отмечает, что «добродетели взаимно сопровождают друг друга»²⁹⁵⁹, а святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы – что «одна добродетель зависит от другой»²⁹⁶⁰.

Отсюда, с одной стороны, следует, что обладание одной добродетелью означает, в некотором роде, обладание всеми: «Добродетели неотделимы одна от другой, и невозможно овладеть одной из них во всей полноте ее значения, не достигнув при этом остальных, и стоит лишь одной из добродетелей водвориться у кого-либо, как за ней непременно

последуют и остальные», – замечает святитель Григорий Нисский²⁹⁶¹. Но, с другой стороны, отсюда следует, что нельзя по-настоящему обладать одной добродетелью, если при этом человек не имеет всех остальных, и что отсутствие одной добродетели подвергает опасности все остальные. «Каждая добродетель, взятая в отдельности, тем более слаба, чем более недостаточны все остальные», – пишет святитель Григорий Великий и продолжает: «Добродетель, отделенная от других, – это либо несуществующая добродетель, либо, во всяком случае, еще очень далекая от совершенства»²⁹⁶². «Тот, кто побежден в одном, доказывает тем самым, что он не имеет в совершенстве ни одной добродетели... Какими бы высокими ни были стены и как бы крепко ни были заперты ворота, защищающие город, открытие одного потайного хода, каким бы малым он ни был, обречет город на разграбление», – со своей стороны отмечает преподобный Иоанн Кассиан²⁹⁶³. Потому Евагрий и предупреждает встающего на путь духовного возрастания: пусть он «остерегается, отправляясь в путь, чтобы не сбиться и не потерпеть крушения, но пусть старается о равном исполнении всех добродетелей, потому что они связаны одна с другой и предательство ума обычно совершается со стороны недостающей добродетели»²⁹⁶⁴.

Взаимозависимость добродетелей, как и страстей, не исключает возможности определить некоторую последовательность в борьбе с последними за стяжание первых.

Мы видели, что среди многочисленных страстей, овладевающих человеком, можно обозначить восемь основных страстей, или главных, то есть способных в отдельности породить некоторое количество других страстей и служить для них общим знаменателем. Мы показали, что из этих восьми страстей, в свою очередь, можно выделить три главнейших, из которых происходят все остальные. Также мы определили порядок, согласно которому одни порождают другие. И хотя эта схема не обладает абсолютной истинностью, предание сохранило ее как особенно удобную для духовного делания. Установленный таким образом порядок делает возможным

определение стратегии и тактики, которые оказываются тем более необходимыми, что добродетели и пороки взаимосвязаны между собой и всегда существует опасность «потерпеть крушение»²⁹⁶⁵, отправляясь «без руководства на войну с силами, противостоящими... добродетелям»²⁹⁶⁶. «Потому, – говорит Евагрий, – нужно воевать с противником с помощью метода»²⁹⁶⁷. А для этого важно знать, какие страсти должны быть побеждены первыми.

Итак, можно выделить четыре основных принципа:

1. Начинать борьбу нужно со страстями самыми грубыми, материальными, более всего связанными с телом (откуда происходит их распространенное название «телесные страсти») и, следовательно, явными – с чревоугодия и блуда. Затем переходить к менее заметным внутренним страстям. А завершать борьбу – с самыми тонкими и трудноразличимыми из-за их многочисленных масок – с тщеславием и гордостью. Причина такого порядка – педагогическая. Этот порядок переводит от наиболее доступного к наименее доступному и обосновывается прежде всего тем, что невозможно искоренить самые тонкие духовные страсти, если прежде не были уничтожены самые грубые телесные.

2. Следует принять такую последовательность: чревоугодие, блуд, сребролюбие и любостяжание, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Преподобный Иоанн Кассиан пишет по этому поводу: «Какими бы разнообразными ни были пороки по своему происхождению и действию, шесть первых, то есть чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль и уныние, связаны между собой подобием родства, так сказать взаимным соединением, так что избыток одного дает начало последующему: чрезмерное чревоугодие неизбежно производит блуд, блуд – сребролюбие, сребролюбие – гнев, гнев – печаль, печаль – уныние. Поэтому подобает употреблять против них одну и ту же тактику: она состоит в том, чтобы начинать борьбу против последующего порока с предыдущего... Так, чтобы победить уныние, нужно прежде преодолеть печаль; чтобы прогнать печаль – подавить гнев; чтобы погасить гнев – поправить сребролюбие; чтобы искоренить сребролюбие – укротить блуд;

чтобы подавить блуд – обуздать чревоугодие. Два последних порока, тщеславие и гордость, также связаны между собой по образу, о котором мы только что говорили: усиление первого дает начало второму, чрезмерное тщеславие зажигает пламя гордыни»²⁹⁶⁸. И в этой цепочке, как и в предыдущей, «усиление одного порока порождает последующий порок, а ослабление – освобождает нас от него. В силу этого принципа для истребления гордости нужно прежде подавить тщеславие»²⁹⁶⁹.

3. Однако мы видели, что, хотя «восемь главных пороков сообща ведут войну против всего человеческого рода», «их нападения не проявляются одинаково у всех без различия»²⁹⁷⁰. Поэтому, представив прежде вышеизложенный принцип, преподобный Иоанн Кассиан тем не менее указывает, что «порядок ведения борьбы не для всех одинаков»²⁹⁷¹. «Нападение не всегда происходит одним и тем же образом, и каждый должен вступать в борьбу с тем врагом, который более всего на него нападает: кто-то должен прежде сражаться с третьим пороком, а кто-то – с четвертым или пятым. Итак, мы должны установить порядок ведения сражения, учитывая, какой порок сильнее действует в нас и каков образ его нападения»²⁹⁷².

4. Среди восьми главных страстей есть три основополагающих, которые порождают пять остальных: это чревоугодие, сребролюбие и тщеславие²⁹⁷³. Необходимо устранить эти страсти, чтобы подавить все остальные. «Тот, кто сокрушил Духом Божиим три страсти, разрушил и другие пять, тот же, кто не позаботился побороть эти три, не преодолет ни одной», – учит преподобный Иоанн Лествичник²⁹⁷⁴.

Порядок, определенный этими четырьмя принципами, нужно понимать скорее не как хронологический, а как логический. Речь идет не о том, чтобы последовательно побеждать каждую страсть, не обращая внимания на те, которые следуют после, ибо мы видели, что в силу органической связи, существующей между страстями, такая борьба с отдельной страстью в конце концов оказалась бы тщетной. Борьбу нужно вести против всех страстей, особенно сражаясь с наиглавнейшими, теми, которые обуславливают другие и не дают глубоко на них

воздействовать, пока они сами не уничтожены. Категорический характер приведенного выше высказывания преподобного Иоанна Лествичника преимущественно имеет целью объяснить, что бесполезно ополчаться на производные страсти, если сначала не были побеждены их «вожаки». При этом нам нельзя забывать, что страсти не только не побеждаются единым ударом, но бывают сокрушены лишь тогда, когда мы боремся с ними всеми в совокупности и ослабляем их постепенно в ходе всегда продолжительной борьбы.

Стяжание добродетелей происходит в той же последовательности, что и борьба со страстями, ибо первые, как мы видели, соотносятся с последними. Этот порядок состоит в переходе от легко приобретаемых добродетелей к тем, которых достичь труднее всего. «Добродетели идут одна за другой для того, чтобы следование по их пути не было для нас слишком тяжким бременем и чтобы мы могли стяжать их по порядку», – поясняет преподобный Исаак Сирин²⁹⁷⁵.

Но это не единственная причина. Для них действует тот же принцип, что и для страстей: каждая добродетель ведет к следующей²⁹⁷⁶, «всякая добродетель – мать для той, которая идет за ней»²⁹⁷⁷. И стяжание последующих добродетелей прежде приобретения первых, от которых вторые происходят, бесполезно и даже может быть вредно, как подчеркивает преподобный Исаак Сирин: «Если ты оставишь мать, которая породила добродетели, и отправишься на поиски дочерей прежде, чем обнаружил их мать, эти добродетели будут в твоей душе подобны гадюкам»²⁹⁷⁸. Этот порядок, как и в борьбе со страстями, скорее логический, чем хронологический. Он вовсе не исключает, что добродетели надлежит исполнять одновременно, но лишь призван выделить первостепенные из них.

При таком понимании этот порядок позволяет выстроить лестницу (κλίμαξ)²⁹⁷⁹ добродетелей, каждая из которых соответствует ступени²⁹⁸⁰: восходя по ним, человек постепенно достигает вершины своего духовного развития. «Святые добродетели, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – напоминают лестницу Иакова... Ибо добродетели, ведя за собой

одна другую, возносят избравшего их на небо»²⁹⁸¹. И как нельзя сразу победить все страсти, так «не сразу и душа восходит на вершину. Она ведется последовательными шагами к высотам добродетелей... то есть наше продвижение осуществляется по ступеням», – пишет святитель Григорий Великий²⁹⁸², вспоминая слова Псалмопевца: *Будут они восходить от силы в силу* (Пс. 83:8).

Таким образом, делание в целом представляется нам подлинным руководством²⁹⁸³ как в отношении познания природы страстей, их порядка и способа борьбы с ними²⁹⁸⁴, где делание предстает как чисто врачевательный метод²⁹⁸⁵, так и в отношении познания природы добродетелей, их порядка и способа их приобретения. «Деятельное совершенствование, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, – состоит из двух направлений: первое состоит в познании природы пороков и метода их излечения, второе – в определении порядка добродетелей и уподоблении... нашей души их совершенству»²⁹⁸⁶.

Поскольку нозография²⁹⁸⁷ и семиология²⁹⁸⁸ страстей уже были определены, нам остается изложить метод врачевания, который надлежит применять к страстям, а также способы возвращения к здоровью добродетелей и доведения его до полноты в Боге.

Глава 2. Краткое описание лечения основных способностей души. Применение родовых добродетелей

1. Введение

В силу того, что все страсти проистекают от поврежденности трех основных сил души, точнее от извращения их различных действий, духовное врачевание должно состоять в том, чтобы привести в порядок эти основополагающие способности. Через возвращение способностям души применения, соответствующего их природе, человек обретает выздоровление. Как подчеркивает преподобный Никита Стифат, «если раздражительная, вожделевательная и рассудительная силы ума пребывают и движутся сами собой согласно природе, то они делают всего человека божественным, подобным Богу, идущим здраво и не сворачивающим ни в чем с естественного для него пути»²⁹⁸⁹.

Это восстановление порядка осуществляется через стяжание всей совокупности добродетелей, но в первую очередь добродетелей, называемых главными, или родовыми (γενικαὶ ἀρεταί), не в том понимании, что они порождают все остальные, а в том, что они являются условием для их приобретения и составляют, в некотором смысле, основу всего духовного здания, которое они призваны сформировать²⁹⁹⁰.

Исцеление вожделевательной части души (ἐπιθυμητικόν) начинается через добродетель воздержания (ἐγκράτεια)²⁹⁹¹, раздражительной части (θυμικόν) – через добродетель мужества (ἀνδρεία)²⁹⁹², разумной части (λογικόν) – через добродетель благоразумия (φρόνησις)²⁹⁹³. К этим трем родовым добродетелям святые отцы часто добавляют четвертую: справедливость (δικαιοσύνη), роль которой заключается «в осуществлении своего рода согласия и гармонии между частями души»²⁹⁹⁴.

2. Воздержание

Мы видели, что через грех человек отвратил от Бога свою вождевательную способность и обратил ее к чувственному миру, взыскал вместо духовных наслаждений, которые уготовал ему Бог, чувственное удовольствие. Мы видели, каким образом многие недуги души, страсти, происходят от этого извращения вождевательной способности и от привязанности к чувственному удовольствию.

Исцеление души предполагает, что человек будет следовать по обратному пути: отвращать силу желания от чувственных предметов и возвращать ее к Богу, соответственно, отказываться от чувственных удовольствий и вновь обретать духовные наслаждения, которые присущи его природе.

В этом процессе лечения, который позволяет желающей силе, а также всем зависящим от нее способностям души снова действовать в согласии с их истинной природой и правильным назначением, иначе говоря, позволяет обрести выздоровление, [в этом процессе] добродетель воздержания (ἐγκράτεια) играет главную роль. Поэтому она представляется святителю Василию Великому «началом духовной жизни»²⁹⁹⁵. А преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Один из мудрых, ведающих Божественные предметы, сказал, что начало плода – цветок, а начало подвижничества – воздержание»²⁹⁹⁶. Евагрий также придает большое значение этой добродетели, даже приравнивая ее к добродетели любви²⁹⁹⁷. Это становится понятным при осознании важнейшего места, которое занимает вождевательная сила среди способностей человека, и основополагающей роли, которую она играет как в его падении, так и в спасении.

Действительно, добродетель воздержания состоит главным образом в господстве над вождевательной силой, которое проявляется в первую очередь в сдерживании плотских, страстных и чувственных желаний и в соответствующем воздержании от удовольствий, которые с ними связаны.

В самом непосредственном и узком значении воздержание – это обуздание страстных желаний тела²⁹⁹⁸. Именно эту добродетель проявляет апостол, когда открывает нам: *Усмиряю и порабощаю тело мое (1Кор. 9:27)*. Страстными желаниями тела являются главным образом те, которые касаются пищи и чувственности, с которыми, соответственно, связаны страсти чревоугодия и блуда, называемые святыми отцами «плотские страсти»²⁹⁹⁹. В более общем смысле это те страсти, в которых присутствуют ощущения³⁰⁰⁰.

Однако воздержание далеко не ограничивается областью телесной. Понимаемое в широком смысле, оно, сверх того, подразумевает обуздание страстных желаний души³⁰⁰¹, которые входят в состав почти всех страстей. Так, святитель Василий Великий пишет: «Не в одном лишь роде следует рассматривать воздержание... Нужно также учитывать его во всех дурных пожеланиях, которые может испытывать душа»³⁰⁰². Святитель Иоанн Златоуст учит таким же образом: «Воздержание состоит в том, чтобы не быть увлеченным ни одной страстью»³⁰⁰³. Поэтому можно сказать вместе со святым Ермом, что воздержание состоит в удерживании себя от всякого порочного желания³⁰⁰⁴.

Соответственно, воздержание заключается и в удерживании себя от всякого неразумного пожелания, то есть от чувственных удовольствий, которые естественным образом связаны со страстными пожеланиями. И хотя оно прежде всего касается удовольствий, которые испытывает тело, предаваясь чревоугодию и блуду, оно ими не ограничивается³⁰⁰⁵, а затрагивает также душевные удовольствия, которые связаны со всеми остальными страстями, жаждущими наслаждения³⁰⁰⁶. Поэтому святитель Василий Великий советует: «В отношении страстей душевных есть лишь одна мера для приобретения воздержания: полное отсечение всех тех страстей, которые склоняют к преступному удовольствию»³⁰⁰⁷.

Следует отметить, что воздержание распространяется на все телесные и душевные проявления, которые могут отвечать страстным желаниям и стремлению к удовольствиям, следовательно, его цель в том, чтобы господствовать над

устремлениями тела³⁰⁰⁸, а также, и прежде всего, над мыслями³⁰⁰⁹ и зрительными образами³⁰¹⁰. Итак, воздержание оказывается «стражем души» так же, как и «стражем тела».

Слова о том, что воздержание имеет целью умерщвление силы вожделения³⁰¹¹, не означают, как мы видели, что нужно уничтожить всякую форму желания, отказаться от использования вожделевательной силы: речь идет о том, чтобы уничтожить лишь страстные пожелания, отказаться от всякого противоестественного, то есть извращенного, употребления желающей силы. Воздержание от удовольствия также не означает отказа от любого наслаждения, но только воздержание от чувственного удовольствия. Таким же образом умерщвление тела означает лишь умерщвление страстей, которые находят опору в его склонностях. «Отказ, противостоящий телу»³⁰¹², как святитель Василий Великий определяет воздержание, – это не отказ от тела (например, под видом небрежения или презрения к нему), но отказ от страстной привязанности к нему. Как напоминает об этом святитель Григорий Палама в толковании на апостола Павла³⁰¹³, «тело не является дурной вещью», апостол «показывает, что он обвиняет не плоть, а пожелание, возникшее... по причине падения»³⁰¹⁴. Когда святитель Василий Великий определяет воздержание еще и как «отказ от приятных предметов»³⁰¹⁵, он подразумевает под этим отказ не от самих предметов, но от чувственных удовольствий, которые человек склонен извлекать из них.

Следует отказываться от всякого чувственного удовольствия по причине сущностной связи между ним и грехом. И в самом деле, мы видели, что если человек дает своим способностям противоестественное употребление, порождающее страсти, то это происходит оттого, что, отворотившись от Бога, он уступает влечению к чувственному удовольствию. Поскольку «почти всякий грех имеет причиной удовольствие»³⁰¹⁶, постольку удерживание себя от удовольствия, которое осуществляется через воздержание, есть необходимое средство для борьбы с грехом и страстями и для их уничтожения³⁰¹⁷. Это то, о чем говорит святитель Василий Великий: «Воздержание – это разрушение греха, истребление

страстей, умерщвление тела даже в отношении своих потребностей и желаний, начало духовной жизни... так как оно сокрушает в ней жало похоти. Удовольствие, по сути, есть великая приманка ко злу, которая делает людей такими склонными ко греху, есть то, чем вся душа увлекается, как крючком, к смерти. Не попуская себе «изнеживаться» и склоняться под его иго, мы благодаря воздержанию избегаем всякого греха»³⁰¹⁸.

Страстное пожелание является таковым в силу того, что через свой предмет склоняет к чувственному удовольствию вместо того, чтобы направлять к духовным благам. Мы видели, что предметы сами по себе никогда не являются злом – злом может стать та цель, которую преследует человек через них, или то употребление, которое он им дает. Вот почему, как говорит преподобный Иоанн Кассиан, нужно, скорее, не воздерживаться от самих предметов, а сдерживать влекущее нас к чувственному удовольствию движение страсти в их сторону³⁰¹⁹. Преподобный Максим Исповедник различает предметы, их представления и ту страсть, которая с ними связана. Он уточняет, что «борьбу [должно] вести [исключительно] против страсти»³⁰²⁰. «Боголюбивый дух борется не с предметами или их представлениями, а со страстями, которые связаны с этими представлениями»³⁰²¹.

Таким образом, воздержание состоит в отсутствии привязанности к предметам, и даже более – в отсутствии страстности по отношению к их представлению. Воздержание, пишет он, «хранит дух свободным по отношению к предметам и их представлениям»³⁰²². «Хорошо не иметь никакой привязанности к предметам, но много лучше оставаться бесстрастным при их представлении»³⁰²³.

Принцип воздержания заключается в том, чтобы при использовании предметов не ставить целью удовольствие³⁰²⁴. Воздержание отделяет пожелание от чувственного удовольствия, препятствует ему быть желанием удовольствия и в целом освобождает человека от всех его болезненных привязанностей.

Но это не является ни самоцелью, ни конечным назначением воздержания. Его цель прежде всего в том, чтобы господствовать над желанием, возобладать над ним, подчинить его разуму³⁰²⁵, управлять³⁰²⁶ и распоряжаться им. Поэтому слово ἐυκράτεια переводится еще и как «владение собой». Воздержание освобождает силу вожделения от привязанности к плоти и полагает конец ее страстному употреблению, возвращая ей естественное назначение, сообразное с ее природой и разумом³⁰²⁷, и, в конечном счете, как побуждает думать последний термин, – с Логосом. Иначе говоря, воздержание окончательно переориентирует и устремляет вожделение на Бога и на наслаждение духовными благами, причастником которых Бог делает соединяющегося с Ним человека.

Воздержание было бы бесполезным, если бы не было призвано давать человеческому вожделению возможность обрести Бога. Так, Климент Александрийский говорит: «Воздержание добродетельно лишь настолько, насколько вдохновляется любовью Божией»³⁰²⁸; «мы обретаем воздержание через любовь к Господу»³⁰²⁹. Святитель Василий Великий подчеркивает в том же ключе, что если воздержание, по вышеуказанному определению, это «отказ, противостоящий телу», то оно, соответственно, является «согласием, данным Богу»³⁰³⁰.

Исцеление вожделевательной части души, как мы уже отмечали, осуществляется через ее обращение. Преподобный Максим объясняет этот процесс обращения следующим образом: после того как диавол убедил человека «уклонить свое пожелание от того, что было ему позволено, к тому, что ему было запрещено», то есть к главной и основной страсти – самолюбию, «нужно было... чтобы вожделение, очищенное от чувства эгоистической любви, направило его пожелание единственно к Богу»³⁰³¹. А в другом месте, говоря о процессе упадка человеческих способностей, он отмечает роль воздержания в возвращении к их добродетельному употреблению: «Развращенный дух следует за телом, которое влечется чувствами по склонению похотей и собственных

удовольствий, он соглашается с его фантазиями и порывами. Добродетельный дух хранит воздержание, противостоит страстным фантазиям и порывам. Более того, он старается обратить ко благу испытываемые им движения такого рода»³⁰³².

Таким образом, воздержание в некотором роде восстанавливает энергию вождевательной силы, растрченную в душевных и телесных страстях в поисках удовольствия, чтобы заставить ее служить стяжанию духовных благ. Так, преподобный Максим Исповедник пишет о теле, что тот, кто хранит его, «укрывая от удовольствия, как от болезни, делает из него помощника в служении высшим благам»³⁰³³. А святитель Григорий Нисский, опираясь на весьма материальный пример, объясняет процесс приобретения воздержания как процесс, при котором энергия вождевательной силы, рассеянная грехом и отчужденная страстями, вновь собирается и обращается к Богу. При этом он хорошо показывает, что воздержанию достаточно обуздывать и направлять эту энергию, то есть препятствовать ей рассеиваться для того, чтобы она служила ко благу и возводила человека к Богу. Действительно, как мы видели, все человеческие способности, в том числе и вождевательная сила, с одной стороны, по природе постоянно пребывают в движении, а с другой – не способны разрываться между духовными и плотскими реальностями, которые исключают одна другую³⁰³⁴. Вот почему достаточно отвлечь желательную силу от одних, чтобы она обратилась к другим. Итак, святитель Григорий Нисский пишет: «Так же, как вода, заключенная в герметический сосуд, часто устремляется вертикально вверх под усиливающимся давлением, ибо не имеет места, где бы распространиться, и это несмотря на ее естественное движение, устремляющее ее вниз, так и ум человеческий, строго управляемый отовсюду воздержанием, будет как бы вознесенным к желанию высших благ по естественному расположению к движению, не имея при этом выходов, чтобы уклониться, ибо сущность, находящаяся в постоянном движении, получившая от своего Создателя такое устройство, никогда не может остановиться. Если же воспрепятствовать ей двигаться по направлению к суетным

предметам, то она не будет иметь иной возможности, кроме как прямо идти к действительности»³⁰³⁵.

Воздержание, по словам Евагрия, «исцеляет вожделевательную часть души»³⁰³⁶. И прежде всего исцеляет ее от страстей, называемых телесными³⁰³⁷, то есть главным образом от чревоугодия и блуда. Однако ее врачевательные свойства распространяются также на все страсти души. Потому святитель Василий Великий пишет, обобщая, что «воздержание – это разрушение греха и уничтожение страстей»³⁰³⁸. В частности же, оно является одним из основных лекарств против себялюбия – страстной любви к себе³⁰³⁹, являющейся источником всех страстей, и против той страсти, которая непосредственно связана с ней и со всеми производными от нее страстями, – против любви к удовольствию (φιληδονία). «Врач наших душ – Христос... подает против каждой страсти должное лекарство... против любви к удовольствию – воздержание», – замечает авва Дорофей Газский³⁰⁴⁰.

Воздержание исцеляет не только вожделевательную силу души, но равным образом содействует исцелению всех душевных способностей. Отвращая желание и все прочие силы от чувственного удовольствия, воздержание исправляет их, заставляет перейти от противоестественного, порочного устремления к устремлению, свойственному их природе и подлинному назначению. «Через воздержание, – пишет преподобный Максим Исповедник, – человек делает прямыми извилистые пути самовольных страстей, то есть движения удовольствия»³⁰⁴¹.

Помимо лечебного действия, воздержание оказывает и действие профилактическое: оно сохраняет человека от всякого греха, потому что, умерщвляя вожделение, делает человека нечувствительным к предмету вожделения³⁰⁴², а также, разрушая в человеке жало похоти, удаляет в нем всякое влечение к греху³⁰⁴³. Как говорит об этом преподобный Максим Исповедник, «воздержание сохраняет дух свободным от предметов и их представлений»³⁰⁴⁴. Оно лишает бесов всякой власти смущать душу, будь то в состоянии бодрствования или

сна³⁰⁴⁵, и поэтому соблюдает в мире вождевательную силу души³⁰⁴⁶.

Если страстное желание – это болезнь души, то «воздержание – это ее здоровье», – пишет святитель Василий Великий³⁰⁴⁷. Действительно, с помощью воздержания желательная часть души вновь обретает естественное устройство, правильную цель и занятие, согласное с разумом. «Движения души разумны, когда ее желательная часть управляется воздержанием», – отмечает преподобный Максим Исповедник³⁰⁴⁸. Поэтому оно является добродетелью и источником добродетелей.

Теснее всего с воздержанием связана добродетель, которая является знаком его полноты и обозначается в греческом языке термином σωφροσύνη, что буквально переводится как «здоровое состояние духа и сердца»³⁰⁴⁹ или еще как «состояние души, чистой от всякой привязанности к каким бы то ни было чувственным удовольствиям». В данном контексте его можно перевести словом «целомудрие» или, еще вернее, «духовная цельность»³⁰⁵⁰. По поводу связи между воздержанием и целомудрием святитель Василий Великий пишет: «Воздержание не учит целомудрию – оно его дает»³⁰⁵¹. «Кто обуздывает себя со знанием... с помощью воздержания, тот надеется обрести целомудрие», – пишет в том же ключе авва Дорофей Газский³⁰⁵².

В силу того, что воздержание препятствует вождевательной силе души дробиться и распыляться в многочисленных страстях и, напротив, собирает ее и обращает в единственном желании к Богу, оно сопрягает воедино не только вождевательную силу, но также и все силы души, которые оживают в ней или благодаря ей. Оно также во многом содействует уничтожению многочисленных разделений, которым подвержен падший человек, и приводит его душу к первоначальной цельности и чистоте³⁰⁵³.

Поскольку воздержание исцеляет человека от греха и страстей, в том числе от тех, которые подчиняют его чувственному удовольствию, постольку оно приносит человеку свободу. «Воздержание освобождает нас, потому что оно

одновременно есть и лекарство и сила», – замечает святитель Василий Великий³⁰⁵⁴. Через него человек вновь обретает духовную независимость, а она уподобляет его Богу. «Воздержание, – пишет тот же святой, – это Бог, так как Он ничего не желает и все имеет в Самом Себе... Поскольку Он ни в чем не нуждается. Он пребывает в абсолютной полноте»³⁰⁵⁵.

Очищая вождевательную силу от страстей, которые помрачают разум, воздержание способствует проникновению духовного знания в человека. Поэтому Климент Александрийский считает его основанием для познания Бога³⁰⁵⁶, а преподобный Максим Исповедник ставит в один ряд с любовью, которая, согласно всем святым отцам, есть дверь к познанию: «Остерегайся пренебрегать любовью и воздержанием, так как именно они, очищая до конца страстные силы души, непрестанно прокладывают тебе путь к познанию»³⁰⁵⁷. «Спаситель сказал: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8). Они узрят Его и все сокровища, которые в Нем, когда через любовь и воздержание очистятся, и узрят тем яснее, чем решительнее будут их усилия к очищению»³⁰⁵⁸. Очищая человека, воздержание делает его достойным приблизиться к Богу и соединиться с Ним. Оно помогает ему стать в итоге причастником Божественной жизни, стать непорочным по подобию непорочного Бога³⁰⁵⁹.

3. Мужество

Мы увидели, что через грех раздражительная сила стала больной, так как человек использовал ее, чтобы исполнять волю дьявола и бесов, чтобы бороться за осуществление желаний плоти, получение и сохранение чувственных удовольствий, чтобы способствовать действию страстей и удовлетворять свое самолюбие.

Но мы также видели, что вылечить эту способность невозможно через ее подавление и устранение. Она не только полезна³⁰⁶⁰ и оказывает человеку огромную услугу³⁰⁶¹, как нередко напоминают об этом святые отцы, но и является необходимым инструментом для достижения небесных благ, согласно учению Самого Христа: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12). *Царство Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него* (Лк. 16:16). Таким образом, следует не умерщвлять раздражительную способность, а развернуть ее, чтобы «она получила правильное направление, сообразное с намерением создавшего ее Бога»³⁰⁶².

Именно в борьбе со злом во всех его проявлениях человек возвращает раздражительной силе души применение, присущее ей по природе, которое соответствует ее правильному назначению и составляет ее здоровье, ибо именно с этой целью, как оружие, она была дана человеку Богом³⁰⁶³.

В первую очередь это касается использования раздражительной силы для борьбы с грехом³⁰⁶⁴ и страстями³⁰⁶⁵, в том числе со страстью гнева, которая образуется из извращенного употребления самой этой силы. Истолковывая заповедь Псалмопевца: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4:5), преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Не говорит ли он с очевидностью: раздражайтесь на ваши пороки и на ваш гнев?»³⁰⁶⁶ И отмечает также: «Даже возбуждение гнева, что и понятно, может быть для нас весьма спасительным: дабы, ополчаясь против своих пороков и заблуждений, мы прилагали больше старания о добродетелях и духовных упражнениях»³⁰⁶⁷.

Функция раздражительности в более общем смысле должна состоять в борьбе с ветхим человеком и его порочными наклонностями³⁰⁶⁸, в борьбе с человеком плотских желаний. «Мы должны использовать... раздражительную часть души против нашего внешнего человека... Написано: «Ополчайтесь против греха»³⁰⁶⁹, то есть «ополчайтесь против самих себя»», – пишет преподобный Исихий Иерусалимский³⁰⁷⁰.

Борьба со страстями и дурными наклонностями ветхого человека принимает в основном форму внутренней борьбы с помыслами (λογισμοί), которые внушаются бесами, форму борьбы с искушениями. Толкуя пятый стих четвертого псалма, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Нам было повелено ради нашего спасения гневаться на самих себя и дурные побуждения, которые восстают в нас, и не согрешать³⁰⁷¹, то есть препятствовать им, чтобы они нам не навредили»³⁰⁷². «Наш гнев должен оказывать нам услугу, и только по этой причине нам полезно и спасительно его принимать: так бывает, когда мы восстаем против сластолюбивых движений нашего сердца», – добавляет он³⁰⁷³.

Эта борьба неотделима от борьбы с самим дьяволом и бесами, которые побуждают человека ко злу, подстрекают к его совершению, хотят подчинить человека своей воле. Поэтому преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Мы должны использовать... раздражительную часть правильным образом, согласно с природой... против... сатаны, змия»³⁰⁷⁴. Евагрий говорит то же самое: «Природа раздражительной части заключается в том, чтобы бороться с бесами»³⁰⁷⁵. Святитель Григорий Нисский пишет в том же ключе: «Что же до раздражительности, гнева, ненависти, то им надлежит использовать свою естественную силу против вора, врага, который вкрадывается внутрь, чтобы разорить Божественное сокровище, и приходит, чтобы украсть, убить и погубить (Ин. 10:10)³⁰⁷⁶. Святитель Василий Великий напоминает³⁰⁷⁷ по этому поводу слова Бога к людям о том, что Он положит вражду между ними и змием³⁰⁷⁸. Здесь можно было бы привести многочисленные отрывки из псалмов, которые содержат призывы к верующему проявлять вслед за Псалмопевцем

ненависть по отношению к бесам, [что выражается в] символизации бесов и именовании их «нечестивыми», «грешниками», «злыми», «врагами», «полками чужих», «иными народами», «князьями», а также призывы просить у Бога употребления против них Его собственного гнева, чтобы удалить их, сделать бессильными или уничтожить. Человек борется против воли бесов для того, чтобы исполнилась на нем воля Божия; борется со страстями, чтобы освободить в себе место для добродетелей, борется с наклонностями ветхого человека, чтобы стать во Христе новым человеком. Таким образом, борьба раздражительной силы против различных форм зла оказывается борьбой за добро. «Разумная душа действует по природе тогда, когда ее раздражительная часть борется за добродетель», – пишет Евагрий³⁰⁷⁹.

Борьба за добродетель означает прежде всего борьбу за ее приобретение: раздражительная сила души предстает здесь как двигатель духовной жизни, как сила, которая обращает душу всецело к Богу³⁰⁸⁰. Поэтому святитель Василий Великий пишет: «Если вы дадите должное употребление гневу и будете использовать его согласно с установлениями разума, он превратится в силу»³⁰⁸¹. Однако эта борьба также идет и за сохранение добродетели: если гнев при его болезненном употреблении борется за сохранение чувственных благ, то при его здоровом употреблении – за то, чтобы духовные блага, полученные от Бога, не были похищены врагом. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, когда советует: «Пусть агрессивная сила борется за сохранение Бога»³⁰⁸². Ведя борьбу за духовные блага, раздражительная сила борется также «за духовное удовольствие (πνευματικὴ ἡδονή) и следующее за ним блаженство (μακαριότης)»³⁰⁸³ вместо того, чтобы бороться, как она делала при своем неверном употреблении, за чувственные удовольствия, используя принцип «сражаться за наслаждение, каким бы оно ни было»³⁰⁸⁴.

Следует подчеркнуть, что гнев, который соответствует добродетельному использованию раздражительной части, который служит тому, что святой апостол Павел называет *добрым подвигом* (1Тим. 6, 12; 2Тим. 4:7), и который святые

отцы именуют «мудрой раздражительностью» (σώφρων θυμός)³⁰⁸⁵ и «праведным гневом»³⁰⁸⁶, отличается от гнева-страсти не только целью, но и формой. Именно по этим двум причинам он является гневом, лишенным греха. Именно его имеет в виду Псалмопевец, когда говорит: *Гневаясь, не согрешайте* (Пс. 4:5), или еще, говоря о духовных врагах: *Совершенною ненавистью возненавидел я их* (Пс. 138:22). Это, по сути, обузданный гнев³⁰⁸⁷, свободный от возмущения (ἀτάραχος)³⁰⁸⁸ и потому вполне совместимый с бесстрашием (ἀπάθεια); которое является целью делания.

При таком добродетельном употреблении раздражительность можно уподобить добродетели мужества (ἀνδρεία). Вот почему Евагрий пишет: «Когда добродетель находится в раздражительной части, она называется мужеством»³⁰⁸⁹, также и преподобный Максим Исповедник говорит: «По своей природе гнев есть мужество»³⁰⁹⁰.

Если, употребляя гнев страстно, человек делает больной свою раздражительную силу, а через нее и всю свою душу, то, употребляя гнев добродетельно, он возвращает ей здоровье и, «пользуясь гневом как лекарством»³⁰⁹¹, возвращает ему, таким образом, его естественное применение. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Если гнев был вложен в нас, то не для того, чтобы мы грешили... не для того, чтобы он стал в нас страстью и недугом, но для того, чтобы он был лекарством от страстей»³⁰⁹².

Итак, при должном употреблении раздражительная сила является на пути духовного исцеления главным помощником разума, ставшего осмотрительным³⁰⁹³. Ибо разум, просвещенный духовно, может указать путь добра и определить, какую борьбу следует вести, чтобы продвигаться по нему, но сам он не может навязывать человеку ни следование по этому пути, ни ведение борьбы. Для этого ему необходима раздражительная сила, без которой разум оставался бы бессильным. Святитель Василий Великий пишет по этому поводу: «Как солдат, послушный приказам своего капитана, всегда готов прийти на помощь тем, кто в этом нуждается, так и гнев может помочь разуму побеждать грех. Негодование служит

для души побуждением, оно внушает ей силу, мужество, постоянство для доведения дела до конца. Оно придает энергичность и твердость духу, который не позволяет себе расслабляться из-за наслаждения. Мы никогда бы не испытывали перед грехом того ужаса, который должны иметь, если бы нас не воодушевляло негодование и гнев, поэтому его нужно столько же любить, когда он подчинен разуму, сколько ненавидеть, когда он неразумен»³⁰⁹⁴.

Многие святые отцы так же, как и святитель Василий Великий, подчеркивают существенную роль, которую играет в оживлении всей духовной жизни раздражительная сила, возвращенная к своему правильному употреблению. «Гнев – полезное орудие для пробуждения нашей души от чрезмерного бесчувствия... и для придания [ей] крепости»³⁰⁹⁵, – отмечает святитель Иоанн Златоуст. А преподобный Максим Исповедник советует: «Пусть дух целиком упорядочит себя пред Богом, натянувшись, подобно некоей струне, агрессивным образом»³⁰⁹⁶.

В действительности не может быть духовной жизни без борьбы: без вовлечения всей своей силы человек не может получить силу, подаваемую Богом; без мужества он не может отражать постоянные нападения врагов своего спасения, не может противостоять многочисленным ловушкам, которые они ему расставляют. Если благоразумие, как мы уже поняли, должно освещать его путь, то во многом именно раздражительность позволяет ему продвигаться по этому пути.

4. Благоразумие

Мы увидели, как грех сделал больными познавательные способности человека. Он, отвращаясь от Бога для того, чтобы обратиться к чувственным реалиям, впал в неведение Бога и истинной природы тварных существ. Лишь после освобождения от всех страстей, то есть по завершении *делания*, человек сможет исцелиться от этого двойного незнания: сначала от незнания духовных причин творений, и тогда он обретет мудрость (σοφία); затем от незнания Бога через познание (γνώσις), которое получит от Духа, если окажется достойным этого. Таким образом, он обретет совершенное здоровье своих познавательных способностей.

Однако уже на уровне делания, с самого его начала, человек должен вернуть своим познавательным способностям правильное употребление, которое необходимо для познания и проявляется в первую очередь в добродетели благоразумия (φρόνησις)³⁰⁹⁷.

Мы видели, что вследствие греха человек получил искаженное знание о добре и зле, избирая в качестве критериев удовольствие и горе вместо воли Божией. Таким образом он удалил себя от благоразумия³⁰⁹⁸, становясь несмысленным (ἄφρων), впадая в состояние безумия (ἄφροσύνη). Если он желает двигаться вперед по пути духовного обращения, которое состоит в отвращении от зла и творении добра, то он должен быть снова в состоянии четко разделять их, не ошибаясь.

Итак, первая функция благоразумия состоит в различении добра, зла и того, что не является ни тем ни другим³⁰⁹⁹. На высшем уровне оно является способностью четко различать, в особенности среди проявлений внутренней жизни, то, что исходит от Бога и Его ангелов, и то, что исходит от диавола и бесов³¹⁰⁰. В этом случае оно очень точно соответствует «различению духов», о котором говорит апостол Павел³¹⁰¹. В более общем смысле роль благоразумия заключается в распознавании воли Божией во всех обстоятельствах.

Во всех проявлениях своей первой функции благоразумие уподобляется добродетели рассудительности (διδκρίσις; discretio) и часто именно так обозначается святыми отцами³¹⁰². Как напоминает преподобный Иоанн Кассиан³¹⁰³, именно эту добродетель Христос называет «оком и светильником тела», когда учит: *Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно* (Мф. 6:22–23). «Действительно, рассудительность исследует все мысли и дела человека, обзревает и видит во свете, что нам подобает делать»³¹⁰⁴. Преподобный Иоанн Лествичник пишет в том же ключе: «Рассудительность – это светильник во тьме... свет для тех, у кого слабое зрение... Если мы захотим в целом определить рассудительность, то можно сказать, что это внутренний свет, который дает нам с уверенностью познавать волю Божию во всякое время, во всяком месте и во всех действиях»³¹⁰⁵. Это та добродетель, замечает он также, о которой напоминает Псалмопевец, когда просит у Бога: *Научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой* (Пс. 142:10), а также: *Покажи мне, Господи, путь, по которому мне идти, ибо к Тебе вознесся я душою моею* (Пс. 142:8)³¹⁰⁶.

Итак, она – путеводитель, который позволяет восходящему по духовному пути не уклоняться от него и избегать падений. «О ней также написано, что она есть кормило нашей жизни», – замечает преподобный Иоанн Кассиан, вспоминая слова из Книги Притч: *Для кого недостает попечения*³¹⁰⁷, *те падают как трава* (Притч, 11:14)³¹⁰⁸.

Благоразумие, следовательно, является защитником добродетелей³¹⁰⁹ и одновременно укрывает человека от ударов зла. «Тот, кто следует ему, – пишет святитель Василий Великий, – никогда не уклоняется от дел добродетели и никогда не поражается гибельной стрелой порока»³¹¹⁰. В более общем смысле, благоразумие-рассудительность позволяет человеку осознавать свое внутреннее состояние и степень духовного роста, на которой он находится, показывая путь, который был им пройден, и измеряя путь, который осталось пройти³¹¹¹.

Вторая функция благоразумия, как пишет Евагрий, состоит в том, чтобы «направлять действия против вражеских сил, защищая добродетели, оказывая противодействие порокам, упорядочивая все то, что не является ни добром, ни злом, согласно обстоятельствам»³¹¹², или еще в том, чтобы «противостоять раздражительности бесов»³¹¹³. Благоразумие предстает здесь как великий стратег в борьбе, которую человеку в его делании неизбежно приходится вести против дьявола и бесов. Без него «невозможно успешно проводить борьбу», – утверждает еще раз Евагрий³¹¹⁴. Надо заметить, что Сам Христос призывает вооружиться благоразумием, говоря о трудностях духовного пути, происходящих, в частности, от бесов: *Вот Я посылаю вас как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии* (Мф. 10:16).

Вторая функция благоразумия тесно связана с предыдущей, ибо здесь требуется не только четко различать, что исходит от Бога и ангелов, а что – от бесов, и замечать нападения последних, но также распознавать виды этих нападений (которые могут быть сложными и очень разнообразными), развенчивать их хитрости, что возможно лишь при точном знании воли Божией, которая показывает человеку истинное добро.

Также у благоразумия есть функция, состоящая в утверждении главенствующего характера разумной части (λογικόν) над остальными силами души и в побуждении их к подчинению разуму в борьбе против бесов и страстей, ибо благоразумие является добродетелью разумной части души в отношении делания, и именно оно в первую очередь направляет раздражительную силу³¹¹⁵.

И наконец, благоразумие выполняет функцию самого общего управления различными силами души и их упорядочивания, заставляя душевные способности действовать в согласии с их истинной природой³¹¹⁶. Так, преподобный Исихий Иерусалимский советует: «С мудростью и знанием утвердим разумность в двух других [силах души] – раздражительной и вожделевательной, чтобы управлять ими, предупреждать их, обновлять и повелевать ими, как царь

повелевает своими слугами»³¹¹⁷. Эта последняя функция прямо связана с предыдущими. С одной стороны, «понуждая силы души действовать согласно природе»³¹¹⁸, благоразумие может лучше «противостоять раздражительности бесов»³¹¹⁹, ибо главная цель, которую они преследуют, и основной результат их деятельности состоят в том, чтобы побудить разнообразные способности человека отвернуться от Бога и вследствие этого поступать против природы. С другой стороны, только на основании различения добра и зла возможно перенаправление различных сил души, поскольку оно переводит их от противоестественного к естественному употреблению, из порочных, какими они были прежде, делает их добродетельными. Поэтому Евагрий пишет: «Добродетели и пороки производятся силами, которые по их употреблению добры или злы. И благоразумию надлежит употребить их согласно одной из этих двух целей»³¹²⁰.

Теперь понятно, почему преподобный Иоанн Кассиан мог рассматривать благоразумие/рассудительность как «мать и хранительницу... всех добродетелей»³¹²¹, а также, «в некотором смысле, как источник и корень всех добродетелей»³¹²² и почему преподобные Иоанн Дамаскин и Исаак Сирин видели в нем даже «величайшую из всех добродетелей»³¹²³: это действительно одна из добродетелей, которая обуславливает приобретение всех остальных. При отсутствии такого путеводителя человек рискует никогда не достичь цели, принимая во внимание значительное число трудностей, с которыми он должен столкнуться и которых через благоразумие Бог позволяет ему избежать.

Понятно также, что благоразумие/рассудительность может считаться основным средством исцеления человека. Так, преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Обладающий им является искоренителем болезни и восстановителем здоровья»³¹²⁴. Действительно, оно, с одной стороны, представляет собой употребление разумной части души по Богу, то есть соответствующее природе и здоровое, а с другой стороны, исцеляет разумную часть от безумия, которым является ее извращенное употребление. «Насколько дурно мы

используем силы нашей души... настолько в ней поселяются пороки: в разумной части – невежество и безумие... Доброе их употребление, напротив, производит [в ней] знание и благоразумие», – напоминает преподобный Максим Исповедник³¹²⁵. Святитель Василий Великий, отметив, что силы души «становятся инструментом порока или добродетели, согласно расположению того, кто действует», точно так же пишет в отношении разумной силы, что «когда ее используют верно, то становятся мудрыми и благоразумными»³¹²⁶. Таким образом, безумие и благоразумие соответствуют друг другу, противостоят и занимают место друг друга в зависимости от того, отвращает человек разум от Бога или обращает его к Нему, при этом отсутствие одного предполагает присутствие другого и наоборот. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет, что «тот, кто не безумен, благоразумен»³¹²⁷.

Благоразумие содействует возвращению здоровья не только умственным, но также и другим способностям: указывая им путь добра в силу своей роли путеводителя, оно помогает им снова обратиться к Богу, вновь действовать в направлении, соответствующем их естественному назначению, и так вернуть здоровье. Отныне можно сказать с преподобным Иоанном Лествичником, что благоразумие есть «обратный путь для заблудших»³¹²⁸.

Глава 3. Роль духовного отца в исцелении

Духовное рассуждение; как его чаще всего понимают святые отцы, – это благодатный дар³¹²⁹, который человек получает, когда достигает наивысших ступеней духовной жизни в конце делания³¹³⁰ и обретает бесстрастие³¹³¹. Поэтому до тех пор, пока страсти присутствуют в нем в какой-либо степени, его суждения ложны, а способность к рассуждению искажена.

Тем не менее человек должен в начале духовной жизни уметь уверенно находить дорогу, избегать опасностей и ловушек, которые угрожают ему со всех сторон, знать в каждое мгновение, как ему нужно поступить, чтобы исполнить волю Божию и не заблудиться на враждебных путях. Поначалу он должен, и в какой-то степени может, употреблять добродетель благоразумия, которую приобретает, в частности, через молитву и внимательное чтение Священного Писания. Однако на начальной ступени недостаточно благоразумия, чтобы в полной мере осветить человеку полный ловушек путь делания, по которому должно восходить. Он нуждается в опытном руководителе, который мог бы восполнить недостаток рассуждения. В церковном предании такого человека называют духовным отцом (πνευματικὸς πατήρ), или старцем (γέρων). Его роль не ограничивается обучением и руководством: аскетическая традиция единодушно признает его врачом, способным лечить того, кто отдает себя его попечению, и приводить к выздоровлению.

В начале духовного пути человек всегда испытывает некоторую настороженность и проявляет некоторое сопротивление, когда надо предать себя духовному отцу, позволить ему вести и лечить себя. Это происходит именно потому, что, как мы отчетливо увидим впоследствии, от человека требуется открыть свою внутреннюю жизнь и увидеть свои болезни. Святитель Григорий Богослов отмечает, что в нас «разум и эгоизм, а также наша неспособность и отказ легко подчинить себя составляют наибольшее препятствие для добродетели. Мы ополчаемся против тех, кто приходит нам на

помощь. Вся та ревность, которую нужно было бы употребить на обнаружение болезни пред очами того, кто ее лечит, используется нами, чтобы уклониться от врачевания. Свою храбрость мы используем, чтобы навредить себе, а знания употребляем на борьбу с собственным здоровьем»³¹³². Мы или скрываем свой грех, или оправдываем его «и с упорством... не принимаем лекарство мудрости, которое лечит душевный недуг, или же... проявляем открытое бесстыдство в отношении греха и тех, на кого возложено его врачевание»³¹³³.

Однако человек обманывает самого себя, полагая, что может обойтись без духовного отца. Для того, кто хочет достичь выздоровления и дойти до конца по духовному пути, помощь духовника является совершенно необходимой. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «В заблуждении пребывают те, которые доверяют самим себе и думают, что не нуждаются в каком-либо руководстве»³¹³⁴. Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы также заключают: «Желающие шествовать без совета сеют в поте и труде, но чаще лишь мечтают»³¹³⁵. Также и преподобный Никифор Уединенник советует: «Если нет у тебя наставника, ищи его не жалея трудов»³¹³⁶.

Необходимость духовного руководства связана прежде всего с тем, что человеку трудно познать самого себя³¹³⁷ и верно судить о себе, так как он не достиг еще чистоты бесстрастия, которое является ключом к полноте рассуждения³¹³⁸ и к самопознанию. Пока в человеке пребывают страсти, его суждения ложны. Под воздействием тщеславия, а особенно гордости, «он скоро замечает грех ближнего, но медлителен в признании собственных недостатков»³¹³⁹, по утверждению святителя Василия Великого. Однако, как мы отметили выше, именно от этого признания во многом зависит духовное возрастание. И святые отцы, говоря о необходимости познания себя, чаще всего под этим подразумевают «познание своего греха». Но в целом все страсти затемняют и извращают суждения человека, искажают его способность к различению добра и зла, препятствуют увидеть то, что действительно служит к «верному постижению воли Божией в любое время, в любом месте и при любых обстоятельствах»³¹⁴⁰. Поэтому,

говорит авва Зенон, «человек не может доверять самому себе... и не может оказать самому себе помощь»³¹⁴¹. Авва Дорофей советует в том же ключе: «Никогда не доверяй своему сердцу, ибо прежние страсти сделали его слепым... Будучи страстными, мы никак не должны доверять собственному сердцу, ибо ложное правило искажает и то, что истинно»³¹⁴².

Следуя собственному суждению, человек не только не может видеть себя таким, каков он есть, но и не может с уверенностью знать, по какому пути идти, и находится в постоянной опасности свернуть с верной дороги. Поэтому преподобный Никифор Уединенник советует: «Нужно искать наставника непогрешимого: его наставления научат нас распознавать уклонения вправо и влево... его личный опыт прохождения этих испытаний просветит нас на этот предмет и укажет нам, вне всякого сомнения, тот духовный путь, по которому мы сможем пройти без затруднений»³¹⁴³.

Обращение за помощью к духовному отцу оправдано, кроме того, опасностью для человека следовать собственной воле, которая в своем падшем состоянии склонна противиться воле Божией. «Если человек не будет поверять все, что в нем есть, – учит авва Дорофей, – то диавол обнаружит в нем собственное пожелание... которое [позволит] ему низвергнуть человека... Всякий раз, когда мы упрямо держимся своей воли... полагая, что поступаем наилучшим образом, мы расставляем себе сети и не ведаем, что идем к собственной гибели. Ибо как можем мы разуместь волю Божию и верно взыскать ее, если мы верим самим себе и твердо держимся своей воли?»³¹⁴⁴ Подчинить себя духовному отцу означает победить собственную волю, которая, по словам аввы Пимена, «есть медная стена между человеком и Богом»³¹⁴⁵. Это помогает также стяжать необходимое смирение. Преподобный Иоанн Газский пишет по этому поводу: «Если будет у кого помысел сделать нечто доброе самому, не спрашивая у отцов, то он поставит себя вне закона и не совершит ничего законного. И напротив, тот, кто делает, спрашивая, исполняет закон и пророков. Ибо вопрошание есть знак смирения. И тот будет подражателем Христу, кто смирит

себя до состояния раба. Истинно говорят, что человек без советника – сам себе враг»³¹⁴⁶.

Равным образом обращение к духовному отцу необходимо человеку, который желает восходить по духовному пути, еще и в силу его неведения о том, где именно на этом пути ожидают ловушки и опасности и как им противостоять. Преподобный Иоанн Газский увещевает: «Вопроси отцов духовных и сделай так, как они тебе скажут. Не следуй собственному суждению, чтобы тебе не погибнуть по неведению»³¹⁴⁷. «Тому, кто хочет взять крест свой и последовать Христу, – поясняет преподобный Марк Подвижник, – надлежит стараться о приобретении знания и разума непрерывным испытанием своих помыслов... вопрошением единокоренных и единомысленных рабов Божиих, тем же подвигом подвизающихся и ведущих ту же борьбу, чтобы неведение цели и средств не заставило нас совершать путь во тьме без светлого светильника. Тот, кто пребывает в особножитии, кто проводит жизнь по-своему и шествует лишенный евангельского ведения, рассуждения и руководства, тот встречает много препятствий и попадает во многие рвы и сети лукавого, заставляющие его часто падать, вводящие в заблуждение, и бывает окружен тьмой опасностей, не зная, каков будет из этого выход»³¹⁴⁸.

«Брань станет более легкой и более ясно уловимой, – говорит преподобный Марк Подвижник, – если человек строго внимателен... больше всего к тому, чтобы часто посещать опытных людей из старцев, исполненных Духа Святого, чтобы, если возможно, жить с ними и отдать себя под их водительство. Ибо кто живет один, особножительно, без контроля или с неопытными в духовной брани людьми, тот подвергается большой опасности. Он дает себя обмануть разнообразным формам брани, ибо много козней у зла, много сокровенных засад и разнообразны сети, простертые врагом повсюду. Поэтому надо прилагать все усилия к тому, чтобы часто посещать мужей духовных и беседовать с ними. Даже если человек еще не имеет собственного светильника истинного знания по причине младенчества и духовного несовершенства, то, совершая путь вместе с тем, кто достиг его, он не идет во

тьме, не подвергается никакой опасности от тенет и сетей зла и не попадает в духовным зверям, которые, кроясь во тьме, похищают и разрывают ходящих в ней без духовного светильника Божественного слова»³¹⁴⁹.

Ввиду этих опасностей, при отсутствии руководства падения будут неизбежны и велика угроза, что непоправимы. Екклезиаст подчеркивает: *Горе одному, когда упадет, потому что не будет никого, чтобы поднять его* (Еккл. 4:10). Авва Дорофей учит подобным же образом: «Сказано в книге Притчей: *Для кого недостает попечения, те падают, как трава, а во многом совете – спасение* (Притч, 11:14). Рассмотрите, братия, смысл этих слов и узрите, чему учит нас Священное Писание. Оно предостерегает нас от доверия самим себе и от обольщения считать себя рассудительными и способными управлять собою. Мы имеем нужду в помощи, мы нуждаемся в руководителях по Богу. Нет несчастнее и уязвимее тех, которые не имеют наставника и падают, как листья»³¹⁵⁰. И действительно, по замечанию святителя Григория Нисского, многие оказались в заблуждении и пали, не имея должного руководства³¹⁵¹.

Необходимость в таком руководстве имеют не только «новоначальные», как можно было бы подумать, но и самые дальновидные и опытные подвижники. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет: «Мудрец не дорожит своими соображениями. Разве он чувствует себя убежденным в их истинности и непогрешимости? Еще одна причина не доверять своему суждению и выносить на рассмотрение других опытных людей свои соображения и помыслы – это страх сбежать, проделав путь впустую»³¹⁵². Поистине, угроза заблуждения или падения возрастает настолько, насколько возрастает подвижник. Расставляемые бесами ловушки тем многочисленнее и тоньше, чем дальше продвинулся человек и чем ближе он к завершению, а пути, по которым он ступает, ему все менее и менее известны, поскольку они все более и более чужды миру сему, который был ему когда-то привычен. Без помощи искушенного духовного отца, который знаком с дорогой, поскольку уже прошел ее и знает, какие на ней ловушки,

человеку невозможно достичь цели. Так, преподобный Иоанн Лествичник замечает, что многие из тех, кто «отправился в странствие», «дойдя до середины пути, оказались в опасности или повернули вспять, ибо были не готовы к испытаниям», не имея надежного руководства³¹⁵³.

Только в подчинении старцу человек сможет идти до конца «по дороге отцов без заблуждений и опасностей»³¹⁵⁴. Это – единственный путь, который позволит достичь совершенства, как это многократно объясняет преподобный Иоанн Кассиан: «Если мы хотим достичь подлинного совершенства в добродетели, нам нужно слушаться ее наставников и проводников, которые вовсе не мечтали о ней в пустых словопрениях, но на деле имели этот опыт и могут нам его преподать в свою очередь, чтобы направить нас [к совершенству] и показать наиболее верный путь для его достижения»³¹⁵⁵. «Господь никому не показывает путь совершенства, если, имея у кого научиться, мы презираем учение старцев и их жизненный устав, пренебрегая теми словами, которым, напротив, следует ревностно следовать: *Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе* (Втор. 32:7)»³¹⁵⁶.

Старец является духовным отцом (ἁββᾶς, πατήρ). Это означает, что отношения старца с тем, кого он ведет, принимают не такую форму, как у наставника с учеником, а такую, как у отца с сыном³¹⁵⁷. Они имеют прообразом отношения Отца Небесного и людей, которые являются Его чадами по усыновлению, чадами Отца, *от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле* (Еф. 3:15). Это значит, что связь, объединяющая духовного отца и духовное чадо, – это связь взаимной любви³¹⁵⁸. Кроме того, задача духовного отца не ограничивается, как это было бы у наставника, обучением. Духовный отец, на что указывает само имя, должен главным образом духовно родить свое чадо, дать ему «родиться свыше»³¹⁵⁹ и помочь возрасти *в меру... возраста Христова* (Еф. 4:13), как предписывает своим собственным духовным чадам апостол Павел: *Дети мои, для которых я снова в муках*

рождения, доколе не изобразится в вас Христос! (Гал. 4:19). Следовательно, функция его не умозрительная, а деятельная.

Эта деятельная роль проявляется равным образом в конкретных способах попечения о сыне, который, будучи больным, пришел к нему за исцелением. В самом деле, если духовный отец – это проводник³¹⁶⁰, то не в силу своих абстрактных указаний. Он показывает верный путь не на карте: он совершает его вместе со своим чадом, неся его на плечах³¹⁶¹, и ощутимо помогает ему не сбиться с пути истинного, различить и преодолеть препятствия и пройти различные его этапы до самой цели. Основные препятствия для духовного продвижения создаются страстями, которые, как мы показали, являются духовными болезнями. И поэтому роль духовного отца, помогающего тому, кто поражен страстями, освободиться от них, приобретает фундаментальным образом врачевательный характер³¹⁶².

Осуществление духовного руководства святые отцы постоянно уподобляют врачеванию душ, которое аналогично врачеванию тела³¹⁶³, и очень часто в творениях подвижников духовный отец именуется «духовным врачом», или просто «врачом»³¹⁶⁴, или же контекст явно указывает на эту его роль³¹⁶⁵. Святитель Афанасий Великий говорит о том, что преподобный Антоний Великий «был известен в Египте поистине как врач»³¹⁶⁶. Преподобный Аммон говорит об отцах-пустынниках вообще, что «Бог послал к людям их, обладающих всеми добродетелями, чтобы они... исцелили болезни»³¹⁶⁷. Авва Антоний говорит то же самое: «Древние старцы отправились в пустыню и получили исцеление, они стали врачами и, склоняясь над другими, излечивали их»³¹⁶⁸. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что искушенный монах «сумеет исцелить полностью» того, кто к нему приходит³¹⁶⁹. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, что «недужные получают от Божественного Провидения и от своих духовных врачей действенное лекарство»³¹⁷⁰, и напоминает о «тех, кто исцелился от душевных страстей заботами врачей»³¹⁷¹. Он советует: «Обнажи свою рану перед доктором»³¹⁷², ибо свидетельствует, что «без помощи врача немногим удавалось исцелиться»³¹⁷³.

Преподобный Иоанн Газский советует одному из своих адресатов: «Обращайся [к святым], как больной, нуждающийся во враче... и пользуйся их помощью, пока Господь не приведет тебя к совершенному здоровью»³¹⁷⁴. Святитель Григорий Назианзин говорит о священниках, исполняющих обязанности духовных отцов, как о «тех, кому было доверено дело врачевания»³¹⁷⁵, и еще он говорит: «Этой [духовной] медицины мы [священники] являемся служителями и соработниками»³¹⁷⁶.

Некоторые духовные отцы сами раскрывают себя, прямо или косвенно, как врачеватели³¹⁷⁷. Тому есть древние примеры, даже более ранние, чем само христианство: члены подвижнической общины, о жизни которой нам рассказывает Филон Александрийский, сами называли себя «терапевтами», если это были мужчины, и «терапевтридами», если женщины. «Выбор этих философов, – пишет Филон, – понятен сразу же из названия, которое они носят. Терапевты и терапевтриды – это их истинное имя прежде всего потому, что врачевание, которым они постоянно занимаются, выше того, что в ходу у нас в городах: последние врачуют только тела, а те – еще и души, охваченные трудноисцелимыми болезнями, которые... вызваны бесконечным множеством... страстей и прочих несчастий»³¹⁷⁸. И они называют себя таким именем не только потому, что своим образом жизни пытаются исцелиться от собственных духовных болезней, но еще и потому, «что лечат и излечивают души тех, кто приходит к ним»³¹⁷⁹, по замечанию Евсевия Кесарийского.

Врачевать и духовно окормлять других людей – нелегкое дело. Сложность человеческой души, сама ее природа, высота призвания, а также чаще всего скрытый и незаметный извне характер связанных с этим духовных явлений и особая природа борьбы со стойкими и невидимыми врагами – вот причины, по которым духовное врачевание является искусством куда более сложным, чем лечение тела, как часто подчеркивает святитель Григорий Назианзин: «Поистине, мне кажется, что это искусство из искусств и наука из наук – направлять человеческое существо»³¹⁸⁰, наиболее разностороннее и сложное из существ. Это легко понять, если провести параллель между врачеванием душ и лечением тел. Чем больше понимаешь, что есть трудного

в последнем, тем больше явствует из сопоставления, что практикуемое нами лечение требует гораздо большего труда, и тем больше кажется оно драгоценным в силу природы его объекта, научных возможностей, которые это лечение в себе заключает, а также цели, к которой устремлены затраченные усилия. В первом случае беспокоятся о теле, то есть о тленной материи, преходящей и в любом случае обреченной разрушаться и претерпевать свое положение... В другом же врачевании внимание направлено на душу, берущую начало от Бога, божественную³¹⁸¹, причастную небесному благородству и поспешающую обрести его вновь»³¹⁸². «Добавим и еще одну причину: врачевание [тела] мало исследует глубины, большей частью его деятельность затрагивает внешнее, тогда как мы прилагаем все свои усилия и все свое рвение к исследованию человека, который таится в глубине сердца, и сражаемся против врага, который ведет против нас внутреннюю борьбу и войну»³¹⁸³. «Таковы причины, заставляющие нас полагать, что медицина, которую практикуем мы, намного более трудна, чем та, что осуществляется над телами, и это придает ей большую ценность»³¹⁸⁴.

Сложность задачи заключается в том, что таких, которые ее выполняют, очень мало³¹⁸⁵. Хотя многие полагают себя способными к этому, опасность заблуждения на этот счет велика, пока человек не достиг бесстрастия³¹⁸⁶. Вот почему в этой сфере неизбежно «много обманщиков и лженаставников»³¹⁸⁷.

Чтобы быть подлинным духовным наставником и врачом, необходимо иметь «здоровое учение», иными словами, быть безупречно православным³¹⁸⁸ и в лечебной практике быть верным учению древних отцов³¹⁸⁹. Святитель Григорий Нисский пишет по этому поводу: «Как люди на опыте обрели прежде не известный способ лечения и увидели, как он постепенно проявляет себя, подтверждаясь определенными наблюдениями, так что полезное и вредное, познанное на опыте, вошло таким образом в учение этого искусства, и как наблюдения предшественников послужили предписанием на будущее, как теперь тот, кто посвящает себя этому искусству, не обязан

судить по своему собственному опыту о действенности лекарств, пагубно ли это или полезно, но, восприняв свои знания от других, сам может успешно заниматься этим искусством, так же происходит и с искусством исцелять души, то есть с философией³¹⁹⁰, благодаря которой мы узнаем, как врачевать любую страсть, поражающую душу: вовсе не догадками и предположениями нужно искать эту науку, а большой способностью научиться рядом с тем, кто приобрел себе это умение длительным и богатым опытом»³¹⁹¹.

Однако этого было бы недостаточно. Кроме прочего, важно, чтобы духовный отец не только вел такую жизнь, которая соответствует его наставлениям³¹⁹², но и чтобы он был искушенным. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов обращается с таким предостережением: «Не предавай себя в руки наставника без опыта... ибо он приведет к жизни скорее бесовской, нежели евангельской»³¹⁹³. А преподобный Иоанн Кассиан дает такой совет: «Если мы хотим достичь истинного совершенства в добродетели, то мы должны слушаться тех наставников и руководителей, которые не мечтают в пустых спорах, но в действительности имеют в себе этот опыт»³¹⁹⁴. Если для духовного отца речь идет о том, чтобы научиться от старцев, то это обучение должно проходить в практической форме. Их опыт приобретается [духовным отцом в то время, когда он] проводит под началом старцев жизнь, подобную их жизни³¹⁹⁵. Нужно, чтобы под их руководством духовный отец сам прошел весь путь, который он потом должен помочь пройти своим духовным чадам³¹⁹⁶. Нужно, чтобы он сам распознал все козни и преодолел препятствия, которые возникнут на их пути. Нужно, чтобы он одержал победу во всех испытаниях, через которые они должны будут пройти³¹⁹⁷, ведь именно потому, что он сам претерпел и был искушаем, он может и искушаемым помочь, по образу Христову³¹⁹⁸. Нужно, чтобы он навел порядок в собственном доме, прежде чем сочтет возможным приказывать это другим, как указывает апостол Павел: *Кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?* (1Тим. 3:5). Нужно, чтобы он сам приобрел все добродетели и качества, которые должны приобрести его

духовные чада³¹⁹⁹. Иными словами, нужно, чтобы духовный врач сам был исцелен и пребывал в добром здравии для того, чтобы его врачевание было действенным³²⁰⁰. «Если в твоём доме царят беспорядок и непослушание, слова *врач, исцели самого себя* (Лк. 4:23) обернутся против тебя через тех, кем ты руководишь. Итак, исцелимся же в первую очередь сами», – пишет святитель Василий Великий³²⁰¹.

Его мысль согласуется с учением Самого Христа, Который предупреждает: *Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму* (Мф. 15:14)³²⁰² – и Который вопрошает: *Как скажешь брату твоему: «Дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего* (Мф. 7, 4–5; Лк. 6:42). В том же духе и преподобный Нил клеймит тех, кто «торопится управлять другими и берет на себя труд исцелять других, тогда как они не исцелили еще собственных дурных наклонностей и поэтому не сумеют направлять никого к той победе, которой сами еще не одержали»³²⁰³. Те же, кто, по замечанию преподобного Иоанна Лествичника, будучи охвачены всеми болезнями, потрудились излечиться от них, «обретая здоровье, становятся врачами... для всех, обучая симптомам каждой болезни, поскольку их собственный опыт делает их способными помешать другим пасть»³²⁰⁴. Преподобный Антоний, в свою очередь, замечает, что только после пребывания в пустыне и после исцеления «древние отцы становились врачами и, склоняясь над другими, исцеляли их»³²⁰⁵. И преподобный Аммон, упоминая об этих отцах, «которые были целителями душ и умели исцелять их болезни», утверждает, что они «отправлялись... к людям только тогда, когда их собственные болезни [были] исцелены», и что невозможно, чтобы Господь послал их, если бы они были еще больны³²⁰⁶.

Таким образом, можно в итоге сказать вместе с преподобным Иоанном Лествичником, что «врач – это тот, кто обрел [духовное] здоровье души и тела и кому [больше] не нужно для себя никаких лекарств»³²⁰⁷. Если кто-то претендует на звание духовного врача, не соответствуя этому

определению, то он может лишь впасть в еще более тяжкие недуги³²⁰⁸. Преподобный Исаак Сирин утверждает, что многие, желая лечить других, «довели до гибели самих себя... потому что их души были еще подвержены болезни и они не заботились о душевном здоровье. Они пустились в море мира сего исцелять души других, в то время как сами были еще больны. И они потеряли свои души вдали от надежды на Бога. Ибо немощь их чувств не смогла ни выдержать пламени вещей, которые обыкновенно обостряют язву страстей, ни сопротивляться ему»³²⁰⁹. Вот почему он советует: «Если... человек чувствует... что утрачивает собственное здоровье из-за желания врачевать других... то пусть этот человек вспомнит наставляющие слова апостола: *Твердая пища свойственна совершенным* (Евр. 5:14). Пусть он вернется назад, чтобы не услышать, как Христос говорит ему, словно в пример: *Врач! Исцели самого себя* (Лк. 4:23). Пусть он укоряет себя, пусть бережет свои силы... Ибо сам он тоже болен и более, чем другие, имеет нужду в исцелении... Когда он узнает, что его душа здорова, пусть тогда служит и другим, и пусть он исцеляет их собственным здоровьем»³²¹⁰.

Опасность усугубить собственные болезни, преследующая того, кто хочет исцелять других, не будучи сам исцелен, связана в особенности с тем, что деятельность руководителя и духовного врача неизбежно ведет к появлению и развитию двух великих тяжких страстей – тщеславия³²¹¹ и гордости, последняя из которых, как мы видели, является частой причиной падения для опытных подвижников.

Тот, кто сам не пребывает в добром здравии, рискует, с другой стороны, заразиться или, по крайней мере, соприкоснуться с болезнями других. Вот почему преподобный Исаак Сирин учит: «Твердая пища [духовничества] – для тех, кто здоров, у кого чувства натренированы и кто может есть все. Я хочу сказать, что они могут перенести нагрузку, которую испытывают все органы чувств, и что их сердце не повредилось от всего того, с чем они столкнулись, упражняясь в совершенстве»³²¹². И преподобный Симеон Новый Богослов утверждает, что только святые могут оставаться свободными от

тех страстей, которые врачуют, и никоим образом не смущаться ими: «Помысел святых, если склонился над трясиной человеческих страстей и позора, от этого не загрязнился. Ведь ум их остается нагим и чуждым всякому страстному вожделению. Если в случае необходимости их ум решает предпринять рассмотрение таких состояний, то делает это с единственной целью пронаблюдать и понять беспорядочные движения страстей и их последствия, чтобы знать, откуда они берут начало и какие есть средства для их уничтожения, что, как мы слышим, делают врачи и делали древние: они расчленяют трупы, чтобы понять устройство тела для понимания внутреннего строения живых и попытаться вылечить у других скрытые заболевания. Таков, в общем и целом, метод, который применяется и духовным врачом, желающим исцелить страсти души при помощи опыта»³²¹³.

Тот, кто хочет исцелять других, не будучи сам в совершенной мере исцелен, подвергает себя опасности не только усугубить собственные болезни, но и привить тем, кого он намерен лечить, «еще более тяжкие недуги»³²¹⁴. Ибо, не зная на опыте, ни в чем состоит здоровье, ни, следовательно, в чем истинная природа болезней, он не способен вести их к исцелению и может дать лишь вводящие в заблуждение советы. Будучи подвержен страстям, он не может иметь той чистоты, которая одна позволяет познавать сердца и ставить диагноз со знанием дела, а также предписывать лечение, которое подходит именно этому больному. Святитель Григорий Назианзин замечает в связи с этим: «В лечении, которое мы используем, одно и то же средство не всегда и не для всех весьма спасительно или весьма опасно... Это зависит, как мне кажется, от обстоятельств, от событий и от того, что позволяет характер пациентов. Невозможно охватить все составляющие с наибольшей точностью, чтобы успешно описать лекарство в трактате. Это невозможно, какими бы ни были усилия и разум, которые к этому прилагают: только события и опыт позволяют познать это медицине и врачу»³²¹⁵. Важно, чтобы лекарь был надежным, а его опыт – правильным, ибо «в этой области, если иметь склонность к одному чувству или к другому из-за

заблуждения или незнания, есть немалая опасность для лечащего и для тех, кого он ведет, впасть в грех»³²¹⁶.

Итак, по многим и существенным основаниям первое условие духовничества – это обладание духовным здоровьем. Повторим (поскольку это следует из изложенных выше соображений и то же самое мы увидим далее), что духовный отец, дабы быть в состоянии правильно выполнять задачу руководителя и врача, должен освободиться от всех страстей³²¹⁷. Преподобный Иоанн Лествичник, например, пишет: «Врач должен быть полностью лишен страстей»³²¹⁸, – и восклицает: «Блаженны врачи, которые не подвержены приступам тошноты, и духовные наставники, которые обладают бесстрастием!»³²¹⁹

Именно бесстрастного духовного отца Бог просвещает в его делании, именно бесстрастный воспринимает свет Духа Святого, без которого он не сумел бы быть подлинным наставником, а был бы слепцом, ведущим другого слепого³²²⁰. «Тот, кто не имеет в себе света Святого Духа, – объясняет преподобный Симеон Новый Богослов, – подобен тому, кто шествует в темноте с погашенным светильником. Он не может видеть правильно свои собственные действия и иметь уверенность в том, что они угодны Богу. Что же до того, чтобы руководить другими или возвещать им волю Божию, то он неспособен и тем более недостоин узнавать помыслы других... пока не будет иметь в себе сияющего света... *Ходящий во тьме не знает, куда идет* (Ин. 12:35). Если же этот человек не знает, куда идет, как он покажет дорогу другим?»³²²¹

Просвещение Святым Духом сообщает духовному отцу способность, которая особенно необходима в его деле, – способность сердцеведения. Этот духовный дар позволяет ему читать в сердцах, узнавать напрямую сокровенного внутреннего человека и так преодолевать часто обманчивую видимость, замечая в своем духовном чаде то, что неведомо ему самому, его неосознанные недуги, его тайные склонности и помыслы. «Тот, кто совершенно очищен, видит душу ближнего – не ее саму, но то, к чему она расположена», – замечает преподобный Иоанн Лествичник³²²², а преподобный Симеон Новый Богослов

говорит: «Имеющий духовное видение и такое же разумение, когда замечает кого-либо, встречается его и часто с ним беседует, видит его душу: если не самую сущность, то по меньшей мере ее состояние, качества и склонности. Итак, если он сочтен достойным причастия Святому Духу, то такое знание он обретает именно в Его созерцании»³²²³. Это богодухновенное знание ни в коей мере не служит духовному отцу для того, чтобы судить или а fortiori порицать духовное чадо (от этого он храним бесстрастием). Оно позволяет ему только поставить более точный диагноз и таким образом определить наиболее подходящее лечение. Духовный отец, как говорит святитель Ириней Лионский, «открывает тайны людей исключительно для их пользы»³²²⁴.

Однако различие – не единственное качество, которым должен обладать духовный отец. Если, достигнув бесстрастия, он обладает всеми добродетелями (а последние, как мы увидим, соотносятся с первым), то среди них есть такие, которые особенно его отличают в его деятельности.

В первую очередь следует назвать смирение – условие и вместе с тем признак подлинного духовного отцовства³²²⁵. Это смирение особенно передается через присущее духовному отцу ощущение, что сам он является грешником в не меньшей степени, чем тот, кого он врачует и ведет³²²⁶. Это заставляет его испытывать ту же боль, что испытывает и чадо. Поэтому святитель Иоанн Златоуст замечает: «В лечении тела тот, кто режет по живому, не чувствует боли от операции. Несчастный, которого оперируют, – единственный, кого раздирает острая боль. Не так с врачеванием души... тот, кто говорит, первым чувствует боль, когда исправляет других»³²²⁷.

Со смирением духовного отца напрямую связано, как мы видим, сострадание, испытываемое к тем, кого он врачует³²²⁸. Оно сопровождается полным самоотречением, которое ведет его «к полному пренебрежению собственной персоной ради пользы других»³²²⁹, к тому, что он *полагает душу свою за друзей своих* (Ин. 15:13)³²³⁰. Это сострадание заставляет духовного отца чувствовать себя ответственным за тех, кто доверяется ему ради исцеления³²³¹, заставляет его, по завету

апостола Павла, нести их бремя³²³² и принимать на себя их недуги³²³³, по подобию Христа, Который взял на Себя недуги человечества³²³⁴.

Сострадание – одно из проявлений любви к ближнему, которая должна вдохновлять подлинного духовного отца³²³⁵ и которая выражается в его доступности в любой момент³²³⁶, в огромном терпении, в великой кротости³²³⁷ и в снисходительности. Святые, как замечает авва Дорофей, «не ненавидят грешника, не осуждают его и не избегают его. Напротив, они сострадают, подбадривают его, утешают, заботятся о нем как о недужной части тела, делают все, чтобы спасти его»³²³⁸. Это отношение и является условием действенности врачевания, как подчеркивает преподобный Исаак Сирин: «Если ты желаешь исцелять больных, знай, что люди, затронутые болезнью, более имеют нужду в заботе, чем в наказании... Начало премудрости Божией – снисходительность и кротость, которая свойственна широкой душе и несет недуги других. Действительно, сказано: *Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных* (Рим. 15:1), и еще: *Если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости* (Гал. 6:1)»³²³⁹. Преподобный Симеон Новый Богослов, упоминая те же добродетели, настаивает на таких качествах, как сочувствие и радушие, которыми обладает истинный духовный отец: «Больной должен найти духовного врача... Человечный и сострадательный врач осматривает этого больного. Он понимает слабость своего брата, его зараженность злом, видит его опухоли, он видит больного целиком во власти смерти... Когда духовный врач видит своего брата в описанном состоянии, он не принимается тут же кричать, он не ускользает, говоря ему: «То, чего ты просишь, дурно и смертельно опасно, и я отказываюсь оказывать тебе помощь, из страха, как бы, услышав это, больной не убежал и не пошел к другому, неопытному в его болезнях доктору: от этого больной тут же умер бы. Напротив, врач его удерживает, утешает и при этом являет себя исполненным любви и простоты»³²⁴⁰.

Духовный отец отнюдь не выбирает себе чад, он должен принимать без различия всех, кто обращается к нему, и быть

особенно заботливым, по примеру Христа, в отношении самых тяжелобольных, которые более всех других нуждаются во враче³²⁴¹. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Ничто не показывает любовь к людям и доброту к нам Творца лучше, чем то, что он оставил девяносто девять овец ради поисков одной заблудшей³²⁴². Итак, будь внимателен, досточтимый отец, и употребляй все свое рвение, всю любовь, весь пыл, всю заботу, все мольбы пред Богом на пользу того, кто совершенно заблуждается и сокрушен. Ибо там, где болезни и раны тяжки, там, без сомнения, и показаны самые сильные лекарства»³²⁴³.

Способность к врачеванию и духовному руководству познается, кроме того, по умению приводить к выздоровлению самых недужных, а к совершенству – наименее одаренных³²⁴⁴. Как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «врач будет знать, что Бог даровал ему премудрость, когда он сможет исцелять больных, которых не смогли излечить многие другие»³²⁴⁵.

Тот, кто хочет достичь духовного здоровья и совершенства, должен искать себе обладающего всеми этими качествами врача и руководителя, зная при этом, что подобные люди редки и что в каждом поколении насчитывалось лишь несколько таких людей. Преподобный Иоанн Лествичник многократно советует очень внимательно подходить к выбору духовного отца. Прежде чем взять это на себя, надо, говорит он, рассмотреть, внимательно изучить, опасаясь «попасть на больного вместо врача, на человека, подверженного страстям, вместо человека бесстрастного»³²⁴⁶. В любом случае «умение врача должно быть соразмерно тяжести наших язв»³²⁴⁷. И «когда врач признается нам в своей бессилии, необходимо уйти и найти другого»³²⁴⁸. Во всяком случае, критерий способностей врача – эффективность лечения, которое он предписывает, и, самое главное, результаты, которых он добивается во врачевании гордости, этой раковой опухоли души: «Если тебе случится найти неизвестные лечебницу и лекаря, веди себя как простой прохожий и втайне разведай все, что там находится. И когда ты начнешь чувствовать некоторую пользу для своих болезней от лечения, получаемого от врачей и сестер, и особенно если они

пропишут тебе средство против возвышения ума, которое ты искал, тогда входи покупай его с золотом смирения и подписывай договор на пергаменте послушания»³²⁴⁹.

Представив те качества, которые надлежит иметь духовному отцу, мы теперь должны показать, как осуществляется его лечебная деятельность. Духовный врач лечит своих чад прежде всего словом. Ибо, как говорит вдохновленный свыше автор книги Притчей, *язык мудрых врачует* (Притч. 12:18). А «Апофтегмы» показывают нам, что большинство приходивших к отцам-пустынникам обращались к ним с такими словами: «Отче, скажи нам слово спасения». Они просят не теоретических советов, а истинного облегчения для своей души. А исцеляющая сила слова отцов часто проявляется немедленно, как это видно из житий святых и большого числа апофтегм, из которых мы узнаем о том, что посетители входят к старцам в состоянии печали, подавленности или тревоги, а выходят преисполненными мира и радости³²⁵⁰. Авва Евагрий, рассказывая о том, как он посещал вместе с другими братьями преподобного Макария, вспоминает «слова, полные жизни и целительной силы для [их] душ, которые сказал [им] великий авва»³²⁵¹.

Своими словами духовный отец подбадривает чадо³²⁵², «увещевает, утешает, врачует его как больной орган»³²⁵³. Если он дает ему наставление, то оно носит не абстрактный и умозрительный характер, но конкретный и действенный. Преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает исцеляющую³²⁵⁴; а также профилактическую силу такого наставления: «Как самые опытные из врачей обычно не довольствуются тем, что лечат имеющиеся в наличии болезни, но исходя из своего мудрого опыта опережают будущие болезни и предупреждают их спасительными предписаниями и средствами, так и эти подлинные врачеватели душ, в духовном собеседовании заранее разрушая как бы небесным противоядием болезни сердца прежде, чем они появятся, и не позволяя им расти, открывают [чадам] причину страстей, которые им угрожают, и средства, которые приносят здоровье»³²⁵⁵.

Духовный отец врачует не только словами. Проявляя по отношению к чадам непрестанную заботу, он молится³²⁵⁶, чтобы на них сошла исцеляющая благодать Божия. «Отче, помолись обо мне» – вот формула, которой очень часто духовное чадо начинает или завершает беседы с отцом. Впрочем, преподобный Иоанн Газский советует следующее: «Нужно испрашивать молитв у наших отцов, ибо сказано: *Молитесь друг за друга (Иак. 5:16)*, и еще: *Иисус же сказал им в ответ: не здоровые имеют нужду во врачех, но больные (Лк. 5:31)*... И чтобы попросить молитв, говори так: “Авва, мне плохо, умоляю тебя, молись обо мне, ибо ты знаешь, что я имею нужду в милосердии Божиим!»»³²⁵⁷. Одна из причин этой просьбы заключается в том, что *молитва праведного*, каковым является духовный отец, *много может (Иак. 5:16)*, так как его святость позволяет ему получать от Бога то, что его чадо получить еще не достойно. Это не освобождает последнего от необходимости молиться самому³²⁵⁸, но он знает, что его просьба будет скорее услышана, если он попросит Бога исполнить ее «по молитвам его отца». Тогда он сможет сказать, как тот брат: «По его молитвам Бог вернул мне здоровье»³²⁵⁹.

Также духовный отец действует своим примером. Совершенно сообразуясь с волей Божией, он показывает чадам каждым своим действием, своим отношением и поведением, как им самим с ней сообразовываться. По замечанию преподобного Иоанна Лествичника, «все смотрят на него как на образец и рассматривают его слова и поступки как правило и как норму»³²⁶⁰. Эту силу примера упоминает сам апостол Павел, когда наставляет: *Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их (Евр. 13:7)*. Это часто подчеркивают и святые отцы³²⁶¹.

Следует отметить, что пример, являемый духовником в его словах, поступках и образе действий, обладает действенной силой, способной преображать тех, кто с ним общается. Подлинный духовник обладает боговдохновенной силой³²⁶², которая проявляется через его простое присутствие³²⁶³; ее врачующую силу подчеркивает преподобный Иоанн

Лествичник³²⁶⁴. Эта боговдохновенная сила, которая исходит от духовного отца, есть не что иное, как проявление обитающей в нем Божественной благодати. Как часто указывают святые отцы, старец говорит и действует в Боге, его слова и действия вдохновлены Духом Святым, Бог говорит его устами и действует через него³²⁶⁵.

Эта сила свыше дает [духовному] отцу исключительную власть действовать, приходя на помощь своим чадам в трудностях на духовном пути³²⁶⁶. И именно она позволяет ему «врачевать болезни, которые не могут исцелить многие другие»³²⁶⁷. Стоит отметить, что часто, по смирению, духовный отец «может подавать страждущим облегчение так, что они этого не ощущают, и втайне»³²⁶⁸.

Однако духовный отец не навязывает силу, которую получает в дар от Бога. Он воздействует только тогда, когда его духовное чадо по собственной воле позволяет ей действовать в нем. Она не только не исключает соработничества – она подразумевает его. Вот почему врачевательное действие духовного отца проявляется прежде всего через лечение, которое он предписывает чаду и которое тот должен применить. Оно будет тем более эффективно, чем более усердия будет прикладывать последний.

Для лечения, предписываемого духовным отцом, всегда характерно совершенное его соответствие личности больного, его частной ситуации, его нынешнему состоянию и склонностям³²⁶⁹. Духовный отец, отмечает преподобный Иоанн Лествичник, «должен присматривать и выбирать средства соответствующим образом»³²⁷⁰. «В лечении тела, – говорит о том же святитель Григорий Нисский, – единственной целью врачевания является исцеление больного. Однако имеются различные виды лечения, соответствующие различным болезням. Таким же образом и болезни души весьма различны, и способ их лечения должен быть приспособлен к этому, чтобы лекарство воздействовало на причину болезни»³²⁷¹. Святитель Иоанн Златоуст уточняет: «Для исцеления души, как и для исцеления тела, недостаточно подобрать средство от болезни, нужно еще и применить его в подходящее время»³²⁷².

Итак, как советует святитель Григорий Назианзин, «врач будет рассматривать места, обстоятельства, возраст, время и другие вещи подобного рода»³²⁷³. Как он объясняет, «поистине в применяемых нами видах лечения одно и то же средство не всегда и не для всех весьма спасительно или весьма опасно... Напротив, тот или иной режим хорош для одних и полезен им, тогда как противоположный режим имеет такое же воздействие на других. Это зависит, как представляется, от обстоятельств, от событий и от того, что позволяет характер пациента. Охватить все составляющие с наибольшей точностью, чтобы суметь описать это лечение в одном трактате, невозможно, каковы бы ни были приложенные усердие и ум: только события и сам опыт сообщают их медицинской практике и врачу»³²⁷⁴. «Так же, – отмечает он, – как телу не дают одного или того же лекарства и одной и той же еды и каждый, получая свое собственное лечение в зависимости от того, в добром ли он здравии или страдает от болезни, так и души врачуют на основе различных принципов и методов. Об эффективности лечения свидетельствуют сами пациенты. Слово подталкивает одних, пример наставляет других. Острый укол требуется этим, удила – тем. Одни медлительны и с трудом поддаются, когда их подталкивают ко благу: таким нужно, чтобы потрясение от слов пробудило их»³²⁷⁵. «Одним полезна похвала, другим – порицание, если его употребить к месту. Но щедро, не вовремя и не к месту раздаваемые оба этих способа губительны. Одних возвращают на прямой путь поощрением, других – выговором»³²⁷⁶.

Преподобный Иоанн Лествичник также свидетельствует: «Порой то, что является лекарством для одного, становится ядом для другого, а иногда то, что назначают одному и тому же человеку, оказывается для него лекарством, если момент благоприятен, но, данное не вовремя, оно становится ядом»³²⁷⁷ – и приводит такой пример: «Я видел неумелого лекаря, который, смиряя итак уже глубоко подавленного больного, сумел лишь вогнать его в отчаяние. И видел я лекаря умелого, оперирующего гордое сердце скальпелем смирения и очистившего его таким образом от всей заразы»³²⁷⁸. Также он

советует: «Мы должны считаться с местом, манерой обращения и с привычками [больных]... ибо они крайне различны и непохожи. Часто самый ослабленный оказывается при этом и самым смиренным в сердце, поэтому ему требуется лечение более мягкое со стороны духовных врачей. Обратное также очевидно»³²⁷⁹.

Духовный врач непосредственно определяет соответствующее лекарство именно потому, что научен собственным опытом, но еще и потому, что наделен даром различения и просвещен Духом Святым³²⁸⁰. По этим причинам средство не всегда совпадает с ожиданиями больного.

В определенном числе случаев, «где разрушение велико», «необходимо энергичное лечение»³²⁸¹, которое духовный врач должен применить с твердостью, несмотря на колебания больного. Это замечает, например, святитель Киприан Карфагенский: «Иерей Господень должен применять целительные средства. Плох тот врач, который мягко лечит вспухшие нарывы и позволяет яду распространяться по внутренним частям тела. Рана должна быть вскрыта и разрезана, и после удаления зараженных частей необходимо применить энергичное лечение. И даже если больной возражает, кричит и жалуется, оттого что не может терпеть боли, он впоследствии поблагодарит доктора, как только почувствует себя здоровым»³²⁸².

Преподобный Иоанн Лествичник без колебаний советует духовному врачу: «Огорчи больного на некоторое время из опасения, как бы его болезнь не стала хронической и он не умер»³²⁸³. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, считает, что в случаях, когда больной может оказаться настроенным против лечения, которое противоположно его ожиданиям, хотя и правильно на самом деле, и станет искать того, что противоречит его интересам, тогда врач может схитрить: «Больной идет искать духовного врача, ошалевший от страдания, с помутившимся рассудком. Он ищет не столько лечения, сколько того, что ему навредит, то есть того, что усугубит боль и вскоре повлечет за собой смерть... Когда духовный врач видит своего брата в описанном состоянии, он

не принимается тут же кричать и тем более не убегает, говоря: «То, чего ты просишь, плохо и смертельно опасно, и я отказываюсь помогать тебе». Напротив, он его удержит, утешит, преисполнится одновременно и любви и простоты, чтобы убедить его в том, что как раз при помощи просимых лекарств он будет лечить его и исполнит его желание. Так бывает с больными, которые тяжко поражены в душе и, неся свои тяжкие страдания, ищут все же лишь того, что усугубляет недуг. И беда каждого, возможно, состоит в том, что там, где необходимы диета и воздержание от того, что нравится, люди скорее ищут, как бы удовлетворить себя при помощи вредоносных блюд и пресыщения. Именно поэтому, как я только что сказал, опытный врач не соглашается тут же с просьбами пациента, но обещает удовлетворить все его требования. Больной, убежденный в том, что это хорошо, преследует предмет своих желаний, а доктор скрывает лекарства. Один, радостный, ждет и терпит; второй, хитрый, показывает ему то, что очень похоже на предмет его поисков, но по существу совершенно иное по вкусу и неожиданному воздействию. Как только больной прикасается к лекарствам, так их единственный контакт, вопреки всем ожиданиям, уже оказывает на него воздействие. В то время как опухоль уменьшается, рана полностью исчезает и больной уже не может и помыслить о том, что прежде воспаляло вожделение. Нужно видеть это абсолютно необъяснимое чудо и подивиться ему: только лишь своей помощью и самым видом медицинских препаратов, без всяких иных воздействий, врач делает так, что здоровье возвращается к больным, раны и опухоли уменьшаются, огонь жажды утихает. Измученные желанием вредной и нездоровой пищи, больные, напротив, хотят теперь того, что полезно. И вот уже повсюду рассказывают о чудесах врача и дивных приемах его искусства»³²⁸⁴.

Эти последние случаи касаются главным образом отдельных медицинских вмешательств и не должны заставлять нас забыть, что духовное врачевание в целом требует, как мы уже сказали, деятельного и постоянного соработничества больного. Это предполагает, что он относится к своему

духовному отцу подобающим образом³²⁸⁵. Старательно выбрав его, он должен быть ему верным. «Они заслуживают самого тяжкого наказания со стороны Господа – те больные, которые, воспользовавшись опытом врача и получив пользу от его лечения, покидают его, чтобы предпочесть другого, не дождавшись полного исцеления», – пишет преподобный Иоанн Лествичник³²⁸⁶. Эта верность – условие преемственности в лечении, без которого оно не сможет быть эффективным, ибо лечение, которое позволяет обрести духовное здоровье, всегда длительно и страдает от любого перерыва.

Уточнив это, мы можем сказать, что послушание является первым долгом духовного чада по отношению к духовнику. Сам апостол Павел призывает к этому: *Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны* (Евр. 13:17). Святые отцы часто называют послушание путем, ведущим непосредственно к духовному исцелению и ко спасению³²⁸⁷; наверняка приводящим к самым высоким ступеням духовной жизни³²⁸⁸, путем, который указал Сам Христос, повинувшись Своему Отцу до смерти крестной (Флп. 2:8)³²⁸⁹. Преподобный Иоанн Лествичник говорит о «лекарстве послушания»³²⁹⁰. Послушание своему духовнику позволяет человеку, в частности, отречься от собственной воли³²⁹¹, которая является одним из основных источников его болезни, основанием гордости. Следовательно, оно помогает ему стяжать смирение³²⁹², которое, как мы увидим, представляет собой одну из самых основных добродетелей, одни из главных врат Божественной благодати. Также человек может благодаря смирению быстро достичь духовной беспопечительности³²⁹³, которая есть полное отсутствие беспокойства о вещах мира сего, а значит, форма отстранения от противоположного тому, что благоприятствует привязанности к Богу, а еще – состояние внутреннего мира, соответствующее безмолвию в самом высоком смысле³²⁹⁴.

Послушание, следует уточнить, должно быть всецелым. Оно исключает споры³²⁹⁵ с духовным отцом и его осуждение в чем бы то ни было³²⁹⁶. Оно подразумевает, что на него полагаются во всем³²⁹⁷. Это означает, что нужно представлять на суд духовного отца и на его волю все свои поступки, вплоть

до мельчайших и на вид самых незначительных, совокупность которых, однако, составляет наше бытие и которые все до единого обретают значимость в плане отношений человека с Богом и его духовного будущего. Преподобный Антоний Великий говорит даже, что «по мере возможности надо, чтобы монах поверял старцам число шагов, которое он проходит, и число капель воды, которую он пьет в келье, чтобы знать, не согрешает ли он в этом»³²⁹⁸. А fortiori, духовный сын должен доверять духовному отцу каждый из своих помыслов и не скрывать ничего из своей внутренней жизни, но предавать ее в его руки³²⁹⁹. Таким образом, откровение помыслов в рамках духовного врачевания и руководства, как мы увидим, приобретает первостепенное значение. Здесь мы ограничимся тем, что приведем замечание преподобного Иоанна Лествичника: «Врач не может исцелить пациента, если тот прежде не придет к нему за советом и, доверившись полностью, не покажет ему свои язвы»³³⁰⁰.

Это замечание обнаруживает, что послушание духовному отцу – не подчинение навязанному авторитету. Оно основано скорее на вере³³⁰¹, на доверии³³⁰² и особенно на любви³³⁰³. Всецелое уважение к свободе духовных чад в конечном счете является свойством подлинных духовников, которые более предлагают, нежели навязывают, более рекомендуют, нежели приказывают, следуя совету апостола Петра: *Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно... не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду (1Пет. 5:2–3)* – и умея постепенно становиться незаметными для своих чад по мере того, как те продвигаются к возрасту мужа, зрелого во Христе (ср. Еф. 4:13), следуя по отношению к каждому человеку примеру святого Иоанна Крестителя: *Ему должно расти, а мне умяться (Ин. 3:30)*.

Глава 4. Откровение помыслов

Во взаимоотношениях духовного отца и духовного чада, а также в духовном врачевании, которому они дают место, откровение помыслов (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν) играет основополагающую роль.

Эта практика в чем-то, на первый взгляд, близка к исповеди. Однако она весьма сильно от нее отличается. Тогда как исповедь – это таинство, откровение помыслов таковым не является, поэтому оно связано с обращением не обязательно к священнику, но к духовному отцу, который может быть как священником, так и просто монахом, способным его совершать в силу своего духовного опыта. Хотя часто духовным отцом, которому открывают помыслы, и священником, которому исповедуются, является один и тот же человек, порой в этих двух довольно различных практиках люди прибегают к двум различным людям. Если исповедь состоит в том, чтобы открыть свои грехи Богу в присутствии священника – который, как говорится в православном чинопоследовании исповеди, есть всего лишь свидетель – и получить разрешение от них, то откровение помыслов заключается в рассказе о своих мыслях, которые не обязательно являются грехами, дабы раскрыть собственное внутреннее состояние и получить наставления, необходимые для возрастания на духовном пути исцеления и спасения.

Разговор об откровении помыслов мог бы натолкнуть на мысль, что эта практика отчасти схожа с психоаналитической. Но следует отметить одно существенное различие: для того, кто открывает [старцу] помыслы, речь не идет о воспоминании своего прошлого. Святые отцы даже осуждают подробное воспоминание о прошедшем в силу множества нежелательных последствий, то есть опасностей, которые оно влечет за собой. Преподобный Марк Подвижник, например, пишет: «Вредно... вспоминать подробно свои бывшие грехи, ибо если они рождают печаль, то удаляют от надежды, если же, напротив, воображаются без печали, то опять влагают внутрь прежнее

осквернение»³³⁰⁴. И он же отмечает: «Когда ум благодаря отречению от себя воспримет несомненную надежду, тогда враг под предлогом исповедания изображает перед ним картину прежних грехов, дабы опять возгнать страсти, по благодати Божией уже забытые, и этим тайно повредить человеку. Ибо даже если дух просветлен и исполнен отвращения к страстям, он обязательно станет помраченным, единожды вновь вовлекшись в прежние поступки. Если его душа нечиста и привержена удовольствиям, то он неминуемо будет охотно беседовать с прилогами, так что такое воспоминание станет на деле не исповеданием, а страстным приражением»³³⁰⁵.

Итак, помыслы, которые следует открывать, – помыслы настоящего момента. Неважно, какие именно, – те, что повторяются, или те, которые достаточно прочно гнездятся в душе. Преподобный Иоанн Газский советует одному из своих собеседников: «Не нужно спрашивать обо всех помыслах, зарождающихся в сердце, ибо они в нем как прохожие. А надо спрашивать о тех, которые остаются и ведут войну с человеком»³³⁰⁶. «Если помысел не уходит и нападает на тебя, поведай о нем своему духовному отцу», – наставляет преподобный Варсонофий Великий³³⁰⁷. Это как раз такие помыслы, которые смогут дать ему знаки, свидетельствующие о состоянии, затруднениях, порывах, внутренних устремлениях и склонностях духовного чада, о внушениях, которым он подвергается от собственного вождения³³⁰⁸ и от прямых бесовских нападений. Помыслы этой природы равно могут открыть слабые стороны души, ее уязвимые места, на которые охотнее всего ополчаются бесы, ее выздоравливающие области, где существует опасность повторного падения, или, что чаще случается, ее еще больные части.

Однако в более широком смысле ἐξαγούρευσις (греческий термин шире по значению, чем привычное для нашего языка выражение «откровение помыслов») состоит в том, чтобы поведать о всяком смущающем помысле, о всяком непривычном состоянии, о всяком сомнении, обо всем, что может беспокоить или волновать. Также откровение помыслов позволяет узнать некоторые подробности образа жизни, дабы

удостовериться в их значении, принимая во внимание их влияние на духовную жизнь.

На практике существуют различные виды откровения помыслов. Некоторые рекомендуют совершать его по меньшей мере каждый день. Преподобный Симеон Новый Богослов советует прибегать к нему каждый час³³⁰⁹. Откровение помыслов может совершаться и еще чаще, даже неограниченное число раз в течение одного дня, что явствует из примера ученика, который одиннадцать раз подряд посетил своего авву и не получил от него за это ни единого упрека³³¹⁰. Частота может быть меньшей и должна зависеть только от частоты возникновения помыслов и возможности общаться с духовным отцом. В некоторых монастырях для этой практики отведены специальные часы. Если нет возможности увидеться с духовником сразу же, рекомендуется записывать помыслы по мере того, как они возникают³³¹¹, уточняя момент и обстоятельства их появления, чтобы иметь возможность рассказать о них потом со всей необходимой точностью.

Эта практика предполагает очевидным образом непрестанное внимание и трезвение по отношению к состояниям и движениям своей души.

Прежде всего, важно следовать правилу незамалчивания: ничего не скрывать, стараться ничего не забыть, не обойти, не исказить или не представить в ином свете, но говорить совершенно свободно, без всякого стыда или страха. «Как Богу, говори [духовному отцу] свои помыслы... не утаивая ничего», – советует преподобный Симеон Новый Богослов³³¹². «Не нужно замалчивать одни вещи и рассказывать другие, но надо открывать всё и во всем просить совета», – наставляет авва Дорофей Газский³³¹³. «Если вопрошаешь старца о помысле, открывай ему помысел свободно», – советует авва Исаия Отшельник³³¹⁴. «Свобода в отношении помыслов, – уточняет преподобный Иоанн Газский, – означает, что вопрошающий должен полностью открывать помысел тому, кого спрашивает, ничего не скрывать, не исказить в чем бы то ни было из стыда, не приписывать помысел другому, но себе самому, как он есть. Это вредит больше, чем представление помысла в ином

свете»³³¹⁵. Преподобный Иоанн Кассиан учит: «Не будем слишком стыдливы, передавая старцам помыслы, возникающие в нашем сердце, несмотря на завесу, которой ложный стыд хотел бы их прикрыть»³³¹⁶.

Как раз тогда, когда речь идет об откровении помыслов, надо победить множество очагов внутреннего сопротивления, которые возникают, в частности, от гордости³³¹⁷, тщеславия³³¹⁸ и от основанных на этих двух страстях страха осуждения или боязни упреков³³¹⁹. Равно следует побеждать и внушения бесов, ожесточенно нападающих, чтобы помешать этой практике³³²⁰, которая для них особенно страшна, ибо разоблачает их козни³³²¹. Обычно они противостоят откровению помыслов, пытаясь уверить в его бесполезности, как хорошо показывает свидетельство брата, который, с другой стороны, достоин уважения за то, что подчеркивает, насколько пренебрежение этой практикой препятствует исцелению души: «Я имел в душе страсть, которая мной владела. Услышав, что авва Зенон многих исцелил от нее, я захотел найти авву и открыться ему... Часто... я отправлялся к старцу, чтобы рассказать ему все, но враг не давал мне говорить, насаждая стыд в моем сердце и говоря: «Раз ты знаешь, как себя исцелить, к чему говорить об этом? И в самом деле, ведь ты не пренебрегаешь собой, ты знаешь, что сказали святые отцы». Вот что внушал мне враг, чтобы я не открыл своей болезни врачу и не исцелился... Наконец, удрученный и плачущий, я сказал своей душе: «Доколе же, несчастная душа, ты будешь упорствовать в нежелании исцелиться? Люди, живущие далеко, приходят к старцу и исцеляются, а ты, бесстыжая, живя совсем рядом с врачом, не вылечишься у него?»»³³²²

Откровение помыслов не только полезно – оно необходимо для духовного возрастания. Святитель Василий Великий учит: «Каждый... если хочет по меньшей мере добиться значительного успеха и жить согласно заповедям Господа нашего Иисуса Христа, не должен прятать ни одного своего душевного движения в глубине души. Напротив, должно обнажать тайны сердца перед теми, кто получил послушание ухаживать за больными с доброжелательностью и сочувствием»³³²³. Некто из

святых отцов утверждал даже, что «нет другого верного пути ко спасению, кроме одного: каждый должен поведать собственные помыслы отцам, наделенным даром различения»³³²⁴. Преподобный Феодор Студит говорит о том же: «Пусть знают все, что для спасения (и для совершенства в том числе) нет средства, сравнимого с откровением помыслов, равного ему в быстроте действия»³³²⁵.

Особенно следует подчеркнуть лечебную и профилактическую ценность этой практики, которая в сфере духовного врачевания приобретает первостепенное значение.

Откровение помыслов позволяет получить от духовного отца указания о духовном значении и ценности того, что ему открывается, а также советы касательно правильного поведения. Настоящий духовный отец, бесстрастный и наделенный способностью к различению, способен вынести объективное суждение о том, что ему рассказывают. Просвещенный Духом Святым, он может подать надлежащий совет: например, сказать, какова природа того или иного помысла, что за ним скрывается, какие последствия он может повлечь за собой, нейтрален он или нехорош и как в таком случае нужно ему противостоять и с ним бороться. Исходят ли эта мысль, это побуждение, порождающие действие, от беса, или в них можно увидеть ангельское вдохновение и последовать ему? Возникающее многократно представление, желание, рождающееся в сердце в тех или иных обстоятельствах, движение души – невинны ли они, согласны ли с волей Божией, нейтральны, дурны?³³²⁶ Советуясь с духовным отцом, можно получить точный ответ на эти вопросы, который поможет избежать вредоносных сомнений, заблуждений и иллюзий собственного суждения, сетей собственной воли, которая заставляет человека вести себя в соответствии с собственными нормами и желаниями вместо того, чтобы пребывать в согласии с волей Божественной. В конечном счете святые отцы рекомендуют практику откровения помыслов именно из-за опасностей, которые таит в себе следование собственному суждению.

Так, преподобный Антоний Великий пишет: «Я знал монахов, которые после великих трудов пали и дошли до безумия из-за того, что рассчитывали на свои труды и из-за ложных умозаключений избегали заповеди того, кто сказал: *Спроси отца твоего, и он возвестит тебе* (Втор. 32:7)»³³²⁷. Преподобный Пахомий Великий даже говорит, что, не поведав о своем внутреннем состоянии духовному отцу, «многие умертвили себя, бросившись с высокой скалы в приступе безумия: одни – вспоров себе живот ножом, кто-то еще – иным образом. Ибо это великая ошибка – не открывать тут же свой недуг тому, кто наделен знанием»³³²⁸.

Подобные заблуждения чаще всего вызваны бесовским воздействием, которому человек становится легко подвержен из-за подчиненности собственной воле. «Если человек не верует всего, что в нем есть... то диавол раскроет в нем собственную волю, которая ему поможет повергнуть человека», – предупреждает авва Дорофей Газский³³²⁹, отмечая также, что того, «кто полностью полагается на собственное разумение, враг изменяет по своей воле»³³³⁰. Откровение помыслов, при котором человек полагается на суждение и волю своего духовного отца, является поэтому как бы эффективной профилактикой всех расстройств, которые в данной ситуации может вызвать бесовское воздействие. «Эта практика, – пишет Иоанн Кассиан, – не только научит... идти прямо по тропе подлинного различения. Ею [человек] приобретет настоящий иммунитет от всех ухищрений и козней врага. Невозможно впасть в заблуждение; если ценишь не собственное суждение, а примеры старцев, правило их жизни. И вся ловкость беса не справится с простотой человека, который неспособен из ложного стыда скрыть какой-либо из своих помыслов, рождающихся в сердце, но полагается на зрелое суждение старцев, чтобы знать, должен он их принять или отвергнуть»³³³¹. Авва Дорофей Газский советует: «Пусть душа пребывает в безопасности, открывая всё и слыша о себе от кого-то сведущего: «Делай то и не делай этого. Это хорошо, а то дурно. Это обоснованно, а то – своеволие». И еще: «Сейчас не время делать это», а в другой раз: «Сейчас как раз вовремя». Тогда

дьявол уже не найдет, под каким предлогом навредить душе или заставить ее пасть, поскольку она постоянно имеет руководство и защищена отовсюду»³³³².

Скрытые помыслы сами по себе служат точкой опоры для бесовского воздействия, и большинство из них внушаются бесами с этой целью. Так, патриарх Антоний Студит отмечает: ничто не дает столько власти бесам и вражеским внушениям, как собеседования с ними в сердце³³³³, а авва Пимен, пересказывая поучения аввы Иоанна Колова, говорит, что вследствие этого «враг ни о ком так не радуется, как о тех, кто не открывает свои помыслы»³³³⁴. Преподобный Феодор Студит учит: «Вы знаете, сколь многочисленны ухищрения и уловки дьявола. Избежать их можно только через откровение помыслов»³³³⁵.

Откровение помыслов позволяет, в частности, избегать тех грехов, которые порождаются скрытыми помыслами. «Откуда среди вас... эти неразумные действия?.. Не оттого ли, что вы не открываете себя, но скрываете свои дурные помыслы?» – вопрошает преподобный Феодор Студит³³³⁶. Он же замечает: «Начало и корень ошибок, которые мы допускаем, – это дурной помысел»³³³⁷. Откровение помыслов позволяет также воспрепятствовать усилению страстей, уже присутствующих в человеке, или образованию новых, которое происходит вследствие того, что помыслам позволяют повторяться.

Наконец, оно помогает избежать помыслов, которые, оставаясь в душе, подтачивают ее, разрушают и влекут за собой множество патологических последствий для внутренней жизни именно потому, что остаются скрытыми. Ведь неоткрытые помыслы продолжают жить в душе, часто неслышно и незаметно, укореняются в ней, развиваются и мало-помалу ее отравляют. В итоге они пленяют ее, и из этого плена ей будет вырваться тем труднее, чем дольше она не будет реагировать на эти помыслы или медлить с их открытием. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан говорит о «тирании скрытых помыслов» и о «жестоком насилии, которое они производят, пока их оставляют скрытыми»³³³⁸. Один старец обобщает так: «Если тебе не дают покоя нечистые помыслы, не скрывай их, но

тут же говори духовному отцу... Ибо, по мере того как помыслы скрывают, они множатся и набирают силу... И как червь [точит] дерево, так дурной помысел разрушает сердце»³³³⁹. Похожий совет дает и преподобный Феодор Студит: «Я призываю вас, по слову Писания³³⁴⁰, раскрывать тайны сердца. Ибо невозможно, чтобы червивое растение не погибло, а душа, скрывающая змею, – я хочу сказать, что-то неявное, – не разложилась бы, не наполнилась червями и в конце концов не испортилась бы полностью. Итак, умоляю, каждый из вас пусть отвергает скрывающееся в нем тление»³³⁴¹.

Святые отцы настаивают: тот, кто не открывает своих помыслов, становится больным или же поддерживает либо усугубляет свои болезни. «Тот, кто скрывает [свои дурные помыслы от духовного отца], тут же начинает блуждать в пустынях без дорог», – замечает преподобный Иоанн Лествичник³³⁴². Неоткрытие помыслов развивает болезни, напрямую с ними связанные, а кроме того, неизбежно оказывается связано с гордостью, которую оно усиливает, о чем сказано у одного из святых отцов: «Тот, кто скрывает свои помыслы, заболевает гордостью»³³⁴³. Вот почему преподобный Пахомий Великий учит нас: «Это большая ошибка – не открывать тотчас свой недуг тому, кто в этом разбирается, до тех пор, пока болезнь не становится хронической»³³⁴⁴.

Итак, откровение помыслов – единственное средство, которым человек может защитить себя от болезней, которые ему угрожают, а также исцелиться от болезней, которые уже приобрел. «Тот, кто избегает рассказывать о своих помыслах, остается безнадежно больным», – отмечает преподобный Иоанн Газский³³⁴⁵. Преподобный Иоанн Кассиан так же утверждает, что когда «мы накапливаем дурные помыслы и краснеем сообщить их старцам, мы лишаем себя возможности получить от них лекарство»³³⁴⁶. И наоборот, «тот, кто не боится открывать помыслы перед отцами, изгоняет их далеко прочь»³³⁴⁷, как учит авва Аммон. Преподобный Иоанн Лествичник обращает наше внимание: «Наши язвы, будучи показанными... не усугубятся, но, напротив, заживут»³³⁴⁸. И действительно, «как змея, выползающая из логова, тотчас быстро удаляется, так и дурной

помысел, как только его откроешь, исчезает... Кто открывает свои помыслы, тот быстро исцеляется», по слову одного из святых отцов³³⁴⁹. В Типиконе монастыря Святой Марии Эвергетиды³³⁵⁰ провозглашается: «Теперь настало время откровения помыслов и врачевания болезней вашей души... Четко называйте [ваши недуги], чтобы... прийти к совершенному здоровью души»³³⁵¹.

Исцеление происходит отчасти благодаря откровению самому по себе. Тот, кто только что открыл свои помыслы, чувствует себя освобожденным от давления, от мрака, который они в нем порождали, от беспокойства, страха, внутренних терзаний, то есть от связанных с этим тоски и отчаяния, испытывает чувство облегчения и умиротворения, ощущает легкость и радость³³⁵². «Что есть более светлого, чем душа, всегда предающаяся этому деланию? Это знают те, кто испытал, какую надежду, какую неопечительность, какую свободу они обретают! И еще какое отсутствие страха... какое утешение в борьбе, какое ослабление помыслов и, наконец, какая чистота души!»³³⁵³ – восклицает патриарх Антоний Студит.

Особенно настойчиво святые отцы говорят о состоянии духовной неопечительности (ἀμεριμνία), которую приносит постоянная практика ἐξαγόρευσις. Авва Дорофей, вспоминая о том времени, когда его духовным отцом был преподобный Иоанн Газский, пишет: «У меня не было никаких смущений, никаких забот. Если мне случалось иметь помысл, я брал табличку для письма и писал старцу... и не успевал я закончить письма, как уже чувствовал облегчение и пользу. Таковы были моя неопечительность (ἀμεριμνία) и мой покой (ἀνάπαυσις)»³³⁵⁴. «Я поверял старцу, авве Иоанну, всё, – рассказывает он далее, – и никогда не попускал себе сделать что-либо, [не спросив] его мнения... Никогда я не позволял себе последовать за своим помыслом, не посоветовавшись. И верьте мне, братия, я пребывал в великом покое, в великой неопечительности»³³⁵⁵.

Эти в каком-то смысле сиюминутные результаты откровения помыслов не должны заставить нас забыть, что большая доля его лечебного эффекта происходит от последующих наставлений духовного отца. Благодаря сведениям,

полученным от духовного чада, отец может даже в точности понять его внутреннее состояние, безошибочно поставить диагноз и определить, какое требуется лечение. Без этого у человека не было бы ни малейшей возможности исцелиться. «То, что можно увидеть в телесных болезнях, – пишет патриарх Антоний Студит, – присутствует и в недугах души: лекарь заботится и прилагает лечение к тому месту, которое он хорошо продиагностировал и увидел глазами. Но те, которые полагаются на собственный вкус и действуют так, как им вздумается, не поверяя своей душевной болезни духовным отцам через откровение помыслов, навлекают на себя плачевный приговор: *Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны пред самими собою!* (Ис. 5:21)»³³⁵⁶.

В особенности благодаря частому и постоянному откровению помыслов духовный отец сможет многократно прибегать к длительному лечению, которое приведет в итоге к исцелению всех душевных недугов, ибо в этом случае он точно и полно поймет состояние, склонности и изменения больного. Именно об этом пишет преподобный Иоанн Кассиан, упоминая многие страсти: «Чем чаще эти расстройства открываются, тем быстрее удастся от них излечиться»³³⁵⁷.

Поэтому следует отправляться к духовному отцу и открывать ему помыслы как врачу³³⁵⁸. Святитель Василий Великий советует раскрывать тайны своего сердца «перед теми, кто получил послушание заботиться о больных»³³⁵⁹. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Открывай, открывай донага твою язву перед врачом и говори ему без стыда: “Вот моя рана, отче, вот моя рана»»³³⁶⁰, а преподобный Варсонофий Великий говорит: «Открой помысел, который задерживается в тебе и ополчается на тебя, своему отцу – и он исцелит тебя»³³⁶¹. «Будем открывать нашим старцам все тайны нашей души и, исполнившись доверия, будем искать у них лекарство для наших ран», – наставляет преподобный Иоанн Кассиан³³⁶². Эта медицинская концепция прослеживается в формулировках большого числа Типиконов³³⁶³. Типикон Предтеченского монастыря близ Серры, в Македонии, требует, «чтобы в монастыре были духовные отцы, дабы тому, которого каждый

выберет, можно было открывать свои ушибы, согласно традиции святых канонов, дабы, в зависимости от вида раны, получить от духовных врачей подходящую помощь. Раны – это помыслы... Итак, весьма полезно иметь при себе доктора»³³⁶⁴. Уставное последование монастыря во имя иконы Пречистой Богородицы Махериотиссы в одиннадцатой главе, посвященной откровению помыслов, оговаривает, чтобы «тот, кто исполняет эту обязанность... самым внимательным и заботливым образом выслушивал тех, кто хочет исповедаться, и определял каждому подходящее средство»³³⁶⁵. Если помыслы «легкоустранимы и не причиняют постоянного беспокойства»³³⁶⁶, то они могут быть выслушаны опытными братьями, которым передана эта задача. Если же помыслы «требуют более внимательного врачебного подхода», то они должны быть открыты ему, и он «применит соразмерное лечение»³³⁶⁷.

Свои обязанности врача духовный отец исполняет в рамках ἐξαυόρευσις, выслушивая внимательно и благожелательно, утешая и подбадривая того, кто ему доверился, беря на себя трудности, которые духовный сын пришел ему открыть, и молясь о нем. Святые отцы часто подчеркивают, что при откровении помыслов духовник берет на себя роль ходатая. Они приписывают лечебную эффективность этой практики действию Божественной благодати, которое совершается в ответ на эти молитвы³³⁶⁸. Вот почему преподобный Варсонофий Великий уточняет: «Скажи свой помысел духовному отцу – и он исцелит тебя именем Божиим»³³⁶⁹. То же самое сказал один из братьев: «По молитвам старца Бог исцелил меня»³³⁷⁰.

Однако это предполагает, что тот, кто открывает помыслы, имеет к духовному отцу, а через него и к Богу должное отношение, что он делает это именно с верой, сокрушением и от всего сердца, что подчеркивается в одном из изречений: «Однажды два брата... встретились, и один сказал другому: «Я хотел бы пойти к авве Зенону и поведать ему один помысел». Другой ответил: «Я тоже хочу поведать ему помысел». Они пошли вместе, и каждый по очереди открыл свой помысел. Первый поклонился старцу и умолял его со слезами. Старец сказал: «Иди, не отчаивайся, не злословь никого и не

пренебрегай молитвой». Брат ушел исцеленный. Второй открыл авве свой помысел и сказал: «Помолись обо мне», но не просил настойчиво. Некоторое время спустя братья вновь встретились, и один сказал другому: «Когда мы ходили к старцу, ты открыл ему свой помысел?» – и получил утвердительный ответ. Тогда он спросил: «Помогло ли тебе откровение помысла?» Второй ответил: «Да, по молитвам аввы Бог исцелил меня» А первый сказал: «Я все открыл ему, но не ощутил никакого плода от лечения» Исцеленный же говорит: «А как ты умолял старца?» Брат ответил: «Молись за меня, ибо у меня такой-то помысел». – «А я, – сказал другой, – признавшись ему, омыл его ноги слезами, умоляя молиться обо мне. И по его молитвам Бог вернул мне здоровье»»³³⁷¹.

Чтобы откровение помыслов принесло лечебный эффект, нужно, чтобы обратившийся за советом полностью доверял тому, к кому обращается. «Перед тем, к кому твое сердце не имеет полного доверия, не открывай своей совести», – наставляет авва Пимен³³⁷². Поэтому надо прежде всего тщательно выбрать такого человека, но затем необходимо scrupulously следовать предписанному лечению. Поэтому один из святых отцов советует: «Как поступают, когда дело касается врачевания тела, так же [и относительно души] нужно прежде проверить способность того, с кем встречаешься, и только затем открывать ему травмы своей души. И не выступать против его врачевательных методов, но принимать их с признательностью, даже если поначалу они заставляют страдать»³³⁷³. Именно доверие не только благоприятствует откровению помыслов, вселяя уверенность в том, что слушающий тебя не осудит и не станет порицать, но и позволяет применять средство, предписанное духовным отцом, без колебаний и сомнений относительно его ценности, каким бы оно ни было.

Важно также, чтобы откровение помыслов всегда происходило перед одним и тем же духовным отцом и чтобы сохранялась верность ему³³⁷⁴. Святые отцы предостерегают против всякого желания поменять духовника, так как оно свидетельствует о вредоносном недоверии, почти всегда бывает вызвано бесовским внушением³³⁷⁵ и может привести только к

усугублению недугов³³⁷⁶. Откровение помыслов перед одним и тем же духовником позволяет обеспечить преемственность и последовательность в лечении. Духовник же, таким образом, имеет возможность хорошо узнать того, кто открывает ему сердце, узнать его слабые и сильные стороны, его трудности, глубинные устремления, его тип развития и т. д. и благодаря этому поставить диагноз и определить лечение, которые будут основаны на всесторонней оценке личности духовного чада.

Откровение помыслов не является самоцелью. Сила его лечебного воздействия; повторимся, основана не только на самом методе, и не следует ожидать от него мгновенных результатов. Откровение помыслов само по себе не в состоянии исцелить человека. Открытые помыслы вовсе не утрачивают своей болезнетворной силы. Помыслы, которые раньше возникали много раз, могут появиться вновь. И поэтому чаще всего имеет значение их дальнейшая судьба. Откровение помыслов дает возможность вопрошания духовного отца (в текстах по аскетике часто эти два выражения употребляются как равнозначные), чтобы познать в точности природу помыслов и в особенности чтобы получить совет о характере борьбы с ними. После этого остается лишь вести борьбу.

Глава 5. Борьба с помыслами

1. Внутренняя борьба

Борьба (πάλη, ἁγών) с помыслами занимает центральное место в стратегии лечения, направленной на то, чтобы избавить человека от духовных болезней и вернуть ему здоровье.

Воздержание от всякого дурного дела, способность больше не согрешать действием – всего лишь первый этап³³⁷⁷, далеко не достаточный³³⁷⁸: следует равно воздерживаться от всякого дурного помысла³³⁷⁹, дабы избежать прегрешений в мыслях³³⁸⁰. «Прошу вас, братия, будем подавлять помыслы точно так, как подавляем деяния», – советует старец³³⁸¹. Это тем более необходимо, что все грехи, совершаемые человеком на деле, имеют первоисточником дурные помыслы, которые почти всегда подразумевают поступки³³⁸², что внешние проявления страстей в дурных поступках берут начало во внутренних проявлениях тех же самых страстей в форме внутренних движений, образов или мыслей. «Источник и основа всякого греха–дурные помыслы», – утверждает Ориген³³⁸³. «Все грехи сначала наносят удар по уму только в форме помыслов», – замечает преподобный Исихий Иерусалимский³³⁸⁴. В конечном счете именно используя такую уловку бесы воздействуют на человека³³⁸⁵. «Те, кто непрестанно преследуют нашу душу, чтобы заставить ее впасть в грех помышлением или действием, используют страстные помыслы», – отмечает преподобный Максим Исповедник³³⁸⁶, объясняя далее: «Страсти, скрытые в душе, бесы получают как средства для возбуждения в нас страстных помыслов. Затем, посредством этих помыслов, они осаждают ум и изо всех сил подталкивают его к тому, чтобы подчиниться греху. Как только ум подпадает под их власть, они ведут его ко греху в помыслах, затем, когда грех в помыслах допущен, они вовлекают его... ко греху в действии»³³⁸⁷. Итак, «если бы мы не согрешали прежде в помыслах, мы никогда не грешили бы делом»³³⁸⁸.

Следовательно, стремясь покончить и с внешними, и с внутренними грехами, а также желая освободить душу от страстей, человек должен ополчиться именно на помыслы.

Напрасно было бы бороться со страстями, нападая только на их внешние проявления, ибо последние уходят корнями в помыслы, а если помыслы пребывают в душе, то из них неизбежно родятся новые поступки. Вот почему в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написано: *Кто приставит бич к помышлениям моим и к сердцу моему наставника в мудрости, чтобы они не щадили проступков моих и не потворствовали заблуждениям их, чтобы не умножались проступки мои и не увеличивались заблуждения мои, чтобы не упасть мне пред противниками и чтобы не порадовался надо мною враг мой?* (Сир. 23:2–3).

Впрочем, бесполезно думать, что для искоренения страстей достаточно было бы устранить предметы или отстраниться от них только по той причине, что страсти привязывают нас к чувственным вещам и относятся только к предметам. На самом деле дурными являются не предметы сами по себе. «Ничто не дурно среди творений Божиих», – напоминает преподобный Максим Исповедник³³⁸⁹. Дурно то, как мы пользуемся предметами из-за дурных представлений, которые о них имеем: «Лукавство – в ложном суждении, направленном на представления и дополненном дурным использованием предметов... Дурное использование предметов есть следствие дурного использования представлений. Итак, именно от ума зависит, хорошо или дурно мы будем пользоваться предметами», – отмечает преподобный Максим³³⁹⁰. По этой причине бороться следует не с предметами, а с представлениями о них, которые существуют в нас: они возникают в памяти и в воображении даже тогда, когда сами предметы, соответствующие им, отсутствуют. «Бесы нападают.. . посредством представлений на тех, кто отделил себя от вещей»³³⁹¹, и «через наши помыслы ведут против нас войну куда более суровую, чем та, которая ведется через предметы»³³⁹². «Насколько грех в помыслах легче, чем грех в действии, настолько борьба с помыслами более трудна, чем отречение от предметов»³³⁹³.

Святые подвижники, в особенности живущие в уединении, говорили, что страсти подпитываются в первую очередь

помыслами и образами – не только теми, которые они сами вызывают, но и теми, которые предлагают человеку бесы и от которых рождаются и развиваются страсти (этот процесс мы опишем далее). «Сначала рождаются помыслы, затем показываются страсти», – свидетельствует авва Дорофей Газский³³⁹⁴.

В силу всех этих причин человек, беспокоящийся о своем исцелении и спасении, должен главным образом заниматься борьбой с помыслами³³⁹⁵, которую святые отцы называют еще «внутренней бранью», «невидимой бранью», «духовной бранью», «сердечной бранью и войной». Она составляет «духовный подвиг»³³⁹⁶, «сердечное делание»³³⁹⁷, является единственным средством очистить душу от грехов и исцелить от страстей не только известных, но и скрытых³³⁹⁸.

Как все святые отцы³³⁹⁹, святитель Иоанн Златоуст подчеркивает важность и вместе с тем суровость этой брани: «Ни одно дикое племя не [ведет] такой ожесточенной войны, как дурные помыслы, пребывающие в душе, и как необузданные страсти... Это начинается так: первые враги нападают на нас извне, а вторые идут на нас войной изнутри. Однако внутренние недуги более разрушительны и опасны, чем те, что приходят извне, – такое наблюдение можно сделать в любой момент... Ничто так не пагубно для здоровья, для телесных сил, как болезни, развивающиеся внутри. Города меньше страдают от внешних войн, чем от внутренних междоусобиц. Так и душа не столько должна опасаться тех ран, которые она получает от мира, сколько тех болезней, зародыш которых гнездится в ней самой»³⁴⁰⁰. Вот почему преподобный Макарий Великий учит: «Нужно, чтобы вся борьба человека была направлена на его помыслы»³⁴⁰¹. У него также сказано: «Тот, кто хочет стать истинным христианином, должен посвятить себя борьбе вовсе не плотской, но умственной – против помыслов... Именно посредством такой борьбы можно будет достичь очищения»³⁴⁰².

Поскольку помыслы поддерживаются, порождаются, а также внушаются бесами, постольку борьба с помыслами в то же время является борьбой против бесов (а мы видели, что святые отцы часто уподобляют помыслы самим бесам). Апостол

Павел ясно описывает эту битву, когда пишет: *Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6:12). Эта битва не что иное, как ответ в форме оборонительной войны на поистине захватническую войну, постоянную и беспощадную, которую бесы ведут против человека и которую преподобный Филофей Синаит описывает так: «Есть брань, которую тайно ведут духи зла с душой посредством помыслов. Ибо поскольку душа невидима, постольку зложелательные силы сообразуются с ее существом и нападают на нее невидимой бранью. И можно видеть как у тех, так и у нее и оружия, и обманчивые ухищрения, и устрашающие нападения, и схватки в битвах, и победы, и поражения с той и с другой стороны»³⁴⁰³.

Тонкий характер помыслов, козни, которые строят бесы, чтобы человек потерял самого себя, и проистекающая отсюда сложность предстоящей борьбы, а также важность ее целей приводят к тому, что искусство борьбы с помыслами (здесь искусство понимается в древнем смысле ремесла, техники) святыми отцами расценивается как «наука из наук и искусство из искусств»³⁴⁰⁴ до такой степени, что те же самые причины заставили их разработать четкую стратегию, основанную на точном знании противника и его средств, то есть на знании природы помыслов, процесса их возникновения и укоренения в душе. Это необходимо, ибо для того, чтобы борьба возымела действие и принесла верную победу, нужно, по словам аввы Евагрия, сражаться с противниками, вооружившись методом³⁴⁰⁵.

2. Двойное происхождение помыслов

Прежде всего, следует знать, что помыслы зарождаются двойким образом: от склонностей и предрасположенностей человека, с одной стороны, и от бесовского воздействия – с другой³⁴⁰⁶.

Склонности человека – это его страсти, которые, как мы видели, проявляются в первую очередь и главным образом через помыслы. Предрасположенности создаются памятованием о зле – тем следом, который оставляют в душе страсти, грехи или прошлое небрежение³⁴⁰⁷. Так, преподобный Марк Подвижник определяет предрасположенности как «невольное припоминание прежних злодеяний»³⁴⁰⁸. Впрочем, помыслы и страстные образы, по сути, поддерживаются памятью³⁴⁰⁹ и воображением (с ней связанным). Следовательно, предрасположенность может существовать даже тогда, когда человек растождествил себя с соответствующей страстью или уже давно не совершает того греха, из-за которого предрасположенность воцарилась в душе.

Авва Евагрий пишет по этому поводу: «Если у нас о чем-то есть страстные воспоминания, то это потому, что прежде мы восприняли его объект со страстью; и наоборот, обо всех предметах, которые мы воспринимаем со страстью, мы будем иметь страстные воспоминания»³⁴¹⁰. Преподобный Марк Подвижник, более других настаивающий на важности предрасположенности, уточняет: «Страсть, которая завоевала поле деятельности при согласии воли, позднее насильно возрастает даже в том, кто больше не хочет содействовать ей»³⁴¹¹; и в другом месте: «Когда мы изгоним из своего ума всякое намеренное зло, тогда начнем брань со страстями, к которым предрасположены... Не говори: “Я не хочу, а он (помысл) приходит» ибо если ты не любишь его последствия, то, конечно, любишь его причины... Когда видишь, что скрытые стремления пришли в движение в глубине тебя и влекут безмолвствующий ум к страсти, то знай, что некогда прежде сам ум был ими занят, привел их в действие и вложил в сердце»³⁴¹².

Иначе говоря, кроме вольных помыслов, в душе присутствуют помыслы невольные, которые были вольными когда-то и вызывают невольные последствия, но причины которых подвластны воле человека³⁴¹³. Вот почему преподобный Марк Подвижник говорит еще и так: «Мы любим причины помыслов, которые сформировались помимо нас, отчего они и приходят, но в случае произвольных помыслов, очевидно, любим не только причины, но и их предметы...». «Невольные помыслы рождаются от предшествовавшего греха, а произвольные – от самовластной воли, откуда следует, что вторые бывают причиной первых»³⁴¹⁴.

Другой источник помыслов – бесовское воздействие³⁴¹⁵, которое влияет на душу косвенным образом, через тело³⁴¹⁶ (посредством чувств, а также внутренних движений или порывов), или напрямую, особенно через память и воображение³⁴¹⁷. Это использование бесами человеческих способностей ради порождения помыслов осуществляется таким образом, что «мы чувствуем их исходящими как бы из сердца»³⁴¹⁸, по словам блаженного Диадوخа Фотикийского. Однако для некоторых [из помыслов] это неверно.

Бесы приносят страстные помыслы, чаще всего опираясь на склонности и/или предрасположенности человека, как указывает на это апостол Иаков: *Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью (Иак. 1:14)*³⁴¹⁹ – или преподобный Исаак Сирин: «Во всех искушениях обвиняй самого себя как причину того, что они к тебе приходят»³⁴²⁰. Поистине, «бесы получают тайные страсти как средство возбуждать в нас страстные помыслы», – очень точно замечает преподобный Максим Исповедник³⁴²¹. Преподобный Иоанн Кассиан говорит, что душа, совсем как тело, подвергается нападению болезни или там, где она уже есть, или в слабых местах: «Здесь происходит так же, как в теле человека. В тяжелых обстоятельствах... именно самые слабые части тела дают себя задеть и уступают первыми. И только когда болезнь обосновалась там, тогда она поражает те части, которые оставались здоровыми. Так же и с душой. Пройдет какое-нибудь поветрие порочной заразы – и душа будет непоправимо

затронута с той стороны, которая, являясь самой деликатной и слабой, оказывает меньшее сопротивление жестоким ударам врага и подвергается опасности быть взятой там, где менее бдительная охрана откроет предателям более легкий доступ... Именно таким путем коварное лукавство духовных сил стремится искушать нас. Эти силы расставляют тайные ловушки главным образом с той стороны души, где чувствуют ее немощь»³⁴²².

Однако следует знать, что бесы могут предлагать человеку помыслы или образы вне связи с его склонностями или предрасположенностями, хотя человеку может казаться, что эти представления исходят от него самого, как об этом говорится у преподобного Макария Великого: «Есть вражеская сила лукавого, которая тайно уводит и сбивает с толку род человеческий, направляя ко злу, и научает его невидимым образом, в сердце, всем видам бесчестия, и поэтому всем людям ничего не остается, как по собственной свободной воле осуществить то, что им было тайно внушено. Большинство из них не знают, откуда приходят эти внушения, но они верят по естественной склонности, по свойственной им привычке, что могут видеть, как из их сердца потоком исходят противоестественные дурные помыслы»³⁴²³.

В этом отношении бесовское воздействие не щадит никого, примеряясь к духовному уровню каждого человека³⁴²⁴. Именно поэтому даже святые, богочеловеческим подвигом достигшие бесстрастия и очистившиеся от прошлых грехов и оттого не имеющие в себе ни склонностей, ни предрасположенностей, все равно сталкиваются с помыслами, которые предлагают им бесы и которые поэтому являются для них немалым искушением³⁴²⁵. Святые отцы подчеркивают даже, что бесовские нападения усиливаются, а внушаемых помыслов становится все больше как раз по мере духовного возрастания³⁴²⁶. Есть известное святоотеческое присловие о том, что человек должен «ожидать искушения до последнего своего вздоха»³⁴²⁷, что до последнего вздоха ему придется бороться с помыслами, которые внушают бесы³⁴²⁸. Иов говорил: *Не испытание ли – вся жизнь человека на земле?* (Иов. 7:1)³⁴²⁹. «До самой смерти человек не может не

иметь помыслов», – замечает преподобный Исаак Сирий³⁴³⁰, а преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Человек ведь получил силу не совершать зла, но не силу не думать о нем»³⁴³¹. «Как невозможно шагать по земле, не рассекая воздух, – пишет, в свою очередь, преподобный Исихий Иерусалимский, – так и невозможно, чтобы сердце человека не подвергалось постоянно нападениям бесов или тайно не работало им»³⁴³². Преподобный Иоанн Дамаскин, особо напоминая восемь типов дурных помыслов, соответствующих восьми основным страстям, замечает: «Беспокоят нас эти восемь помыслов или нет, это относится к числу тех вещей, которые от нас не зависят»³⁴³³.

Цель, которую преследуют бесы, вызывая помыслы в сердце человека, – поддержать страсти в том, в ком они живут, и подтолкнуть его к согрешению действием или вернуть страсти тому, кто от них освободился. Еще одна их цель может заключаться в том, чтобы помешать молиться стяжавшему бесстрастие и помешать ему достичь созерцания³⁴³⁴. В любом случае, для них речь идет о том, чтобы отвратить, отдалить человека от Бога³⁴³⁵.

С этой точки зрения всякий помысел является искушением, тем более что, как мы увидим далее, во всех случаях человек имеет возможность последовать за помыслом и таким образом исполнить бесовскую волю или отсечь его, чтобы исполнить волю Божию. Всякий помысел, предлагаемый человеку, в этом отношении является испытанием³⁴³⁶, которое может закончиться поражением или спасением, в зависимости от выбора человека. Если, уступая искушению, которое представляет собой каждый помысел, он может продлить свое болезненное состояние или вновь впасть в него, то, сопротивляясь ему, он может, напротив, исцелиться или избежать повторного падения.

Описывая второй вариант, преподобный Исаак Сирий утверждает: «Искушение полезно любому человеку» – и восклицает: «Слава Творцу, Который через самые терпкие лекарства подает нам сладость здоровья!»³⁴³⁷ Святой апостол Иаков сам подчеркивает это положительное действие искушения: *Блажен человек, который переносит искушение,*

потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его (Иак. 1:12). Если каждый помысел, возникающий у тех, кто населен страстями, является возможностью освободиться от них³⁴³⁸ и очиститься от грехов³⁴³⁹, то для того, кто живет по добродетелям, это возможность укрепить их, как пишет преподобный Варсонофий Великий одному из своих духовных чад: «Пусть толпа страстей и бесовских наваждений не осаждает тебя, но верь, что они ничего не добьются, преследуя и испытывая нас, и что они, напротив, возвращают в нас добродетель в полноте, если мы с великим тщанием будем хранить хотя бы немного упорства... Если золото помещают в огонь, оно начинает сиять все ярче – так и с искушениями для праведника»³⁴⁴⁰. Преподобный Аммон отмечает: «Сила Духа после искушений придает святым иное величие и большую силу»³⁴⁴¹. Во всех случаях святые отцы подчеркивают, что именно благодаря искушениям, возникающим у человека по причине помыслов, возможно духовное возрастание. Преподобный Аммон пишет: «Если с вами не происходит никаких искушений, видимых или сокрытых, то вы не можете возрасти за пределы того состояния, в котором пребываете»³⁴⁴². Преподобный Антоний Великий видит в этом даже необходимое условие спасения: «Кто не подвергался искушениям, – говорит он, – тот не сможет войти в Царство Небесное. В самом деле, сказано: “Устрани искушения – и никто не спасется”»³⁴⁴³.

Итак, от поведения человека по отношению к помыслам зависит его духовная судьба. Именно через согласие с помыслами страсти рождаются и сбивают с пути, а бесы овладевают душой или продолжают в ней жить. Напротив, именно благодаря отсечению помыслов человек может, с Божией помощью, освободиться от страстей и делать успехи в добродетели, соединиться с Богом и возрасть в этом единстве.

Однако если человек вовремя не спохватится, то позволит пребывающим в нем помыслам увлечь себя. Существует момент, когда отсечь помысел еще легко, другой момент – когда это трудно сделать, и еще один – когда это уже почти

невозможно. Борьба с помыслами предполагает точное знание того, как они воздействуют на душу и как ведет себя перед лицом помыслов душа. Испытание, как заметили святые отцы, подчиняется неизменному механизму, включающему в себя различные моменты, которые соответствуют развитию отношения человека к предложенному помыслу.

3. Механизм искушения

Вот каковы различные этапы искушения³⁴⁴⁴.

а) Внушение или нападение (προσβολή)³⁴⁴⁵

Преподобный Филофей Синаит так определяет его, вслед за преподобным Иоанном Лествичником³⁴⁴⁶: «Это простая мысль или, лучше, образ какой-либо вещи, который родился в сердце как неожиданное явление и внезапно представился уму»³⁴⁴⁷. Это, по словам Иоанна Дамаскина, «просто то, что предлагает нам враг»³⁴⁴⁸. Преподобный Марк Подвижник, в свою очередь, определяет внушение как «простое представление дурного деяния»³⁴⁴⁹. В то же время, определяя его как «невольное движение сердца, не сопровождаемое образами»³⁴⁵⁰, он не желает сказать, будто бы в нем абсолютно нет образа (ибо это противоречило бы предыдущему определению), но [имеет в виду,] что этот образ (или помысел) еще не начал развиваться и поэтому в чем-то сродни движению или «первому импульсу»³⁴⁵¹.

б) Сочетание (συνδυασμός)

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет его как «принятие помысла, который внушил нам враг»³⁴⁵², а преподобный Иоанн Лествичник – более точно, как «собеседование с тем, что пришло проявить себя... сопровождаемое страстью или нет»³⁴⁵³. Как указывает последнее уточнение, следует различать две ступени сочетания: первая ступень – простое собеседование (ὁμιλία) с помыслом, при котором человек задерживается на этом помысле и беседует с ним, но «бесстрастно», то есть без всякой привязанности к нему; вторая ступень – сочетание в собственном смысле, когда человек по-настоящему вступает в связь с помыслом, привязывается к нему и соединяется с ним, получая удовольствие³⁴⁵⁴. Тогда человек, как отмечает преподобный Исихий Иерусалимский, смешивает собственные помыслы и образы с помыслами и образами бесовского внушения³⁴⁵⁵. Из-за этого соединения бесовский помысел или образ «все более разрастается и распространяется до того, что начинает казаться желанным, прекрасным и приятным уму»³⁴⁵⁶, который уже недалек от того, чтобы им плениться. Однако на этом этапе человек если и соединяется с помыслом, то еще не прилепляется к нему, еще не полностью его принимает.

в) Сосложение (συυκατάθεσις)

Это есть «уступка души, сопровождаемая смакованием того, что ей предложено»³⁴⁵⁷. Именно на этом этапе человек дает полное согласие на то, что ему предложено, соглашается следовать за помыслом и действовать в соответствии с ним и полностью отдается тому удовольствию, которое этот помысел сулит.

г) Пленение (αἰχμαλωσία)

Выразив свое полное согласие с помыслом, человек становится его пленником. Преподобный Иоанн Лествичник определяет пленение как «сильное и непроизвольное влечение сердца или еще крепкое соединение с этим предметом, которое разрушает совершенное состояние нашей души»³⁴⁵⁸.

д) Совершение (ἐνέργεια)

Преподобный Иоанн Дамаскин определяет это как «само действие страстного помысла, с которым мы согласились»³⁴⁵⁹. Выразив согласие с помыслом и пленившись им, человек переходит к действию, совершает грех делом³⁴⁶⁰.

е) Страсть (πάθος)

Повторяющееся согласие с одним типом помыслов порождает соответствующую страсть или усиливает ее, если она уже воцарилась в человеке. Преподобный Иоанн Лествичник определяет это так: «Страсть в собственном смысле есть зло, которое на протяжении долгого времени тайно поражало душу и отныне навязало ей тесную связь с собой, сделав эту связь привычным для души расположением, в силу которого она сама к нему стремится, самопроизвольно и по сродству»³⁴⁶¹.

В начале и в конце этой цепи степень виновности человека неодинакова.

А. Внушение не греховно (ἀναμάρτητον)³⁴⁶², в нем нет вины³⁴⁶³. Ведь мы видели, что не зависит от нас не быть искушаемыми, что не в нашей власти избежать внушений со стороны бесов. Мы не можем отвечать за то, что не зависит от нашей воли³⁴⁶⁴. Адам в раю был осаждаем бесовскими внушениями³⁴⁶⁵, этому подвергался и Сам Христос, Который никогда не имел греха³⁴⁶⁶.

Б. Сочетание может быть без греха, так как на первой ступени этого этапа человек может беседовать с помыслом, вовсе к нему не прилепляясь и, как мы увидим, как раз с тем, чтобы отвергнуть его. Но преподобный Иоанн Лествичник обращает наше внимание на то, что оно не всегда безгрешно³⁴⁶⁷: на второй ступени этого этапа, как видели, уже присутствует соединение с помыслом, от которого человек получает определенное наслаждение. Однако это не является в полной мере грехом³⁴⁶⁸, поскольку человек еще не дал согласия помыслу.

В. Грех совершается на этапе сосложения. Именно согласия стремятся добиться бесы³⁴⁶⁹. Пока человек не согласился с помыслом, он остается свободным и неподвластным бесовской силе, которая ограничивается внушением³⁴⁷⁰. Как только он дает согласие, определенно совершается грех, человек становится пленником помысла, помимо своей воли идет у него

на поводу и уже ничего не может сделать, чтобы повернуть назад³⁴⁷¹.

Святые отцы так подробно описывают процесс искушения для того, чтобы подчеркнуть, что хотя от нас не зависит, столкнемся мы с внушениями или нет, но от нас целиком зависит, примем мы их или отвергнем³⁴⁷²; и еще для того, чтобы показать, что до определенной точки в этом процессе, то есть до согласия, полностью в нашей власти избежать подчинения помыслам; наконец, для того чтобы мы знали, что, начиная с этой точки, мы утрачиваем власть и смогли бы вмешаться вовремя. Вот почему святитель Иоанн Златоуст пишет: «Среди дурных помыслов одни даже не проникают в почву нашей души, если только мы защитили ее добрыми земляными валами. Другие, зародившись в нас, растут, если мы не остерегаемся их, но если мы умеем предотвратить их возрастание, они тут же заглушаются и скрываются. Третьи же, наконец, растут и расцветают в дурных деяниях, полностью разрушают здоровье нашей души, если наше небрежение перейдет допустимые пределы»³⁴⁷³. Знание этого процесса в целом позволяет, следовательно, применять адекватную стратегию, чтобы расстроить помыслы и бесовские козни, их внушающие.

4. Духовная стратегия. Трезвение и внимание

В этой стратегии первоочередную роль играют два состояния: трезвение (νῆψις)³⁴⁷⁴ и внимание (προσοχή).

Наставление хранить внимание и трезвение часто встречается в Священном Писании. Сам Христос многократно говорит об этом: *Смотрите, бодрствуйте... Итак, бодрствуйте... А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте* (Мк. 13, 33.35.37). *Побудьте здесь и бодрствуйте* (Мк. 14:34). *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мк. 14:38). *Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими... И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те* (Лк. 12:37–38). *Итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого* (Лк. 21:36). Об этом говорит и апостол Павел: *Отрезвитесь* (ἐκνήψατε) *как должно и не грешите* (1Кор. 15:34). *Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться* (1Фес. 5:6). И апостол Петр также: *Будьте благоразумны и бодрствуйте* (1Пет. 4:7). *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1Пет. 5:8). Это же наставление неоднократно встречается в словах и писаниях святых отцов³⁴⁷⁵. Внимание и трезвение представлены в житиях святых как добродетели, присущие святым в наивысшей степени³⁴⁷⁶. Эти два очень близких состояния (термины часто употребляются как синонимы) действительно являются условием любой духовной жизни: в немалой степени именно благодаря им человек может, по благодати Божией, освободиться от зла и избежать нового падения, тесно соединиться с Богом и оставаться связанным с Ним (а это и есть цель духовной жизни). Вот почему авва Пимен говорит: «Трезвение, внимание к самому себе и различение – наставники души»³⁴⁷⁷ – и утверждает даже: «Нам ничего не нужно, кроме трезвенного ума»³⁴⁷⁸.

Еще нужно уточнить, что внимание и трезвение, для того чтобы принести в полной мере пользу, должны быть постоянными и неуклонными³⁴⁷⁹. Разумеется, это не приходит сразу, но нужно трудиться, чтобы достигнуть этого. И святые отцы утверждают, основываясь на собственном опыте, что искушенный способен хранить подобное внимание и трезвение, продолжая заниматься различными делами. Так, преподобный Иоанн Газский пишет: «Совершенные совершенно внимательны к самим себе, как ремесленник, который в совершенстве знает свое дело. Если во время работы ему приходится беседовать с кем-то, их разговор не мешает ему в то же время продолжать заниматься ремеслом»³⁴⁸⁰. Опытные подвижники хранят такое трезвение даже во время сна, как свидетельствуют об этом слова Песни Песней, приведенные у преподобного Иоанна Лествичника³⁴⁸¹: *Я сплю, а сердце мое бодрствует* (Песн. 5:2), и как сказал преподобный Иоанн Газский: «Если сердце бодрствует, сон тела – ничто»³⁴⁸².

Быть внимательным к самому себе, бдительно следить за собой, согласно повторяющимся наставлениям святых отцов, в целом означает беспокоиться о себе – то есть о своем духовном бытии и судьбе – более, нежели о внешних вещах³⁴⁸³. Условие исцеления – это главным образом стремление признать свои духовные недуги: «Вы должны во всем стараться познать положение вашей души и ее недуги. Ибо у многих есть опасные болезни, которые незаметны... Бог предупреждает нас, чтобы мы никак не вмешивались в исцеление недугов других людей и не утруждали себя разбором природы их болезней, но сохранили часть своих сил и усердия для того, чтобы покопаться в извилинах нашего сердца», – говорит святитель Василий Великий³⁴⁸⁴.

В более общем смысле это означает быть внимательным ко всему своему бытию, следить одновременно и за телом, и за душой, и за внешним поведением, чтобы избежать дурных поступков, а следить за внутренней жизнью, чтобы избежать дурных помыслов. Вот как сказано в Книге Притчей: *Путь праведных – уклонение от зла: тот бережет душу свою, кто хранит путь свой* (Притч. 16:17). Святитель Григорий Палама

отмечает: «*Берегись*, – говорит Моисей (Втор, 15:9). Это означает: береги себя целиком, а не часть себя, забывая об остальном... Итак, поставь эту стражу у своей души и у своего тела... Доверься этой страже, этому вниманию, не теряй власти над собой или, скорее, смотри за собой внимательно, бодрствуй и просыпайся!.. Если ум того, кто властвует, то есть ум злых духов и дурных страстей, восстает на тебя, говорит Екклесиаст³⁴⁸⁵, не покидай своего места, то есть не оставляй без присмотра ни одну часть своей души, никакой член своего тела. Ведь поистине ты станешь неуязвим для духов, которые атакуют тебя снизу»³⁴⁸⁶.

Однако поскольку, как мы видели, именно из помыслов истекают действия и в особенности поскольку от них зависит возникновение и устойчивость страстей, постольку святые отцы советуют направлять внимание и трезвение главным образом на помыслы. Именно от этого зависит духовное исцеление человека, вот почему именно на этом уровне внимание и трезвение являются лекарствами первой важности. В беседе на слова Второзакония «*Берегись*» (4, 9; 15:9) святитель Василий Великий говорит: «Внимайте сами себе и не таите в своем уме дурных помыслов... Мы немощны и легко согрешаем в помыслах. Бог, создавший наши сердца, зная, что движения нашей воли заставляют нас впадать во многие расстройства, повелел нам хранить в великой чистоте разумную часть души, потому что именно она управляет и руководит. С большим тщанием следует хранить то, что больше склонно ко греху. Опытные врачи, зная темперамент слабого тела, предписывают ему средства, чтобы его укрепить. Так и Бог дал нам больше средств, чтобы укреплять в нас более слабую часть»³⁴⁸⁷.

Быть внимательным и трезвенным в отношении своих помыслов означает:

В первую очередь следить за своим сердцем постоянно – так, чтобы получалось замечать рождающиеся в нем помыслы с самого начала³⁴⁸⁸, и непрерывно хранить его – так, чтобы отражать внезапные и непредвиденные нападения врага³⁴⁸⁹. Вот почему трезвение часто называется «хранением сердца»³⁴⁹⁰: ум должен при дверях сердца все время быть

настороже, осматривая окрестности и обращая внимание на малейшее движение, образ, шум, будучи постоянно готовым вмешаться. В отношении первого состояния преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Цель... непрерывного трезвения... – видеть призраки помыслов в уме, как только они появляются»³⁴⁹¹. Преподобный Филофей Синаит говорит, что речь идет о том, чтобы «тщательно наблюдать за происками злых сил и их внезапно возникающими нападениями на воображение»³⁴⁹². Святитель Василий Великий советует: «Бросайте взгляд во все стороны, чтобы вас не застали врасплох»³⁴⁹³. О втором состоянии святитель Григорий Двоеслов замечает: «Трезвение должно быть постоянным... Нужно непрерывно быть в боевой готовности начать борьбу с врагом. Наша подозрительность должна без устали предугадывать его скрытые маневры... Если мы хотим, чтобы внезапное и тайное искушение не застигло нас врасплох, нужно постоянно его припугивать... мечом нашего трезвения»³⁴⁹⁴. А высказывание одного из старцев охватывает оба состояния: «Труд монаха – видеть издали приближение помыслов»³⁴⁹⁵. В связи с этим можно напомнить слова Христа: *Если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил подкопать дом свой* (Лк. 12:39).

Во-вторых, быть трезвенным и внимательным значит исследовать каждый помысел, как только заметишь его³⁴⁹⁶, затем распознавать его природу, чтобы точно понять, добрый ли это помысел, нейтральный или дурной³⁴⁹⁷.

Упоминая о первом из этих двух состояний, преподобный Иоанн Газский советует: «Со всеми помыслами поступай одинаково: как только помысел приходит, исследуй его»³⁴⁹⁸. Преподобный Исихий Иерусалимский описывает его так: «Трезвение – это упорное сосредоточение мысли, которая как часовой при воротах сердца. Такая мысль наблюдает опасные помыслы, которые возникают, она слушает, что они говорят, она смотрит, что делают эти убийцы и какие образы начертали на этих помыслах бесы»³⁴⁹⁹.

Первая фаза, исследование помысла, нужна для второй – для распознавания его истинной природы. Преподобный

Макарий Египетский пишет: «Не нужно, чтобы Божий человек бросался вслед за каждым помыслом, не прибегнув к различению»³⁵⁰⁰. Преподобный Исихий Иерусалимский отмечает: «Ты должен смотреть пронизательным и напряженным взглядом ума, чтобы распознавать тех, кто входит»³⁵⁰¹. В «Апофтегмах» уточняется: «Старцы говорили, что всякому помыслу, приходящему к тебе, надо задать вопрос: «Ты от наших или от врагов?» И он наверняка тебе признается»³⁵⁰². Авва Евагрий дает дословно такой совет: «Будь привратником своего сердца и всякому помыслу, который является, задавай такой вопрос: «Ты из наших или из врагов?»»³⁵⁰³. О том же говорит преподобный Иоанн Газский: «Хранить свое сердце означает иметь трезвенный и ясный ум пребывающего на войне... Если ты хочешь знать, с кем имеешь дело – с врагом или с другом, вознеси молитву и спроси его: «Ты от наших или от врагов?» – и он скажет тебе правду»³⁵⁰⁴.

В-третьих, если помысел добрый или нейтральный, то человек может позволить ему проникнуть в себя, так как он не влечет за собой последствий, кроме случая, когда он приходит во время молитвы, так как подобные помыслы препятствуют состоянию чистой молитвы. Преподобный Нил Сорский пишет об этом: «Если [такой вид] помыслов входит в душу и остается в ней не во время молитвы, а за необходимыми житейскими занятиями, то в этом нет греха: даже святые достойно и безупречно исполняли все обязанности, связанные с жизнью тела. В любом помысле такого рода, как говорят отцы, наш ум, если сохраняет благочестивый настрой, остается единым с Богом»³⁵⁰⁵. Но дело обстоит иначе, если помысел дурной. В этом случае человек должен избежать подчинения ему и отказаться от него прежде, чем наступит стадия сосложения, о чем мы писали выше.

5. Отвержение дурных помыслов

Отвергнуть возникший злой помысел можно двумя способами.

А. Первый; который мы можем назвать опровержением; состоит в том, чтобы позволить помыслу проникнуть дальше, до первой ступени стадии сочетания (συνδυασμός), где с ним, как мы видели, завязывается беседа (ὁμιλία), пока совершенно бесстрастная. В этом случае речь идет о том, чтобы в споре с помыслом возразить ему и опровергнуть его. Опровержение (ἀντίρρησης) заключается в противопоставлении ему аргументов, чаще всего представляющих собой на практике краткие отрывки из Писания, которые очень точно ему отвечают³⁵⁰⁶. И тогда человек должен, как пишет преподобный Макарий Египетский, «пережевывать слова заповедей Божиих и ими занимать свой ум. Все это для того, чтобы противоборствующий и благочестивый помысел, пребывающий в нас, одолел зло»³⁵⁰⁷. В этом отношении, как замечает преподобный Иоанн Лествичник, «мы имеем свидетельство того, кто заявляет: *Я дам ответ поносящим меня, ибо я уповаю на слова Твои (Пс. 118:42)*, чтобы отбросить их. И еще: *Сделал нас предметом спора для соседей наших (Пс. 79:7)*»³⁵⁰⁸. Авва Иосиф Панефосский тоже советует человеку, спросившему, как поступать, если надвигаются помыслы: «Позволь им войти и сражайся с ними», – и объясняет свой совет так: «Если они входят и ты борешься с ними, нанося и принимая удары, они сделают тебя более искушенным»³⁵⁰⁹. Этому учит и преподобный Исихий Иерусалимский: «Когда ум... приобрел постоянную привычку бороться, которая позволяет ему истинно распознавать помыслы... тогда он должен позволить им войти, чтобы распознать и разоблачить»³⁵¹⁰.

Однако такой способ борьбы с помыслами возможен только для тех, кто уже достаточно возрос духовно и в подобном споре не поддастся на доводы врага и не будет в итоге побежден им³⁵¹¹. Авва Иосиф Панефосский неявно признает это: одному из посетителей, который задал тот же вопрос, что и предыдущий

вопрошатель, он дает иной совет: «Совсем не позволять [помыслам] проникать внутрь»³⁵¹². Преподобный Иоанн Газский одному из духовных чад пишет совершенно открыто: «Возражать – это не для всякого человека, но для сильных в Господе; которым повинуются бесы. Ибо если кто-то из тех, кто не имеет этой силы, возражает, бесы оборачивают это в насмешку, поскольку тот оказывается в их власти и отвечает им»³⁵¹³. Преподобный Варсонофий Великий тоже пишет одному из учеников: «Что касается того, чтобы принимать возникающий помысел, то это – удел совершенных: позволять им входить и после изгонять. Итак, не вноси огня в лес, чтобы лес не сгорел полностью... Не ввязывайся сам в смуту, ибо ты не выступишь перед таким искушением»³⁵¹⁴. А толкуя двоякий ответ аввы Иосифа Панефосского, он говорит о помыслах так: «Тот, кто способен сопротивляться и бороться, не терпя поражения, позволяет им войти, тогда как слабый, который на это неспособен и который скорее даст согласие», не должен этого делать³⁵¹⁵.

Даже если человек не терпит поражения, он все равно подвергает себя опасности получить ранение или оскверниться, если он недостаточно силен. Преподобный Исаак Сирин по этим причинам не рекомендует такой способ борьбы: «Мы не всегда имеем власть противостоять нападающим на нас помыслам, чтобы остановить их, но часто мы получаем от них раны, которые долго не заживают... [Спор с бесами] позволяет им вооружаться против нас: они смогут ранить тебя за пределами того, что твоя мудрость и твое суждение им противопоставят. Но даже когда ты их победишь, грязь помыслов осквернит твоё мышление, и ты долго еще будешь вынужден ощущать их дурной запах»³⁵¹⁶.

То, что этот способ борьбы предназначен для достигших совершенства, вовсе не означает, что он наиболее совершенный³⁵¹⁷: помимо опасности потерпеть поражение, которую он подразумевает, он еще и позволяет внушению в какой-то мере развиваться, а это, по замечанию преподобного Марка Подвижника, неизбежно сопровождается определенным смущением (παράρρησις)³⁵¹⁸, которого совершенные, не без

основания, избегают. Он подразумевает, что к помыслу может появиться определенный интерес, что на нем задержится ум, отвлекшись от исключительного внимания, которого требует чистая молитва. Наконец, он в какой-то степени заставляет вести игру с бесами. Так, преподобный Иоанн Газский советует ученику: «Не возражай, ибо это как раз то, чего они желают, и они не уймутся»³⁵¹⁹, поэтому предпочтителен иной способ борьбы.

Впрочем, именно его святые отцы и рекомендуют чаще всего, тем более что он более прямой и эффективный, чем предыдущий. Этот способ – быстрое отвержение. Преподобный Исаак Сирин говорит, что, используя его, «человек выбирает кратчайшую дорогу и избавляет себя от блуждания по длинному пути»³⁵²⁰.

Б. Этот второй способ борьбы, который идет от формы упражнения в трезвении, состоит в том, чтобы вообще не позволять проникать внутрь возникшему помыслу³⁵²¹ и с этой целью отвергать (святые отцы говорят также «подавлять, отрезать, отсекают...») его при самом появлении, то есть пока он остается еще только внушением³⁵²². «Нужно только замечать [бесовские внушения] и тут же их отсекают, как только они возникают и нападают», – советует преподобный Исихий Иерусалимский³⁵²³. Преподобный Филофей Синаит отмечает: «Кто сопротивляется с самого начала, то есть внушениям... тот за один раз отсекает все срамное»³⁵²⁴. Святые отцы настаивают на этом: не следует принимать семя врага³⁵²⁵ и а fortiori задерживаться на внушаемых им образах или помыслах³⁵²⁶. В любом случае «правило одно и то же: не позволять помыслам сохраняться», советует преподобный Максим Исповедник³⁵²⁷.

Речь идет о том, чтобы в самом начале заблокировать процесс искушения, который мы описывали выше. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Если наш ум искушен, если он обучен, если он в состоянии сам хранить себя и видеть в полной чистоте, как на ясном небе, соблазнительные образы и наваждения злых духов, он легко и с ходу гасит... зажженные стрелы дьявола. Он отказывается быть охваченным страстным воображением. Он не согласен на то, чтобы наши помыслы,

подчиняясь страсти, уподоблялись являющимся образам, или чтобы они дружески беседовали с ними, или чтобы они задерживались, или чтобы с ними соглашались»³⁵²⁸. Напротив, позволить этому процессу развиваться означает если не бежать навстречу гибели, то по меньшей мере обречь себя через некоторое время на битву более жестокую, чем та, которой удалось избежать. Вот совет святителя Кирилла Иерусалимского: «Не принимай семя... Пока оно не произросло, вырви зло с корнем, а то как бы твоя первоначальная беспечность не стоила тебе позднее того, чтобы подумать о секире и огне»³⁵²⁹. Начни с лечения своих дурных глаз в подходящее время, чтобы не искать врача, однажды став слепым»³⁵³⁰.

Святые отцы часто используют такой символ: если дать змее просунуть голову, то и тело ее войдет с легкостью. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Мы должны постоянно помнить слова: *Со всей заботливостью храни сердце твое* (Притч. 4:23) – и, по главной заповеди Божией, с трезвением следить за главой змия, то есть за началом дурных помыслов, через которые диавол силится проскользнуть в нашу душу. Не позволим же своей небрежностью наводнить наше сердце всем телом этого змия – что было бы согласием с искушением, – ибо вполне очевидно, что, стоит его впустить, он погубит своим ядовитым укусом наш плененный ум»³⁵³¹. Святитель Григорий Нисский советует: «Если хочешь избежать совместной жизни с гадом, храни себя от головы, то есть от первого нападения зла. Именно к этому относится заповедь Господня, переданная аллегорически: *Оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята* (Быт. 3:15)»³⁵³². Некто из святых отцов объясняет так же: «У помыслов одна голова... Если с самого начала ты не распознаешь голову, чтобы исторгнуть ее из себя, ты будешь схвачен и обманут другими последующими помыслами ... Итак, если ты хочешь победить страсти, всегда наблюдай за головой помыслов, и когда ты поймешь, где она, борись только с ней»³⁵³³. Преподобный Исихий Иерусалимский дает тот же

совет: как только ты признаешь того, кто проник, так «сразу должен через отвержение сокрушить главу змия»³⁵³⁴.

Святые отцы символически уподобляют внушения «змеиной голове», а также «египетским первенцам» (где Египет означает на духовном языке всю совокупность страстей) или «младенцам вавилонским» (где Вавилон равно символизирует землю страстей, населенную бесами). Советуя безжалостно истреблять помыслы при самом их зарождении, они часто напоминают два стиха из Псалтири: *Дочь Вавилона, окаянная! Блажен, кто сделает тебе воздаяние за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!* (Пс. 136:8–9)³⁵³⁵. «Камень», по толкованию отцов, это Христос, Которого мы призываем в молитве.

6. Роль молитвы и терпения

В борьбе с помыслами, независимо от того, будет отвержение длительным или скорым, молитва наряду со вниманием и трезвением действительно необходима. Сам Христос упоминает их вместе: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26, 41; Мк. 14:38)³⁵³⁶. Святые отцы лишь повторяют Его заповедь³⁵³⁷, повторяют настолько часто, что молитва, вместе с трезвением, предстает как важнейшее орудие, данное человеку для победоносного сопротивления и искушениям, и тому, кто их насыляет³⁵³⁸, как основное лекарство от дурных помыслов³⁵³⁹.

Чаще всего святые отцы советуют прибегать к Иисусовой молитве, которая в этом отношении обладает множеством преимуществ. С одной стороны, в силу краткости своей формулы она может быть мгновенно противопоставлена внушению, что и следует делать, и может позволить человеку быть в своей реакции столь же стремительным, как и эта молитва³⁵⁴⁰. По словам преподобного Иоанна Лествичника, она позволяет «оттолкнуть помыслы единственным словом в тот самый момент, когда они возникают»³⁵⁴¹. С другой стороны, ее непрерывность позволяет ей сопровождаться трезвением, которое тоже требует непрерывности. И наконец, самое главное, имя Иисусово, заключенное в ней, обладает большой силой против помыслов и против тех, кто их внушает. Преподобный Иоанн Лествичник, говоря об этом, дает такой совет: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет оружия более мощного на небе и на земле»³⁵⁴². Преподобный Исихий Иерусалимский советует: «По мере умножения в нас дурных помыслов станем так же часто бросать в них призывание Господа нашего Иисуса Христа. И тогда мы увидим, что они тут же рассеиваются, как дым в воздухе, – так научил нас опыт»³⁵⁴³. Ему же принадлежит совет: «Возопить ко Христу... сразу же после отвержения. Тогда тот, кто борется, увидит, как враг исчезает вместе со своим образом, как пыль на ветру или

дым, который рассеивается, изгнанный прекрасным именем Иисуса»³⁵⁴⁴.

Однако здесь нет и речи о некоей магической практике: призывая имя Иисуса, человек находит прибежище во Христе³⁵⁴⁵, получая от Него защиту и помощь³⁵⁴⁶. В молитве он просит – и если молится правильно, то и получает – благодать, которая помогает ему и которой он побеждает врагов³⁵⁴⁷. Как говорит преподобный Филофей Синаит, именно «призываемый Иисус прогоняет демонов с мечтаниями их»³⁵⁴⁸.

Без молитвы человек был бы ограничен собственными силами, которых перед лицом столь хитрых врагов недостаточно для победы³⁵⁴⁹. Преподобный Исихий Иерусалимский предостерегает: «Если мы будем полагаться только на свое трезвение или внимание, враги тут же нас потеснят, мы будем сбиты с толку и падём. Мы всегда будем еще больше запутываться в их сетях – в дурных помыслах»³⁵⁵⁰. «Невозможно изгнать дурное внушение, не призвав Иисуса Христа», – даже утверждает он³⁵⁵¹. Через молитву человек получает от Бога необходимую помощь – всеведение Бога разоблачает бесовские козни, а Его всемогущество лишает их силы. «Пусть никогда не прекращается... молитва ко Христу Иисусу, Богу нашему. Ибо ты не найдешь во всей своей жизни помощи более сильной вне Иисуса. Только Сам Господь, поскольку Он Бог, знает коварство, хитрости и уловки бесов», – пишет преподобный Исихий Иерусалимский³⁵⁵². «Прибегай к Богу в борьбе против [твоих врагов], повергая свое бессилие в Его присутствие, ибо Он может не только закрыть им рот, но и лишить их силы», – советует преподобный Варсонофий Великий³⁵⁵³. Только молитва может не просто отторгнуть, но и разрушить чуждый помысел. «То, что гасит и растворяет сразу же всякий помысел, всякое слово, всякий призрак, всякий образ, всякое зло, которое воздвигают в нас враги, – это призывание Господа», – пишет преподобный Исихий Иерусалимский³⁵⁵⁴. И преподобный Филофей Синаит замечает в том же ключе: «Память об Иисусе... разрушает все обаяния помыслов, разные внушения, слова, мечтания, мрачные воображения – одним словом, всё, чем вооружается и с чем

дерзостно выступает творящий зло [враг]... Иисус, будучи призываем, всё пополяет легко»³⁵⁵⁵.

Только молитва может всецело очистить сердце³⁵⁵⁶, то есть «разрушить до основания даже само побуждение к страсти»³⁵⁵⁷, и совершенно стереть следы, неизбежно оставляемые в сердце помыслами после их появления, особенно если человек позволил себе беседовать с ними и поэтому смешал их с собственными мыслями³⁵⁵⁸.

Вот почему молитвой в сочетании с трезвением, и в частности молитвой Иисусовой, «мы прибираем... дом нашего сердца», как говорит преподобный Исихий Иерусалимский³⁵⁵⁹, пока оно не обретет совершенного здоровья.

Однако для достижения этой цели требуется большое терпение, и совет быть терпеливым очень часто стоит рядом с советом быть бдительным и молиться³⁵⁶⁰, так как это состояние необходимо для успешной борьбы с помыслами. Действительно, с одной стороны, помыслы возникают до тех пор, пока не будет уничтожен их корень, пока в сердце остаются склонности и предрасположенности, на основании которых они возникают. С другой стороны, борьба усиливает бесовское воздействие и умножает искушения. «Лукавый вооружается против нас тем более, чем более мы сопротивляемся его нападениям», – замечает преподобный Макарий Великий³⁵⁶¹. Борьба с помыслами, следовательно, есть дело длительное³⁵⁶², и одержать полную победу над некоторыми помыслами возможно порой только через несколько десятков лет упорных сражений³⁵⁶³, которые неизбежно сопровождаются страданием³⁵⁶⁴. На протяжении всего этого времени сражающегося постоянно одолевает отчаяние. Здесь терпение, наряду с молитвой, является лекарством, предлагаемым человеку, как это подчеркивает преподобный Аммон: «Переносите [искушения], пока не преодолете... А средство переносить искушения состоит в том, чтобы не отчаиваться и молиться Богу, воздавая Ему хвалу от всего сердца и имея во всем терпение, – так искушения отдалятся от вас»³⁵⁶⁵.

Терпение, как и молитва, является верным средством для того, чтобы одержать победу. «Уходи от искушения с помощью

терпения и прощения», – советует преподобный Марк Подвижник³⁵⁶⁶. Его поучение вторит словам апостола Иакова: *Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его* (Иак. 1:12) – и равным образом вторит одному из смыслов обетования Христова: *Претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10:22)³⁵⁶⁷.

Человек должен молиться, чтобы быть терпеливым. Как должен молиться и для того, чтобы хранить трезвение³⁵⁶⁸: если трезвение предполагает усилие человека, то, чтобы быть действенным, оно должно сопровождаться помощью Божественной благодати³⁵⁶⁹. Вот почему святые отцы, побуждая человека хранить трезвение, напоминают, что оно – дар Божий³⁵⁷⁰, и это тем более верно, чем оно совершеннее. Именно благодаря молитве, и прежде всего молитве Иисусовой, человек может стяжать эту благодать³⁵⁷¹. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Молитва водворяет в уме трезвение... Если ты хочешь... легко познать трезвение сердца, пусть молитва Иисусова соединится с твоим дыханием»³⁵⁷².

Хотя трезвение является плодом молитвы, ему тем не менее благоприятствуют определенные духовные состояния, которые в любом случае должны его сопровождать и с которыми оно должно образовывать нерасторжимое единство, для того чтобы как должно совершалось сердечное делание: пост³⁵⁷³, безмолвие³⁵⁷⁴, уединение, память смертная³⁵⁷⁵ и особенно скорбь (πένθος) и смирение³⁵⁷⁶. Скорбь и сокрушение способствуют трезвению в той мере, в какой позволяют человеку постоянно иметь острое осознание своих грехов и населяющих его страстей. «Блажен тот, кто всегда имеет перед глазами свои грехи, ибо такой человек всегда трезвен», – говорит один из святых отцов³⁵⁷⁷. Авва Исаия пишет: «Скорбь – это совершенное трезвение: там, где нет скорби, не может быть трезвения»³⁵⁷⁸.

7. Результат лечения

Внимание, трезвение и то, что им сопутствует, являются условием любого духовного возрастания³⁵⁷⁹ и в первую очередь духовного исцеления человека. Они, по словам преподобного Филофея Синаита, суть «лекарства для спасения души»³⁵⁸⁰. В то же время эти состояния являются составляющими духовного здоровья человека. «Богатство и здоровье души сделаны из трезвения и внимания», – пишет преподобный Исаак Сирин³⁵⁸¹.

И действительно, при этих и сопутствующих им состояниях ум «возвращается к свойственному ему порядку»³⁵⁸², вновь обретает нормальное состояние и естественное предназначение³⁵⁸³. Трезвение, в частности, является «местом ума»³⁵⁸⁴, по словам преподобного Филофея Синаита. Владимир Лосский хорошо обобщает святоотеческое учение в следующем утверждении: «Ум человека в его нормальном состоянии... бдителен. Именно трезвение (νῆψις), сердечное внимание (καρδιακή προσοχή), способность суждения и различения (διάκρισις) духовных вещей характеризуют человека в его целостности»³⁵⁸⁵.

Когда мы говорим, что ум возвращается к свойственному ему порядку, начинает вновь действовать нормальным образом, то это означает, в частности, что он перестает увлекаться образами и помыслами помимо собственной воли, перестает пленяться ими, быть постоянно рассеянным, разделенным и, наконец, сведенным ими с ума³⁵⁸⁶, а через них – и бесами³⁵⁸⁷. Трезвение возвращает человеку совершенное господство над помыслами³⁵⁸⁸, ибо теперь ни один из них уже не ускользает от его внимания, но каждый подвергается различению и принимается или отвергается в зависимости от того, доброй он или злой природы.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин пишет об этом: «Сотник из Евангелия – для нас очень удачный образ души, вознесшейся до этого совершенства... Не давая себя увлечь всякому приходящему помыслу, он принимал благие и без всяких трудностей изгонял дурные, по своему благоразумному

рассуждению: *Я подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойдя, и идет; и другому: придя, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает* (Мф. 8:9). Если мы, в свою очередь, мужественно боремся с необузданными движениями нашей души и с пороками и подчиняем их своей власти и своему различению; если, сражаясь во плоти, мы умеем устранить страсти, подвести под владычество разума переменчивое войско наших помыслов... то в качестве награды за столь яркие победы мы окажемся возведенными в чин этого духовного сотника... Вознесенные, как и он, до столь высокого достоинства, мы получим власть и силу приказывать: помыслы, за которыми мы не захотим следовать, не увлекут нас более, но нам будет дозволено прилепляться к тем, от которых мы вкушаем духовную сладость. Дурным внушениям мы будем приказывать: «Уходите!» – и они уйдут. Благим мы скажем: «Приходите!» – и они придут»³⁵⁸⁹.

При этом человек в состоянии подчинять своему суждению и своей воле не только осознанные помыслы, но еще и те, которые прежде были для него неосознанными. Упорное хранение трезвения позволяет человеку добраться до самых глубин своей души, заставить всплыть свое духовное бессознательное на поверхность сознания. Всем известно утверждение аввы Евагрия, повторенное преподобным Максимом Исповедником: «В нашей душе таится множество страстей, которые незаметны для нас, но открываются в живых искушениях»³⁵⁹⁰. Трезвение и молитва позволяют человеку выманить их наружу, очиститься от них и впредь хранить себя. Вот почему преподобный Исаак Сирин пишет, что «подвижничество ума, [которое] есть делание сердца... хранит нас от тайных страстей, дабы мы не встретили ни одной из них в сокровенной духовной стране»³⁵⁹¹. Действительно, упорство в хранении трезвения и в молитве очищает ум, осветляет его и заостряет³⁵⁹², ум замечает малейший помысел, становится способным в точности определить его происхождение и природу. Тот, кто борется с помыслами, как мы отметили, видит, что они только умножаются: ему открываются такие помыслы,

которых раньше он никогда не замечал. Его душа, которая прежде была похожа на озеро со спокойной и гладкой поверхностью, под ударами трезвения и молитвы возмущается и мутнеет, показывая свое мутное и гадкое содержание, выбрасывая на поверхность отбросы и гниль, скрывавшиеся на дне. Блаженный Диадок Фотикийский пишет об этом так: «Как наши телесные очи, когда здоровы, могут видеть всё, вплоть до малейших комаров и мушек, летающих в воздухе, а когда бывают чем-то замутнены... тогда, встречая нечто большое, видят его смутно, а если маленькое, то совсем не воспринимают, так и душа, когда вниманием ослабит ослепление, которое происходит от любви к миру, тогда и малые свои падения почитает очень значительными»³⁵⁹³. А преподобный Филофей Синаит, отмечая, что душа падшего человека «связуется узами мрака и внутренние очи слепы», пишет: «Когда она начнет молиться Богу и хранить трезвение благодаря молитве, тогда она освободится от тьмы силой молитвы. Невозможно освободиться иным способом. Ибо тогда душа может познать, что есть внутри сердца иное борение, иное тайное противоборство, иная война против помыслов, от духов злобы возбуждаемых»³⁵⁹⁴. У него же сказано: «Трезвение прежде просвещает и очищает совесть. Затем совесть, будучи очищенной, изгоняет всякую тьму, подобно вдруг воссиявшему свету, который ранее был приглушен. После изгнания тьмы совесть непрерывным истинным трезвением вновь показывает то, что было скрыто»³⁵⁹⁵.

Овладение совестью и господство над всеми помыслами помогают осуществить то, что является основным результатом упорной практики трезвения и идущей с ним рука об руку молитвы, а именно: сделать так, чтобы человек, по благодати Божией, мог все больше и больше воздерживаться от согрешений делом и помышлением и мало-помалу очищался от прошлых грехов, освобождаясь от всех дурных помыслов, исцеляясь от всех страстей, избавляясь от всех дурных склонностей и предрасположенностей, осознанных и неосознанных, – одним словом, избавляясь от всего зла, которые было в нем³⁵⁹⁶. Вот почему преподобный Варсонофий

Великий советует: «Трезвись, чтобы истребить с силой восемь чужих племен»³⁵⁹⁷, то есть восемь основных страстей, и тем самым все прочие, от них происходящие. Святитель Григорий Палама, касаясь внимания, пишет так же: «Итак, поставь эту стражу у своей души и своего тела: она с легкостью откроет тебе их дурные страсти»³⁵⁹⁸. «Чистота помыслов имеет источником труды и трезвение», – отмечает преподобный Исаак Сирин³⁵⁹⁹. «Если мы деятельны и очень бдительны, то не найдем в себе нечистоты», – говорит авва Пимен³⁶⁰⁰. Вот слова преподобного Никифора Уединенника: «Внимание – это знак свершившегося покаяния... это освобождение от страстей... это несомненная уверенность в прощении грехов»³⁶⁰¹. Блаженный Диадокх Фотикийский замечает, что «когда душа начала очищаться силой своего внимания, тогда в качестве подлинного лекарства жизни она чувствует страх Божий, который жжет ее действием своих обличений в огне бесстрастия»³⁶⁰². Преподобный Исихий Иерусалимский называет трезвение и внимание теми лекарствами, которые позволяют человеку извергнуть все отравленные помыслы, которые он поглотил: «Как вредная пища беспокоит тело, как только ее проглотишь, но съевший ее может благодаря какому-нибудь средству тут же извергнуть ее, почувствовав неладное, и не получить вреда, так и ум, когда он принял и поглотил дурные помыслы и ощутил их горечь, с легкостью извергает их и полностью отвергает благодаря Иисусовой молитве, произносимой в глубине сердца. Это, благодатью Божией... поняли на опыте хранящие трезвение»³⁶⁰³.

На деле освобождение от дурных помыслов и от страстей происходит постепенно. Если человек старается терпеливо и упорно, систематически и постоянно отвергать помыслы, как только они возникают, он постепенно снижает их число и силу и мало-помалу ослабляет страсти³⁶⁰⁴, от которых они происходят или которым дают начало, так как они уже не находят в нем пищи, позволяющей существовать. «Дурные помыслы, если ты с ними беседуешь и ими услаждаешься, всегда пустят корень в твоём сердце. Если, напротив, ты с ними не говоришь и, вместо

того чтобы услаждаться, ненавидишь их, они погибнут и уйдут из твоего сердца», – говорил один старец³⁶⁰⁵.

Итак, эта практика позволяет не только отражать помыслы, но даже совсем устранить их и разрушить сами страсти³⁶⁰⁶, вплоть до их первоисточника и всех следов, которые они сумели оставить в душе³⁶⁰⁷. Поэтому преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Если мы следуем этой практике как положено, то чистота сердца, то есть бдительность и хранение ума... отсечет от сердца все страсти и все зло под корень»³⁶⁰⁸. Вот почему он определяет трезвение как «духовный метод, который, с Божией помощью, полностью избавляет человека как от страстных помыслов и слов, так и от дурных действий, если следовать ему длительно и ревностно». «Собственно, именно трезвение и является чистотой сердца»³⁶⁰⁹, – добавляет он.

Избавляя человека от страстей, трезвение в совокупности с молитвой помогает водворить на их месте добродетели³⁶¹⁰. «Внимание, – говорит преподобный Никифор Уединенник, – это совлечение своих страстей ради облечения в добродетели»³⁶¹¹. Преподобный Исихий Иерусалимский наставляет: «Трезвение – это путь всех добродетелей и всех заповедей Божиих»³⁶¹².

Однако врачевательное свойство трезвения, освобождающее человека от духовных болезней, то есть страстей, для того, чтобы водворить в нем здоровье добродетелей, составляет лишь один аспект. Как только человек становится здоровым, так ему необходимо сохранить здоровье. Трезвение и внимание помогают и в этом. Невозможно более ясно указать на эту профилактическую функцию, чем такими выражениями, как «хранение сердца» (φυλάκη καρδίας) и «хранение ума» (φυλάκη или τήρησις νοός), которые практически являются синонимами³⁶¹³, но у святых отцов все же различаются, когда требуется подчеркнуть это дополнительное значение³⁶¹⁴. В некотором смысле трезвение (сопровожаемое молитвой, которая, напомним, неотделима от него) всегда имеет профилактическое значение: в случае, если человек борется со страстями, речь идет о том, чтобы избегать любых помыслов, могущих питать страсти; если же человек уже избавился от страстей, то речь идет о том, чтобы избегать тех

помыслов, которые вновь могли быть принесены страстями в сердце. Но в первом случае профилактика – это один из элементов лечения, тогда как во втором случае речь идет, по существу, о том, чтобы избежать рецидива и сохранить завоеванное³⁶¹⁵, то есть душевное здоровье. Это совершенно ясно подчеркивает преподобный Варсонофий Великий: «Будем пребывать в молитве, чтобы не впасть вновь в те же страсти или в другие. Если кто-то, приняв пищу, повредил себе желудок, печень или кишечник, то таковой, исцелившись искусством и заботой врача, уже не оставит себя в небрежении, опасаясь худшего, помня о прошедшей опасности, сообразно словам Господа к тому, кого Он исцелил: *Вот, ты выздоровел; не грешь больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5:14)»³⁶¹⁶. Авва Дорофей Газский сходным образом, хотя и на более общем уровне, замечает относительно тела, что «если человек живет беспорядочно, не заботясь о здоровье, он доведет себя либо до тучности, либо до худобы, а за этим последует нарушение равновесия»³⁶¹⁷. То же самое верно и для души: если человек «нерадеет о трезвении и не хранит себя, он легко уклоняется с пути либо влево, либо вправо... и вызывает болезнь, которая есть зло»³⁶¹⁸. Очень точно пишет об этом преподобный Исаак Сирин: «Богатство и здравие души сделаны из неусыпного трезвения и внимания. Человек, пока живет, нуждается в неусыпном трезвении и внимании, в бодрствовании, чтобы сберечь свое сокровище. Но если он пренебрегает этими условиями, он заболевает, а сокровище похищают»³⁶¹⁹.

Как мы уже говорили, человек не может избежать искушений и бесовского воздействия, внушающего помыслы. Но получив однажды силу хранить себя благодаря трезвению и молитве, он становится способен оставаться совершенно безразличным к тому, что предлагают бесы³⁶²⁰, и противостоять им глубоким презрением³⁶²¹, ни в малейшей степени не повреждаясь и даже не смущаясь их внушениями, не оставляя своего места³⁶²² и говоря словами псалма: *Я онемел... и замолчал* (Пс. 38:10). Когда человек после долгой борьбы одерживает, по благодати Божией, окончательную победу над

противниками, тогда он познаёт глубочайшее умиротворение³⁶²³. Не только его ум, но и все внутренние способности пребывают в покое³⁶²⁴. Этот внутренний мир, завоеванный с помощью трезвения и проистекающий одновременно от власти над помыслами, от уничтожения страстей, от победы над бесами, от спокойствия всех душевных сил и безмолвия помыслов, соответствует одному из основных значений слова «исихия» (ἡσυχία), которое так часто встречается в текстах по аскетике³⁶²⁵. Святые отцы считают, что исихия является настолько характерным следствием трезвения³⁶²⁶, что часто употребляют эти слова как синонимы³⁶²⁷.

В этой главе мы описывали трезвение преимущественно как средство борьбы со страстными помыслами и средство очищения сердца. Далее мы увидим, что трезвение помогает также избегать представлений, образов или помыслов, даже нейтральных или благих, что, наряду с предыдущим, является условием чистой молитвы и созерцания. Именно эта вторая функция называется «хранением ума», тогда как первая в строгом смысле зовется «хранением сердца». Безмолвие, проистекающее из него, означает в этом случае молчание каких бы то ни было представлений, всецелое умиротворение ума, который невозмутим и занят исключительно помышлением о Боге в очищенном сердце.

Внимание становится тогда вниманием к Богу, а трезвение, само название которого хочет сказать о пробуждении, теперь уже означает не только пробуждение по отношению к себе и хранение себя, но пробуждение к Богу и хранение Бога в себе. Именно в этом двойном смысле святые отцы считают, что трезвение пробуждает ум³⁶²⁸, в том числе преподобный Иоанн Лествичник: «Друг безмолвия тот, помысел которого всегда бодр... [который имеет] всегда бодрый ум»³⁶²⁹.

В этом проявляется еще одно фундаментальное свойство трезвения – исцелять человека, заменяя различные состояния, водворенные в нем грехом, патологические по отношению к его истинному бытию и прежде всего к Богу, а именно: духовный сон³⁶³⁰, равнодушие³⁶³¹, забвение³⁶³², беспечность³⁶³³,

небрежение³⁶³⁴, рассеяние³⁶³⁵, неосознанность и неведение³⁶³⁶. Важнейшими тремя из них являются (и к ним можно свести все остальные) забвение, небрежение и неведение, которые преподобный Марк Подвижник (а вслед за ним преподобный Иоанн Дамаскин³⁶³⁷) называет «триа инородными великанами» или «триа сильными великанами диавола», из-за которых «остальные страсти растут и усиливаются», которыми «вся армия духов зла вкрадывается, закрепляется и может осуществить свои замыслы и без [которых] она не может удержаться»³⁶³⁸.

Итак, мы видим фундаментальное место, которое занимают трезвение и его спутники в духовном исцелении человека и его возвращении к здоровью.

Глава 6. Вспомогательное лечение: телесная аскеза

Мы видели, что в широком смысле понятие аскезы может быть уподоблено понятию делания, которое означает двоякое движение, в котором человек очищает себя от страстей и приобретает добродетели.

Однако поскольку человек должен столкнуться в первую очередь с так называемыми «телесными» страстями, а также встречает в духовной жизни препятствия, вызванные определенными телесными состояниями, аскеза часто понимается в более узком смысле – как совокупность практик или упражнений, относящихся непосредственно к телу. И тогда в более общем смысле можно говорить о «телесной аскезе», отличая ее от аскезы «внутренней» (иногда называемой «сердечной аскезой»³⁶³⁹), которая логически, но не во времени предшествует телесной. Именно к этой телесной аскезе делает отсылку апостол Павел, говоря: *Усмиряю и порабощаю тело мое* (1Кор. 9:27).

Во главе практик, которые ее составляют, следует назвать пост, бдения, изнурительный труд³⁶⁴⁰, земные поклоны³⁶⁴¹. Но к ним можно присоединить все труды, которым человек подвергает себя добровольно³⁶⁴² или которые принимает на себя, когда они выпадают ему помимо его воли³⁶⁴³, например болезни, скорби и различные потрясения, претерпеваемые на протяжении земного существования. Вот как говорит апостол павел: *во всем являем себя как служители Божию, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах* (2кор. 6:4–5); и еще: *В труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе* (2Кор. 11:27)³⁶⁴⁴.

Эти аскетические практики не являются самоцелью, и сопровождающие их страдания, более или менее сильные, чаще всего совершенно не связаны с волей к самобичеванию, искуплению или «наказанию».

Разумеется, они заключаются в том, чтобы ослабить тело³⁶⁴⁵ и заставить его страдать, но только с целью подчинить тело душе, разуму, духу³⁶⁴⁶, а также с целью очистить его³⁶⁴⁷, чтобы умертвить страсти³⁶⁴⁸, связанные с ним; главным же образом для того, чтобы через него очистить душу; и наконец, с целью искоренить некоторые его состояния, которые могут препятствовать определенной работе души и затруднять духовную жизнь. В любом случае телесная аскеза подчинена аскезе внутренней. Она в какой-то мере играет роль вспомогательной терапии. Поэтому святые отцы считают тяготы, которые она порождает, лекарствами. Пресвитер Илия Экдик пишет: «Удаляйся [от своей болезни], используя сильнодействующие средства любви к тяготам (φιλοπονία), если заботаешься о здоровье своей души»³⁶⁴⁹.

Святые отцы равно рассматривают как лекарства те тяготы, которые приходят к человеку извне, помимо его воли, если он принимает их таким же образом, как прежде названные. Хотя они не всегда происходят от воли Бога (ибо часто эти тяготы являются порождением зла), Господь по меньшей мере желает, чтобы человек, когда тяготы к нему приходят, обращал их себе на духовную пользу. Вот почему преподобный Исаак Сирин говорит об этих «испытаниях» как о «множестве средств, [которые] подает истинный Врач для здоровья внутреннего человека»³⁶⁵⁰. Он обращается к Богу: «Ты пожелал, чтобы я извлек пользу из своих испытаний и чтобы моя душа хранила здоровье рядом с Тобой»³⁶⁵¹. Преподобный Максим Исповедник, упоминая вольные и невольные тяготы, подчеркивает, что последние посылаются Богом каждому в той форме, в какой это более всего нужно для его исцеления: «Ни врачи, лечащие тело, не дают всем одно и то же средство, ни Бог, исцеляющий болезни души, не знает такого лекарства, которое подходило бы всем. Но когда Он определил каждой душе, что ей необходимо, тогда Он и исцелил. Значит, мы, получающие лечение таким образом, благодарим даже тогда, когда происходящее с нами труднопереносимо»³⁶⁵². Преподобный Марк Подвижник замечает: «Когда грешная душа

не принимает приходящих скорбей; тогда ангелы говорят о ней: *Врачевали мы Вавилон, но не исцелился (Иер. 51:9)»*³⁶⁵³.

Впрочем, святые отцы подчеркивают, что человек тем больше претерпевает невольных тягот, чем меньше он склонен к самостоятельным аскетическим трудам³⁶⁵⁴. И это является не наказанием за небрежение, но провидческим даром Божиим, нужным для того, чтобы человек воспринял духовные блага, которые иначе окажутся ему недоступны. Они настаивают на том, что человеку без тягот и страданий невозможно не только очиститься от малейшей страсти, но даже стяжать малую добродетель, перейти из состояния падшего творения в состояние *новой твари* (2Кор. 5:17). «Обращение, переход от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, совершается аскезой и страданиями», – отмечает преподобный Иоанн Дамаскин³⁶⁵⁵. Преподобный Исаак Сирин многократно повторяет это: «Заповеди Божии исполняются в скорбях и мучениях... Причина добродетели– тесный путь скорбей... Добродетели связаны со скорбями. Тот, кто лишает себя скорбей, неизбежно лишает себя добродетели. Если ты желаешь добродетели, согласишься быть умерщвленным... Когда ты облакаешься добродетелью, не удивляйся, если со всех сторон тебя охватывают суровость и жестокость скорбей. Ибо добродетель, которая не будет испытана в трудностях, не будет добродетелью. Это как раз те трудности, благодаря которым ее называют добродетелью. По словам святого Иоанна, «обычно добродетель проистекает из трудностей. Когда она связана с удобством, она достойна порицания». Блаженный Марк Подвижник тоже сказал: «Всякая добродетель называется таковой, если она является крестом»³⁶⁵⁶.

Еще большим бывает тот необходимый для очищения от страстей труд, который предшествует приобретению добродетелей, как об этом сказано у преподобного Иоанна Кассиана: «Вдвое больше труда и усилий нам понадобится для изгнания пороков, чем для приобретения добродетелей»³⁶⁵⁷. Ведь для человека речь идет о том, чтобы разорвать связи, которые очень крепко связывают его с этим миром, отречься от склонностей, составляющих его падшую природу и являющихся

для него как бы второй природой, тем более что они укоренены в нем и усилены действием привычки. Преподобный Иоанн Лествичник напоминает, что в этом случае человек находится в состоянии тяжелой болезни, поэтому быстрое улучшение состояния для него невозможно: «Тот, кто страдал от длительной болезни, не сможет обрести здоровье в один миг. Так же невозможно мгновенно совладать со страстями или даже с одной страстью»³⁶⁵⁸. Святитель Григорий Нисский равным образом встает на медицинскую точку зрения, дабы напомнить о неизбежности тягот и боли, связанных с лечением. Отчасти он объясняет их, сравнивая грехи с бородавками (а сравнение это абсолютно оправданно, ведь страсти по отношению к исконной природе человека являются патологическими наростами, противоестественными образованиями): «В силу тесного родства, установившегося между душой и злом, происходит вот что: вскрытие бородавки вызывает сильную боль на поверхности тела, ибо то, что развилось в природе вопреки ей самой, привязано к материи в силу некоторого взаимного влечения, и это порождает неожиданную связь чуждого элемента с нашим собственным существом, так что отделение противоестественного элемента вызывает болезненное и острое ощущение»³⁶⁵⁹.

После этих предварительных замечаний мы можем перейти к более точному рассмотрению целей телесной аскезы и того, что может ее заменять.

Самая непосредственная цель телесной аскезы – покончить с противоестественным подчинением души телу, освободить душу от господства тела, восстановить власть души над телом, подчинить тело и душу руководству ума. Поэтому авва Фалассий пишет: «Отличительная черта разумности – подчинять себя уму и в то же время держать в суровых условиях и поработать тело»³⁶⁶⁰.

Итак, мы убедились в том, что грех и страсти вопреки природе поработили душу вожделениям тела и поэтому отвратили ее от Бога. Некоторым образом, как отмечает авва Дорофей Газский, «она словно оказалась одним целым с телом, вся целиком стала плотью»³⁶⁶¹. А преподобный Исаак Сирий

говорит, со своей стороны, что «когда душа начинает жить той же жизнью, что и тело, это состояние для нее противоестественно»³⁶⁶². Чтобы она могла вернуться к своему естественному состоянию и жить духовно, то есть подчиняясь Духу Святому, необходимо, чтобы она обрела независимость от тела и повелевала бы им³⁶⁶³. Воцарение ума подразумевает «распятие тела»³⁶⁶⁴. Перестав подчиняться телу, руководствоваться его попечениями, посвящать свои силы удовлетворению его похотей, позволять ему паразитировать на себе, душа начинает новую жизнь, в которой сможет полностью раскрыться в направлении и форме, соответствующих ее природе³⁶⁶⁵.

Следовательно, господство над телом нужно не само по себе, как это бывает в некоторых нехристианских практиках, предписания которых имеют только вид мудрости, заключающийся в указывании на добровольное почитание смирения и изнурение тела, но которые по сути не имеют ценности и служат лишь удовлетворению плоти, по слову апостола Павла³⁶⁶⁶. Цель христианской аскезы – благочестие, как опять говорит апостол Павел, ибо *телесное упражнение само по себе мало полезно, а благочестие на все полезно* (1Тим. 4:8).

В другой нашей работе мы показывали³⁶⁶⁷, как страдание, связанное с телесными болезнями, могло быть духовно перенесено во Христе и приобрести очистительное воздействие. То же самое можно сказать и о страданиях, сопровождающих аскезу. Святые отцы подчеркивают, что эти страдания, по благодати Божией, имеют силу очищать человека от грехов и страстей³⁶⁶⁸. «Физическая боль, которая приходит от поста, бдений и других подобных дел, одна только... и умерщвляет греховность тела», – отмечает святитель Григорий Палама³⁶⁶⁹. Преподобный Никита Стифат говорит: «Мы очищаемся от скверны греха или добровольными тяготами, или теми, которые приходят помимо нашей воли»³⁶⁷⁰. Это учение согласуется с советом апостола Петра: *Как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь той же мыслью, ибо страдающий плотию перестает грешить* (1Пет. 4:1).

Что касается телесных страстей, то есть страстей, связанных непосредственно с телом, таких как чревоугодие и сладострастие, следует подчеркнуть, что телесный подвиг просто необходим для их ослабления³⁶⁷¹. «Чревоугодие и блуд... дабы совершиться, имеют нужду во внешнем объекте и достигают результата только через действие тела», – напоминает преподобный Иоанн Кассиан³⁶⁷². Если страсти, «рожденные под влиянием одной души, требуют только душевных лекарств»³⁶⁷³, то «страсти телесные исцеляются двойным лечением»³⁶⁷⁴. «Применения ума недостаточно, чтобы остановить их нападение, как обычно бывает с гневом, печалью и другими пороками, когда без утруждения плоти одна только работа души приносит победу. В данном случае нужно еще и умерщвление тела, бдения, посты, труд, сокрушающий плоть, к которым следует прибавить избегание поводов [ко греху]. Душа и тело способствуют зарождению [телесных страстей], которые не победить без труда обоих»³⁶⁷⁵. Телесная аскеза является здесь необходимым спутником умеренности³⁶⁷⁶, которую она, впрочем, и помогает водворить в душе³⁶⁷⁷.

И хотя телесная аскеза применяется в основном к телесным страстям, она тем не менее играет немаловажную роль в борьбе со страстями души. Безусловно, это может показаться странным. Поэтому святые отцы, прежде чем давать наставления об этом предмете, обычно признают, что он остается под вопросом. Вот, например, как пишет авва Дорофей Газский: «Какое влияние может оказывать телесный труд на расположение души? Как телесные труды становятся для нее добродетелью?»³⁶⁷⁸

Ответ кроется в связи, которая соединяет тело и душу в условиях земного существования «человеческого соединения». Душа, пишет преподобный Исаак Сирин, «естественным образом участвует в телесных скорбях, поскольку ее собственное движение связано с движением телесным непостижимой премудростью»³⁶⁷⁹, «она начинает жить жизнью самого тела»³⁶⁸⁰. С другой стороны, в более общем смысле можно утверждать, что условия материального существования человека имеют определенное воздействие на его внутреннее

состояние. Авва Дорофей Газский заставляет заметить, что «расположения души неодинаковы у здорового и больного, у того, кто голоден, и у того, кто сыт. Они неодинаковы и у человека, сидящего на лошади, и у того, кто сидит на осле, у того, кто сидит на троне, и у того, кто сидит на земле, у того, кто носит красивые одежды, и у того, кто одет нищенски»³⁶⁸¹. Таким образом, душа бывает затронута всем, что делает или претерпевает тело³⁶⁸², причем этот принцип верен и в обратном направлении. «Страдание, добровольно принимаемое» духом или телом, по замечанию преподобного Марка Подвижника, «взаимно содействует одно другому: душевное телесному, телесное душевному»³⁶⁸³.

Рассматривая процесс грехопадения, мы увидели, как человек отвратился от духовного мира, обратившись к миру чувственному, посредством органов восприятия уступив тяге к удовольствиям, испытывая отныне к своему телу неразумную любовь и стремясь удовлетворить его похоти³⁶⁸⁴; – иными словами, впадая в себялюбие, мать всех страстей. Телесная аскеза помогает обратить этот процесс. Она использует естественную связь души и тела, позволившую греху внедрить и усилить страсти, для того чтобы ослабить страсти и насадить добродетели³⁶⁸⁵.

Сурово обращаясь с телом³⁶⁸⁶, аскеза напрямую противостоит себялюбию и тем же ударом поражает страсти, им порожденные, благоприятствуя возникновению противоположных им добродетелей. «Себялюбие предшествует всем страстям. А небрежение о покое тела предшествует всем добродетелям», – замечает преподобный Исаак Сирийский³⁶⁸⁷. Дабы подчеркнуть лечебную силу тягот, взятых на себя человеком или приходящих к нему извне, но смиренно принимаемых, тот же святой говорит: «Как лекарства очищают и изгоняют из тела дурные жидкости, так и сила мучений очищает и изгоняет из сердца пороки»³⁶⁸⁸.

Этот важнейший вклад аскетических трудов в исцеление от страстей, в первую очередь от их матери – самолюбия, объясняется тем, что они противостоят удовольствию, которым страсти подпитываются. Вот почему авва Фалассий пишет:

«Продолжительная любовь к труду (φιλοπονία) изгоняет любовь к удовольствию (φιληδονία)»³⁶⁸⁹. И еще: «Тяжелая жизнь и скорбь, произвольные или Промыслом посылаемые, уничтожают удовольствие»³⁶⁹⁰. «Скорби убивают удовольствие от страстей, тогда как удобство его подпитывает и взращивает», – пишет преподобный Исаак Сирин³⁶⁹¹. Преподобный Никита Стифат советует: «Кто удовольствиям и делам телесным до пресыщения поработал, тот пусть до пресыщения предается трудам подвижническим в потах суровой жизни. Пресыщение ниспровергает тогда... пресыщение, горести ниспровергают удовольствие, труды телесные [ниспровергают] покой»³⁶⁹². Поэтому с помощью аскетического подвига человек постепенно становится нечувствителен к плотским желаниям³⁶⁹³.

Преподобный Максим Исповедник, который, как мы уже видели, отводит главную роль в процессе грехопадения поиску наслаждений и стремлению избежать скорби, видит лучшее средство вернуться к исконному состоянию³⁶⁹⁴ в добровольных тяготах аскезы и в невольных тяготах, принятых подобно аскетическим³⁶⁹⁵. Вот как он пишет: «Обманутые с самого начала видимостью наслаждения, мы предпочли смерть истинной жизни. И вот мы с благодарностью познали телесные страдания, которые разрушают наслаждения. Значит, с умерщвлением наслаждения, уносящим с собой и смерть, которую оно вызвало, мы получаем взамен жизнь, возвращаясь к себе»³⁶⁹⁶. Тогда как от поиска наслаждений и избегания скорбей происходят все страсти, несение тягот позволяет устранить страсти и приобрести добродетели: «Когда с телом хорошо обращаются, сила греха обыкновенно возрастает. Отсюда ясно, что сила добродетели увеличивается естественно и правомочно, когда плоть истязают... Бороться в тяготах – это борьба добродетели, цена победы, которая приносит бесстрашие души тем, кто проявляет терпение»³⁶⁹⁷.

В частности, аскетический подвиг ослабляет страсти, происходящие из страстной части души (которая, напомним, состоит из раздражительной и вожделевательной сил), которая наиболее тесно связана с телом. Вот почему авва Евагрий учит, что труд, пост, бдения «исцеляют страстную часть души»³⁶⁹⁸.

Преподобный Максим Исповедник тоже рассматривает эти дела как лекарства³⁶⁹⁹. Преподобный Исихий Иерусалимский пишет: «Телесная аскеза – я имею в виду пост, воздержание, сон на жестком ложе, бдение, непрерывное стояние и все прочее, что обычно поражает тело, – успокаивает страстную часть, освобождая ее от действующего греха. Такие телесные тяготы... воспитывают нашего внешнего человека и хранят от действующих страстей»³⁷⁰⁰.

Именно страсти вожделевательной части души более всех поддаются обузданию и уничтожению при помощи телесной аскезы. «Некоторые средства усмиряют страсти, мешают им приходить в движение и усиливаться... Так, пост, тяготы (κόπος)³⁷⁰¹, бдения не дают сладострастию набирать силу», – пишет преподобный Максим Исповедник³⁷⁰². Вот слова аввы Евагрия: «Когда разгорается вожделевание, тогда голод, тяготы (κόπος) и уединение его гасят»³⁷⁰³. Это воздействие аскезы на вожделевательную силу соотносится с ее способностью снижать привлекательность чувственного наслаждения для человека. «Если вожделевательная сила души возбуждается слишком часто, она создает привычное влечение к наслаждению, от которого нелегко будет избавиться... Лекарством... является неотступное совершение поста, бдений и молитвы», – замечает преподобный Максим Исповедник³⁷⁰⁴.

Действие аскезы, проявляющееся в первую очередь в отношении страстной части души, в равной мере сказывается и на разумной части, особенно в борьбе с гордостью и тщеславием – страстями, которые присущи именно этой части души, а также в стяжании противоположной им добродетели смирения. «Путь, ведущий ко смирению, – тяжелые телесные труды», – учит один из старцев³⁷⁰⁵. Связь между тем, что претерпевает тело в ходе аскетического подвига, и тем, что соответственно испытывает душа, проявляется здесь достаточно ярко. «Почему сказано, что тяжелые телесные труды ведут душу к смирению? – спрашивает авва Дорофей Газский³⁷⁰⁶ в связи с предыдущим утверждением и отвечает: – Несчастливая душа страдает вместе с телом, и ее затрагивает все, что делает тело... Тяжелый труд смиряет его, а когда тело

смирению, то и душа смиряется с ним. Прав был старец, говоря, что телесные тяготы тоже ведут ко смирению»³⁷⁰⁷.

Тогда как слишком хорошо накормленное и отдохнувшее тело дает человеку ложное ощущение полноты и независимости, приводящее его к гордости, подвижничество, ослабляя тело, заставляет человека почувствовать свою реальную хрупкость, слабость своей земной природы, эфемерность своего телесного и земного существования, относительность своего бытия и таким образом приводит его к смирению. «По мере возрастания тягот уменьшается самодовольство», – отмечает преподобный Исаак Сирин³⁷⁰⁸.

В то же время и по той же самой причине телесная аскеза приводит душу к сокрушению³⁷⁰⁹ – болезненному чувству, которое человек испытывает от собственной греховности, духовной немощи и удаленности от Бога. Кроме того, она уменьшает число, подвижность и силу страстных помыслов, предстающих перед разумом³⁷¹⁰, и помогает водворить в ней покой (ἡσυχία). Как говорит об этом преподобный Исаак Сирин, «помыслы не могут блуждать в пустоте, когда тело претерпевает скорби. Когда мы переносим в радости тяготы и мучения, тогда можем уверенно обуздывать свои помыслы»³⁷¹¹. Итак, очевидно, что телесная аскеза воспитывает не только внешнего человека и хранит его не только от действующих страстей, как это подчеркнуто у преподобного Исихия Иерусалимского, но равно очищает внутреннего человека, помогая ему бороться с помыслами.

Все эти действия телесной аскезы благоприятствуют молитве не только потому, что побуждают к ней, но и потому, что помогают сделать ее чистой. Так, святитель Григорий Палама пишет: «Конечно, нам необходимо физическое страдание, которое приходит от поста, бдений и иного делания подобного рода, если мы усердны в молитве. Только эта боль в действительности умерщвляет греховность тела и делает более умеренными и слабыми помыслы, от которых происходят грубые страсти. К тому же именно она поначалу приносит святое сокрушение, стирает прошлые скверны, может более других привлечь Божественное благоволение и способствует

доброму расположению к молитве, ибо *сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит*, по словам пророка Давида (Пс. 50:19), а согласно святителю Григорию Богослову, «Богу можно служить только умерщвлением себя»³⁷¹². Вот почему в Евангелии Господь учит тому, что молитва много может, когда соединена с постом»³⁷¹³.

Телесная аскеза помогает не только очистить ум – она его оттачивает, делает более легким и способным к выполнению всех закрепленных за ним духовных задач³⁷¹⁴. Особенно помогают в этом посты и бдения.

Очищая и утончая ум, телесная аскеза помогает вести его к созерцанию³⁷¹⁵. А связанное с ней страдание – лишь временное состояние, помогающее достичь благ Царствия, которые безмерно вознаградят [человека]: *Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с той славой, которая откроется в нас* (Рим. 8:18).

Чтобы телесная аскеза принесла все эти плоды, необходимо соблюдать меру. Хотя она подразумевает некоторое ослабление тела, но не должна при этом ни истязать его, ни изводить³⁷¹⁶.

Мы много раз подчеркивали, что христианство поистине не подразумевает никакого презрения к телу, но, напротив, оно побуждает относиться к нему с уважением, как к части целостного человеческого существа, сотворенного Богом и благого по природе в своей целостности, а также имеющего предназначение воскреснуть и вместе с душой обрести обожение. Тело само по себе не является препятствием к духовной жизни или тюрьмой и могилой для души по той только причине, что душа подчиняется его страстным желаниям. Именно против страстей должна быть направлена борьба. *Наша брань не против крови и плоти*, – учит апостол Павел (Еф. 6:12). Он же советует каждому из нас уметь *соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога* (1Фес. 4:4–5). Авва Пимен говорит: «Мы выучились убивать не наше тело, но наши страсти»³⁷¹⁷. Апостол Павел, говоря: *Если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете* (Рим. 8:13), показывает, с одной

стороны, что аскеза направлена не на само тело, а на страсти, а с другой – что его конечной целью является жизнь в Боге. Бороться с самим телом означало бы ошибиться противником и игнорировать истинное назначение аскезы. Поэтому апостол Павел, сказав: *Усмиряю и порабощаю тело мое* (1Кор. 9:27), замечает, что *никогда никто не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь* (Еф. 5:29)³⁷¹⁸.

Тело в духовной жизни должно быть соратником души. Оно само должно исполнять волю Божию и служить душе в меру своей связи с ней, помогая всеми силами. Вот почему, с этой точки зрения, человек должен не только не ненавидеть свое тело, но даже, как говорит преподобный Максим Исповедник, «любить его, но без страсти; поддерживать его, но как простого служителя Божественных деяний»³⁷¹⁹. Василий Анкирский тоже советует заботиться о теле как о помощнике, без которого будет невозможна духовная жизнь: «Нужно заботиться и о теле – не потому, что это тело, но чтобы иметь помощь, я бы сказал, для любомудрия³⁷²⁰, то есть чтобы быть в состоянии прочесть философов, или как следует сосредоточить на молитве ум, который изнывает в теле, или вообще делать что бы то ни было относящееся к любомудрию»³⁷²¹. В том месте своего «Правил», где речь идет о телесной аскезе, преподобный Нил Сорский советует: «Если тело неспособно, следует его укрепить настолько, насколько необходимо»³⁷²².

Изводить тело означало бы сделать его непригодным к выполнению его духовной задачи и ослабить душу (принимая во внимание соединяющую их связь), а в некоторых случаях значило бы подтолкнуть его ко греху. Плохо совершаемый и чрезмерный телесный подвиг таит опасность возбудить и усилить страсти вместо того, чтобы помочь их ослабить, опасность пригнуть ум к земле земными попечениями вместо того, чтобы возвысить, в частности, по причине той боли, которая, если слишком сильна, может стать навязчивой и отвлечь на себя все внимание. Святитель Григорий Нисский и Василий, епископ Анкирский предостерегают от этой опасности, подробно ее излагая³⁷²³. Последний, в частности, пишет: «Испытано, что если господство тела над душой является

препятствием к приобретению блага, то, с другой стороны, и слабость тела, когда телесное орудие неспособно служить желаниям души, также уничтожает стремление к благу»³⁷²⁴. Святитель Григорий Двоеслов в этой связи дает такое наставление: «Путем аскезы мы хотим истребить пороки плоти, а не саму плоть. Каждый должен сделаться хозяином своего тела, но с такой умеренностью, чтобы тело, восстав, не повергло бы нас в какой-нибудь грех и чтобы оно сохранило достаточно жизненных сил для успешного продолжения должных дел»³⁷²⁵.

Назначение телесной аскезы – способствовать духовной жизни. И этого никогда нельзя упускать из виду. Высшая цель аскезы, как говорит святитель Григорий Нисский, «стремиться не к изнурению тела, но к облегчению деятельности души»³⁷²⁶. Исходя из этого принципа, святитель Григорий Нисский указывает, что практическое правило аскезы должно быть таково: «Равно оберегать себя от отсутствия меры с обеих сторон, бдительно следя за тем, чтобы процветание плоти не похоронило ум (νοῦς), и, напротив, чтобы добровольное умерщвление не сделало ее слабой, изменной, поглощенной телесными болезнями. Было бы также хорошо вспомнить о мудром наставлении³⁷²⁷, запрещающем уклоняться как вправо, так и влево»³⁷²⁸. Нужно сделать так, чтобы *кто собрал много, не имел лишнего, и кто мало, не имел недостатка* (2Кор. 8, 15; Исх. 16:18), «но отсекая то, что сверх меры в обоих направлениях, нужно позаботиться добавить то, чего не хватает; с равным рвением хранить себя, опасаясь сделать тело непригодным и в том, и в другом случае: не подталкивая плоть чрезмерным достатком к непослушанию и непокорности и не делая его от безмерного усмирения больным, расслабленным и безжизненным для той службы, которую оно должно нести»³⁷²⁹. Такие же советы дает Василий, епископ Анкирский³⁷³⁰. Например, он пишет: «С этой упряжкой [телом], с которой нас соединяет естественная связь, нам нужно продвигаться вперед по пути добродетели, избегая слишком ослаблять поводья и слишком сильно их натягивать. По этой причине следует

внимательно разобраться; в каком состоянии пребывает тело»³⁷³¹.

Рассмотрение и определение верной меры телесного подвига подчеркивают одну из функций добродетели осторожности – духовное различение³⁷³²; о котором мы уже говорили.

Часть пятая. Лечение страстей и приобретение добродетелей

Глава 1. Лечение чревоугодия. Воздержание

Врачевательные действия по избавлению человека от духовных болезней должны быть прежде всего направлены на страсть чревоугодия: во-первых, потому что эта страсть является наиболее грубой и примитивной, во-вторых, потому что победа над ней в большой мере обеспечивает успешную борьбу с другими страстями. Так, святитель Григорий Великий пишет: «Никто не может одержать верх в духовной битве, если прежде он не поборол в себе врага, который скрывается под видом утонченного желания полакомиться. Это опасная ловушка – желание бороться с отдаленными силами, когда ты повержен теми, что совсем близко... Некоторые люди, которым неизвестно, какая тактика должна применяться в сражении, небрегут о том, чтобы подавлять свою страсть к еде, но пускаются в духовную битву: им порой удается осуществить важные шаги, которые требуют большого упорства, но, находясь во власти чревоугодия, они из-за влечения собственной плоти теряют всю пользу от того, что осуществили с усердием»³⁷³³.

1. Рассматривая выше страсть чревоугодия, мы увидели, что она состоит прежде всего в том, чтобы желать пищи не ради насыщения, но ради удовольствия, которое она сулит, и что этого удовольствия ищут и на уровне качества, и на уровне количества. Оба случая являются настоящими извращениями питательной функции, отклонением от ее естественного и нормального предназначения. Лечение чревоугодия и приобретение противоположной ему добродетели воздержания (понимаемой в прямом смысле)³⁷³⁴ будет состоять в первую очередь в отказе от подобного отношения к еде, иными словами, в принятии пищи только по необходимости, то есть единственно ради поддержания жизни в теле и восстановления здоровья. Это означает отказ как от поиска чувственного удовольствия, так и от всякого излишества, превышающего строгую необходимость³⁷³⁵. Святитель Василий Великий пишет: «Цель воздержания достигается таким образом: с одной стороны, человек использует лишь самые простые продукты,

необходимые для поддержания жизни, избегая пресыщения, а с другой – воздерживает себя от всего, что приносит лишь удовольствие»³⁷³⁶. На вопрос, каким образом воздержание гасит вожделение, преподобный Максим Исповедник отвечает так же: «Побуждая к тому, чтобы отсекал все, что не соответствует необходимости, а обеспечивает лишь удовольствие, воздержание не дает позволить себе что-то, кроме необходимого для жизни. Оно ищет не приятного, но полезного и соизмеряет пищу и питье лишь с потребностью»³⁷³⁷.

Лечение чревоугодия и воздержание не заключаются только в отказе от пищи, ведь речь идет не о том, чтобы перестать есть (святитель Василий Великий напоминает по этому поводу, что «всякая вещь, сотворенная Богом, является доброй» и не может быть отвергнута)³⁷³⁸, но о том, чтобы принимать пищу бесстрастно³⁷³⁹. Смысл в том, чтобы возненавидеть не еду, но те страстные желания, которые с ней связаны. Блаженный Диадокх Фотикийский пишет весьма четко: «Атлеты должны быть так хорошо натренированы ненавидеть все неразумные желания, что они усваивают привычку к этой ненависти; но относительно питания нужно соблюдать воздержание так, чтобы никогда не начать ненавидеть какой-либо продукт, ибо это мерзость и чистая бесовщина»³⁷⁴⁰.

Борьба против страсти увенчивается главным образом презрением к чувственному удовольствию, которое ее вызывает и подпитывает. Этого презрения можно достигнуть прежде всего избегая случаев, которые могут доставить удовольствие чреву, и отказываясь от блюд, которые услаждают вкус³⁷⁴¹. Но трудность заключается в том, что удовольствие находится в естественной связи с питательной функцией. Поэтому нужно стараться, как советует святитель Григорий Великий, отделять удовольствие от необходимости³⁷⁴² и не прилепляться к первому. Святитель Григорий Нисский пишет в том же ключе: «Человек воздержанный должен следовать такому правилу в своей жизни: никогда не прилепляться душой к предмету к которому примешан какой-либо соблазн получить удовольствие, и особенно остерегаться вкусового наслаждения... Чтобы наше тело пребывало в высшей степени спокойным и не волновалось

никаким из страстных движений, которые рождаются от пресыщения, следует бдительно следить за тем, чтобы это было не удовольствие, а польза, которая и будет предопределять в каждом случае меру воздержанного поведения и границы наслаждения. И если удовольствие само по себе оказывается в тесной связи с пользой... не надо отказываться от полезного по причине сопутствующего ему удовольствия и не надо следовать в первую очередь за удовольствием, но, избирая, что есть в каждой вещи полезного, презирать то, что пленяет чувства»³⁷⁴³.

Из этого ясно, что дурно не удовольствие само по себе, а стремление к нему и привязанность к нему, что и является сущностью страсти. Так, например, преподобный Иоанн Кассиан замечает: «Удовольствие, которое человек естественным образом находит в принятии пищи, не является основным злом... Если оно не сопровождается невоздержанностью... или каким-либо другим пороком, нельзя сказать, что оно дурно»³⁷⁴⁴. Поэтому, строго говоря, воздержание состоит не столько в избегании удовольствия, сколько в том, чтобы не стремиться и не привязываться к нему, а на более глубоком уровне не обращать на удовольствие никакого внимания. Именно в этом смысле авва Пимен советует: «Кушай не вкушая и пей не пия»³⁷⁴⁵.

Поскольку чревоугодие распространяется не только на качество пищи, но и на количество, постольку святые отцы рекомендуют избегать любых излишеств³⁷⁴⁶ и дают практический совет: не есть, не пить до сытости³⁷⁴⁷ и всегда оставлять немного места голоду и жажде³⁷⁴⁸. Так, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Общее правило относительно воздержания заключается в том, чтобы позволять себе... питание, необходимое для поддержания тела, но недостаточное для его удовлетворения»³⁷⁴⁹. И в другом месте: «Суждение святых отцов является глубоко оправданным и подтверждено опытом: мера... воздержания состоит в ограничении, которое накладывается на количество пищи. Совершенная степень этой добродетели; к которой надо стремиться, для всех одинакова: прекращать кушать то, что мы вынуждены поглощать для поддержания нашего тела, тогда, когда мы еще голодны»³⁷⁵⁰.

Преподобный Иоанн Газский учит тому же: «По поводу меры воздержания святые отцы говорят, что и в еде, и в питье нужно оставаться немного по эту сторону, то есть не заполнять свое чрево до отказа ни едой, ни питьем»³⁷⁵¹. Отсутствие чувства сытости помогает также устранить чувственное удовольствие, стремясь к которому человек переходит границы необходимого³⁷⁵². Оно также помогает избежать последствий обильной еды и питья, которые нежелательны для душевного состояния и являются помехой для духовной жизни. Ощущение голода и жажды помогает усилить некоторые положительные действия поста, даже если речь не идет о посте в точном смысле слова³⁷⁵³. Так, преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Пусть никто... не ест до сытости. Ведь не только качество, но и количество пищи, притупляющее подвижность сердца, отягощает дух так же, как и тело, и разжигает яркое пламя пороков»³⁷⁵⁴, ибо «дух, отягощенный пищей, уже не может больше соблюдать правило различения... поскольку любой избыток пищи делает его нетвердым и непостоянным»³⁷⁵⁵.

Если правило «не искать наслаждения» не вызывает никаких вопросов, то правило «придерживаться того, что полезно, ограничиваться необходимым, соблюдать верную меру» нельзя считать само собой разумеющимся, так как представления относительно для каждого. Святитель Василий Великий также замечает, что невозможно определить меру, приемлемую для всех: «Относительно пищи правила и подход должны быть различными, поскольку потребности различны у одних и других в зависимости от возраста, занятий и телесной конституции. Из этого следует, что невозможно в едином правиле охватить всех, кто предается подвигам благочестия»³⁷⁵⁶. По этому поводу он напоминает³⁷⁵⁷ о том, что написано в Деяниях: *И разделяли всем, смотря по нужде каждого* (Дея н. 2:45).

Отсюда возникает вопрос, как определить меру того, что полезно и необходимо, и где начинается излишество. В этом случае каждый обращается к своей совести за оценкой того, что ему подходит в его собственной ситуации. Так, преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что надо «искать совершенство

воздержания... прежде всего в свидетельстве совести»³⁷⁵⁸. Именно она должна производить необходимое различие³⁷⁵⁹. Авва Дорофей Газский настаивает на важности подобного различения: «Всякий; кто хочет очиститься от грехов... должен прежде всего опасаться недостатка различения в поглощении пищи, ибо, по свидетельству святых отцов, отсутствие различения в принятии пищи порождает в человеке все зло»³⁷⁶⁰. Действительно, речь идет о том, чтобы определить, способствует ли духовной жизни нынешнее состояние тела или, напротив, является для нее препятствием. Препятствиями бывают, с одной стороны, чрезмерная сила в теле, а с другой – чрезмерная слабость, и этих двух крайностей следует избегать, поэтому питаться необходимо, иначе тело окажется неспособным выполнять свою роль в духовной жизни и ослабит душу вместо того, чтобы ее поддерживать, подавит ее и отвлечет ее внимание вместо того, чтобы его стимулировать. И напротив, нужно ограничивать питание, если из-за избытка силы оно отягощает душу и способствует возникновению и развитию помыслов и страстных движений³⁷⁶¹.

Так, преподобный Ипатий Руфинианский учит: «Мы в состоянии управлять телом, чтобы оно не отягощалось пищей и не помрачило души в грехах и, с другой стороны, чтобы оно не очерствело, не обессилело и не препятствовало душе посвящать себя духовным занятиям. Но душа должна управлять телом так, чтобы когда оно ослабевает, она ему уступала немного, а когда оно восстанавливает энергию, она натягивала поводья»³⁷⁶². Авва Дорофей Газский уточняет в том же смысле: «По необходимости вкушает пищу тот, кто, установив себе ежедневный рацион, уменьшает его в том случае, если из-за отягощения, которое причиняет пища, он понимает, что нужно от чего-нибудь отказаться. Если, напротив, этот рацион не только не отягощает, но даже и не поддерживает тела и должен быть немного увеличен, то человек делает небольшую прибавку к нему. Таким образом, он правильно оценивает свои потребности и затем соотносится с тем, что установлено, не для удовольствия, но с целью поддержать силы в своем теле»³⁷⁶³.

2. Итак, исследуя страсть чревоугодия, мы увидели, что ее болезненный характер зависит не только от того, что она является извращением, противоестественным использованием питательной функции, но также, и в особенности, от того, что она отвращает человека от Бога. Мы увидели, как эта страсть устанавливает, по существу, отношения идолопоклонства, ибо человек делает вкусовую и пищеварительную функции центром собственного бытия, а их удовлетворение – предметом заботы и порой даже основной целью своего существования, ставя их на то место, которое естественным образом принадлежит Богу.

Лечение чревоугодия может заключаться лишь в обращении, в перемене поведения, которая позволила бы человеку вновь желать прежде всего Бога и внимать Ему, позволила бы осознать, что Бог является для него единственной абсолютной ценностью, единственной истинной целью его существования, что именно Ему «подобает всякая слава, честь и поклонение» и что одни только духовные блага, получаемые от Бога, соответствуют человеческой природе, что только они совершенны. Поэтому преподобный Иоанн Кассиан говорит, что именно «по причине стремления к совершенству» человек должен стараться «погасить вожеление к пище»³⁷⁶⁴ и что освободиться от рабства плоти и победить страсть можно только через сосредоточение своего взгляда на духовном³⁷⁶⁵. И он же уточняет: «Поистине, мы никогда не сможем испытать презрение к удовольствию от земной пищи, если наш дух не будет стремиться к божественному созерцанию и не будет отныне находить счастье в любви к добродетели и в красоте пищи небесной»³⁷⁶⁶. А преподобный Варсонофий Великий отмечает, что тот, кто «ищет горнего, думает о горнем, размышляет о горнем», тот «забывает есть хлеб свой (Пс. 101:5) », то есть больше не проявляет ни привязанности, ни внимания к пище³⁷⁶⁷.

Также, благодаря Бога за вкушением пищи, человек проявляет внимание к Господу и надлежащим образом поклоняется Ему Единому и может положить конец страсти. Мы увидели, что человек, находясь во власти чревоугодия, наслаждается пищей вне Бога, рассматривая ее саму по себе и

заставляя служить исключительно собственному удовольствию. Однако пища сотворена (прямо или косвенно) Богом и является даром Божиим человеку, вот почему она не имеет ценности сама по себе и предназначена к вкушению евхаристическому, с благодарностью. Так, святой апостол Павел учит, *что Бог пищу сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением* (1Тим. 4:3). Человек исцеляется от страсти и вновь становится добродетельным через резкую перемену в поведении, прекращая воспринимать пищу саму по себе и ставить ее на службу удовольствию, но, напротив, рассматривая ее в Боге и благодаря Господа за нее. Святой апостол Павел советует: *Итак, едите ли, пьете ли или иное что делаете, все делайте во славу Божию* (1Кор. 10:31)³⁷⁶⁸. Таким образом, употребляя пищу, человек освящает ее³⁷⁶⁹ и в ней – весь тварный мир, который она представляет. В то же время и в особенности он освящается сам и не только преодолевает преграду, которую чревоугодие ставило между ним и Богом, но еще более соединяется с Господом всякий раз, когда воздаст Ему хвалу.

Чревоугодие имеет источником не потребности тела, но определенные желания, которые происходят из сердца, то есть от внутреннего человека. Оно заключается в определенном отношении к пище и в определенном способе осмысления питания. Корень чревоугодия, по сути дела, в поиске удовольствия, связанного с качеством и/или количеством пищи, которое часто приводит к тому, что человек ест сверх меры, то есть больше, чем ему требуется. Вот почему борьба с этой страстью и исцеление приходят, как мы увидели, через различение, а также через власть над помыслами³⁷⁷⁰, которая неразрывно связана с трезвением³⁷⁷¹.

Но, с другой стороны, бесспорно, что чревоугодие – это одна из телесных страстей, то есть таких, которые непосредственно и необходимо связаны с телом. Связаны не только потому, что именно через него они могут проявляться, но и потому, что само тело их порождает. Однако эти страсти, как говорит преподобный Иоанн Кассиан, «исцеляются лишь при двойном лечении»³⁷⁷². Иными словами, лечение, применяемое

на уровне души, должно быть дополнено лечением, направленным на само тело. Преподобный Иоанн Кассиан пишет об этом: «Чревоугодие и блуд... часто пробуждающиеся без участия воли, под влиянием и от раздражения³⁷⁷³ самой плоти, для возникновения имеют необходимость во внешнем объекте и проявляют себя только под воздействием тела... Именно потому, что они совершаются только посредством плоти, эти два порока³⁷⁷⁴ особенно требуют, помимо духовного лечения, направленного на душу, еще и практики телесного воздержания»³⁷⁷⁵, то есть того, что мы выше назвали телесной аскезой. Поэтому посты³⁷⁷⁶, бдения³⁷⁷⁷, телесный труд³⁷⁷⁸, в зависимости от случая и от обстоятельств³⁷⁷⁹, могут помочь в борьбе с чревоугодием.

Бесценным врачевательным средством являются чтение Писания³⁷⁸⁰ и размышления о смерти³⁷⁸¹. И так же, как в борьбе со всеми остальными страстями, основная роль принадлежит сердечному сокрушению (благодаря ему человек оплакивает пред Богом свои грехи, отделяет себя от страсти и проявляет волю к отречению от нее)³⁷⁸² и, разумеется, молитве, в которой человек испрашивает у Бога помощи³⁷⁸³. Поэтому преподобный Иоанн Лествичник в персонифицированном диалоге говорит от лица чревоугодия: «Тот, кто получил Утешителя, просит его помощи против меня. И Он, призываемый, не позволяет мне действовать в качестве страсти»³⁷⁸⁴. Это созвучно с утверждением святого апостола Павла о том, что воздержание есть *плод духа* (Гал. 5:22).

Рассматривая страсть чревоугодия, мы видели, что для души и тела человека она является источником большого числа зол и что святые отцы считают ее «началом всех прочих страстей»³⁷⁸⁵ и «разрушительницей всех плодов добродетели»³⁷⁸⁶. Значит, само собой разумеется, что упражнения в добродетели воздержания позволяют избавиться от этих зол³⁷⁸⁷ и страстей³⁷⁸⁸, «приносят здоровье»³⁷⁸⁹ и оказываются причиной множества благ³⁷⁹⁰ и добродетелей³⁷⁹¹.

Мы отметили в первую очередь, что чревоугодие создает ряд препятствий для духовной жизни, потому что погружает душу в оцепенение, оупляет и утяжеляет дух, замедляет

движения духа, мешая ему вести борьбу в полную силу, снижая и нарушая его способность к различению и затрудняя молитву. Воздержание же позволяет устранить эти препятствия³⁷⁹² и затем, как следствие, «открыть путь действию духа»³⁷⁹³, особенно по той причине, что оно делает дух более трезвым, бодрым, усиливает его способности к различению и пониманию³⁷⁹⁴, благоприятствует возникновению сердечного сокрушения³⁷⁹⁵ и молитве³⁷⁹⁶.

Мы увидели также, что чревоугодие возбуждает и питает многочисленные страсти, из которых на первом месте – блуд. Воздержание же «укрощает телесные страсти»³⁷⁹⁷ и в итоге позволяет их отсечь³⁷⁹⁸, а также помогает справиться и с духовными страстями, особенно с тщеславием³⁷⁹⁹, гордостью и себялюбием³⁸⁰⁰. Оно способствует воцарению противоположных им добродетелей³⁸⁰¹ – воздержания и целомудрия³⁸⁰², противостоящих сладострастию, и смирения³⁸⁰³, противоположного гордости. Чревоугодие подпитывает и возбуждает многочисленные страстные помыслы, а воздержание помогает «хранить дух свободным от вещей и образов»³⁸⁰⁴, водворять в душе спокойствие и постоянство, очистить сердце³⁸⁰⁵ – всё это помогает человеку достичь чистой молитвы и обрести истинное знание³⁸⁰⁶.

Глава 2. Лечение блудной страсти. Воздержание и целомудрие

Лечение блудной страсти следует непосредственно за врачеванием чревоугодия; ибо блуд, как и чревоугодие, является «телесной страстью и входит в число грубых и примитивных страстей, с которыми следует бороться в первую очередь, а еще и потому, что блудная страсть напрямую связана с чревоугодием, которое часто создает условия для его появления»³⁸⁰⁷.

Лечение блудной страсти оказывается особенно сложным. Оно требует больших усилий и усердия и занимает много времени, как свидетельствует преподобный Иоанн Кассиан: «Вторая битва, в соответствии с учением, воспринятым нами от наших святых отцов, есть битва против духа сладострастия. Она продолжается дольше и является более упорной, чем все остальные, и редко кто одерживает над блудом полную победу. Это жестокая битва»³⁸⁰⁸. Добродетель, противоположная сладострастию, – это целомудрие (σωφροσύνη, castitas) в прямом смысле этого слова. Можно различать два рода целомудрия: целомудрие в монашестве, безбрачии или вдовстве³⁸⁰⁹ и целомудрие в браке. Эти два образа целомудрия, различаясь по форме, тем не менее направлены к одной и той же цели, которая состоит, с одной стороны, в том, чтобы хранить тело и душу в чистоте (ἁγνεία), без которой никто не может соединиться с Богом, а с другой – в том, чтобы позволить человеку посвящать уже не плоти, а Богу всю силу своего желания и любви.

1. Монашеское целомудрие

Прежде всего, напомним, что с христианской точки зрения взаимоотношения полов не могут иметь смысла и осуществляться в здоровой и правильной форме, если происходят вне супружеской любви, поэтому они *a priori*³⁸¹⁰ исключены из celibата и монашеской жизни. Добродетель целомудрия, понимаемая в строгом смысле, противоположна блуду. В монашестве и безбрачии она предполагает и обозначает полное воздержание от любого действия и прежде всего от любого полового желания, могущего, какова бы ни была его форма, только пробудить страсть. Это полное воздержание предполагает совершенное самообладание (*ἐγκράτεια*, *continentia*), то есть способность управлять половыми импульсами и желаниями и полностью подавлять их.

Плотское начало связано с воспроизведением рода, поэтому оно принимает форму особенно мощного инстинкта, прочно укорененного в современной человеческой природе, что делает полное воздержание весьма сложной для выполнения задачей и объясняет продолжительность и трудность происходящей борьбы. Поскольку блуд является страстью, которая возбуждается и проявляется через тело, постольку ее лечение «особенно требует, помимо духовных средств, практики [телесного] воздержания»³⁸¹¹. Вот почему изнуряющий труд³⁸¹², посты³⁸¹³, бдения³⁸¹⁴, умерщвляющие тело, являются для монаха основными средствами, с помощью которых он противостоит искушениям, сдерживает себя, хранит воздержание и побеждает сладострастие. Эти три делания направлены на то, чтобы обессилить тело, лишив его избыточной энергии, могущей подпитывать плотское начало. Однако у каждого из них есть и своя особая цель. Телесный труд помогает избежать праздности, которая способствует зарождению страстных помыслов и мечтаний³⁸¹⁵. Бдения направлены на то, чтобы снизить продолжительность сна, избыток которого благоприятен для блудной страсти³⁸¹⁶. Что касается поста, он занимает основное место, поскольку избыток

пищи – это один из главных факторов, способствующих сладострастию. Вот почему лечение блуда нельзя начинать прежде победы над чревоугодием, так как невозможно положить конец первому, если еще не побеждено второе³⁸¹⁷. Преподобный Иоанн Кассиан замечает, упоминая об определенных проявлениях сладострастия: «Наука духовных лекарей старается прежде всего рассматривать первопричину подобных недугов, которая заключается в избытке пищи»³⁸¹⁸.

Подвизаясь в аскетическом делании, нужно вместе с тем стараться «избегать случаев»³⁸¹⁹. Избегать же их возможно главным образом с помощью уединения³⁸²⁰. «Необходимо сделать недоступным для вожделения то, что есть в природе способного доставить удовольствие, опасаясь, как бы вожделение не низвергло в желание насытиться»³⁸²¹, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, который отмечает также: «Этот недуг [блуда], помимо умерщвления плоти и сокрушения сердца, требует также уединения и покоя, чтобы [человек] смог отбросить дурное разжжение страстей и полностью исцелиться. Как страдающим от определенного недуга полезно даже не показывать блюдо, от которого им может сделаться плохо, чтобы их не постигло смертельно пагубное желание, так и при борьбе с этой особой болезнью весьма полезны покой и уединение, чтобы больной дух, не будучи обеспокоен множеством образов, мог достичь более чистого внутреннего взора и более легко вырвать с корнем чумной огонь вожделения»³⁸²². При отсутствии возможности уединиться необходимо жесткое хранение чувств, особенно хранение зрения, которое, наряду с осязанием, является чувством, наиболее легко разжигающим эту страсть³⁸²³.

Однако этих средств, хотя они оказывают неоценимую и часто необходимую помощь, вовсе не достаточно, чтобы вырвать страсть с корнем³⁸²⁴. Первая причина заключается в том, что половая функция имеет местом действия не только тело, но и душу, что человеческая сексуальность является столь же психической, сколь и физической, если не более. Вот почему бороться с блудом следует на уровне души так же, как и на уровне тела, если не более. Враг, отмечает преподобный Иоанн

Кассиан, «нападает на нас с двух сторон, поэтому и сопротивляться ему нужно на двух фронтах. И как его сила или слабость проистекают из души и тела, так и сразить его возможно, только если бороться с ним одновременно на этих двух уровнях»³⁸²⁵. Все святые отцы настаивают на том, что целомудрие заключается не только и не столько в телесном воздержании³⁸²⁶ и что воздержание бесполезно, если душа населена нечистыми желаниями и образами. Поскольку «вожделение, которое проявляется через тело, происходит не от тела»³⁸²⁷, постольку начало целомудрия, по сущности, находится в душе и заключается именно в «цельности ума»³⁸²⁸. Желания, страстные помыслы, образы и картины рождаются в сердце³⁸²⁹, поэтому именно в хранении сердца заключается основное врачевательное средство от сладострастия. Преподобный Иоанн Кассиан пишет так: «Прежде всего нужно нести лекарство туда, откуда, как известно, проистекает источник жизни и смерти. По словам Соломона, *больше всего хранимого храни сердце твое, потому что отсюда исходы жизни* (Притч. 4:23). Поистине, плоть повинуется решению и велению сердца»³⁸³⁰. Это делание, предполагающее различение и духовное трезвение-строгость, заключается, как мы увидели, в отсечении помыслов, воспоминаний и дурных образов, как только они возникают (ибо они – всего лишь внушение), чтобы избежать согласия с ними и услаждения ими и не дать таким образом места страсти ни в душе, ни в теле³⁸³¹. В борьбе именно с этой страстью, по причине ее большой силы, следует предпочитать немедленное бегство от внушений опровержению помыслов в споре, как учит преподобный Иоанн Лествичник: «Не надейся победить демона блуда посредством спора и опровержения, ибо, имея в качестве оружия нашу природу, он всегда найдет для нас веские доводы»³⁸³².

Естественно, следует добавить к хранению сердца молитву, особенно единопомышляемую молитву, потому что эти два делания, как мы показали, неотделимы друг от друга. Когда единопомышляемая молитва³⁸³³ еще не укоренилась прочно в сердце, полезно будет прибавить к ней телесную молитву, которая также помогает человеку хранить себя от этой

страсти³⁸³⁴. «Те, кто еще не стяжал истинную сердечную молитву, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – обретут помощь в болезненном усилии телесной молитвы. Я имею в виду простирание рук, биение себя в грудь, возведение взора к небу, глубокие стенания, непрерывные земные поклоны»³⁸³⁵. Очень действенно против этого недуга пение псалмов³⁸³⁶.

Притом роль молитвы заключается в том, что у Бога испрашивают благодать, без которой все человеческие усилия, направленные на борьбу с этой страстью, являются ничтожными и не могут привести к окончательному положительному результату. Таким образом, целомудрие всегда является даром Божиим³⁸³⁷. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Тщетно трудится тот, кто задумал бороться с плотью и победить ее в одиночку»³⁸³⁸. И еще: «Пусть никто из тех, кто с успехом подвизался в целомудрии, не думает, что стяжал его собственными силами, ибо невозможно побороть собственную природу. Когда природа побеждена, нужно признавать в этом действие Того, Кто находится по ту сторону природы»³⁸³⁹. А преподобный Иоанн Кассиан советует: «Если мы всем сердцем желаем... сражаться по правилам духовной борьбы, то давайте сосредоточим все наши усилия на том, чтобы совладать с этим нечистым духом, доверившись не нашим силам, – ибо человеческих действий никогда не будет достаточно, – но только помощи Господа. Ведь душа обязательно будет подвергаться нападению этого порока до тех пор, пока не признает, что ведет войну, которая превышает ее сил, и что ее труды и усердие не приведут к победе, если Господь не придет на помощь и на защиту»³⁸⁴⁰. « Среди неустанных трудов наставник, опыт, должен научать нас тому, что целомудрие – это свободный дар Божественной благодати»³⁸⁴¹.

Еще два духовных делания помогают человеку исцелиться от сладострастия и, в особенности, защититься от помыслов (λογισμοί), которые оно возбуждает: это чтение Священного Писания, внимательное размышление над ним³⁸⁴² (Иоанн Кассиан называет их лекарствами для души)³⁸⁴³ и память смертная³⁸⁴⁴, которую Иоанн Лествичник рассматривает как одно из лучших врачевательных средств наряду с

единопомышляемой молитвой³⁸⁴⁵. Святые отцы также видят средства к уничтожению страсти и к стяжанию целомудрия в послушании духовному отцу³⁸⁴⁶ и в регулярной практике откровения помыслов³⁸⁴⁷.

Поскольку все страсти взаимосвязаны; лечение блуда невозможно отделить от борьбы с другими страстями³⁸⁴⁸, особенно с теми, которые напрямую способствуют его проявлениям. Вот почему борьба с блудом должна сопровождаться битвой с чревоугодием, гордостью³⁸⁴⁹, тщеславием, с осуждением ближнего, с унынием, гневом³⁸⁵⁰, дерзостью (то есть излишней фамильярностью по отношению к ближнему)³⁸⁵¹, с празднословием (то есть страстью к пустым разговорам)³⁸⁵², со сребролюбием³⁸⁵³ – страстями, находящимися с блудом в тесной связи.

Поскольку добродетели тоже тесно связаны друг с другом, стяжание целомудрия непременно соединяется с упражнением в других добродетелях³⁸⁵⁴, главным образом в тех, которые с ним напрямую связаны, «особенно с истинным смирением»³⁸⁵⁵. Старцы «говорят, что нельзя обладать целомудрием, если прежде в сердце не укоренилось, как основание ему, смирение»³⁸⁵⁶. Равным образом важны терпение³⁸⁵⁷ и кротость³⁸⁵⁸. «Чем более человек возрастает в кротости и терпении, тем более чистым становится сердце», – пишет преподобный Иоанн Кассиан³⁸⁵⁹. Он также отмечает: «При нападениях страсти на нашу плоть подвижник одерживает победу только если облечется в доспехи кротости»³⁸⁶⁰, и далее: «Наиболее действенное средство для человеческого сердца – это терпение»³⁸⁶¹.

Полное монашеское воздержание черпает смысл в основаниях и целях монашества, которые заключаются в полном посвящении себя Богу. Монах не женится, чтобы не иметь попечений, кроме как о Боге, чтобы иметь возможность посвятить Ему одному всю силу своего желания и любви, весь свой ум, всю свою крепость. *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу*, – подчеркивает апостол Павел, – *незамужняя заботится о Господнем* (1Кор. 7, 32.34). И тот, и другая живут без забот о мирском³⁸⁶². Напротив, *женатый*

заботится о мирском, как угодить жене... а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу (1Кор. 7, 33.34). Апостол признает, что хорошо для мужчины и женщины пребывать одним³⁸⁶³, для того чтобы они были полностью соединены с Господом³⁸⁶⁴.

Мы увидели, что святые отцы согласны между собой в том, что половое влечение не было изначальным свойством человеческой природы и по сущности не принадлежит ему, но появилось в результате грехопадения³⁸⁶⁵, когда Адам и Ева перестали все свое желание обращать исключительно к Богу. «Девство, – пишет преподобный Иоанн Дамаскин, – было врожденным и изначальным в природе людей. В раю девство было нормальным состоянием»³⁸⁶⁶. А как замечает святитель Иоанн Златоуст, Адам и Ева «жили там как ангелы»³⁸⁶⁷. Вот почему святые отцы видят в девстве средство к тому, чтобы человек восстановил райское состояние своей природы³⁸⁶⁸, состояние, которое напоминает ангельское³⁸⁶⁹ и прообразует небесную жизнь³⁸⁷⁰, по слову Христа: *В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божию на небесах (Мф. 22:30)*. По этой причине девство обладает не только «пальмой первенства на все времена»³⁸⁷¹, но еще и неоспоримым превосходством по сравнению с браком: из двух оно является более совершенным.

Это не означает, однако, что христианство осуждает или презирует брак: святые отцы, не переставая превозносить девство и безбрачие в монашестве, высоко ставят ценность брака, который был освящен присутствием Самого Христа на брачном пире в Кане и явился первым чудом от начала Его общественного служения³⁸⁷². Нужно отметить, что большинство святоотеческих творений, посвященных девству, параллельно с похвалой последнему содержат также и апологию брака. Но если они и признают, что «брак хорош» и даже «свят», то все же заявляют, что «девство лучше»³⁸⁷³, отмечая, что это – удел избранных. Нельзя порицать того, кто женат, как говорит святитель Иоанн Златоуст, «можно всего лишь упрекнуть его в том, что он ограничивает применение своих сил менее возвышенными сферами»³⁸⁷⁴. Святой апостол Павел

рекомендует брак как позволение³⁸⁷⁵ тем, которые разжигаются и не могут воздержаться³⁸⁷⁶, чтобы избежать угрозы впасть в блуд³⁸⁷⁷, и советует супругам: *Не уклоняйтесь друг от друга... чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим (1Кор. 7:5)*³⁸⁷⁸. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет в том же ключе: «Брак – это благо, ибо он отсекает блуд и ярость желания с помощью законных отношений, не допуская безрассудных поступков против естества. Брак – это благо для тех, кто не управляет собой в полной мере, но лучше – девство, которое делает душу более плодоносной»³⁸⁷⁹.

Однако нужно подчеркнуть, что безбрачие и целомудрие в монашестве имеют ценность лишь тогда, когда они посвящены Богу и направлены на более совершенное единение с Ним. Поэтому святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что девство не является благом само по себе, что лишь направленность предопределяет его ценность и что оно «бесплодно и бессмысленно у язычников, ибо они хранят его не ради Бога»³⁸⁸⁰. Святой жестоко порицает поведение тех, для кого оно является лишь способом избежать брака, а не служением небесному союзу³⁸⁸¹. О таких случаях он даже утверждает, что «девство более постыдно, чем распутство»³⁸⁸². Итак, девство само по себе ничего не стоит, но только в той мере имеет ценность, в какой позволяет человеку более полно отдавать себя Богу. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что, «говоря о девстве, апостол действительно заключает, что его величие состоит не столько в чистоте тела, сколько в той легкости, которую оно нам дает, чтобы мы посвящали себя Богу и предавались благочестию», и прибавляет, что «приносящие обет целомудрия должны не только хранить себя в чистоте, но, самое главное, заниматься лишь божественным, полностью посвятив себя служению Богу»³⁸⁸³. И блаженный Августин советует девам: «Пусть [Христос] займет в вашей душе все то место, которое вы не позволили занять брачному союзу»³⁸⁸⁴. Брак предстает как состояние, низшее по отношению к безбрачию, ибо не позволяет настолько же полно посвящать себя Богу, поскольку [в этом случае] человеческое желание и способность любить не могут обратиться к Богу полностью. «В

браке добродетель становится для нас настолько же затруднительна, насколько попечение о супруге и беспокойная забота о детях задерживают нашу душу в ее стремлении к небу и с силой низводят ее к земным заботам», – отмечает святитель Иоанн Златоуст³⁸⁸⁵.

2. Целомудрие в браке

Природа целомудрия у женатого человека частично отличается от того, что подразумевает безбрачие. Если в последнем случае имеется в виду полное воздержание, то в рамках христианского брака, по причине его строго моногамного характера, такое воздержание требуется только по отношению к внебрачным связям, где простое желание уже рассматривается как измена: *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5:27–28). Лечение или предупреждение блуда на этом уровне предполагают применение некоторых средств, описанных выше, особенно хранение взора и прежде всего хранение сердца, *ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния... любодеяния... непотребство* (Мк. 7, 21–22; Мф. 15:19). Святитель Иоанн Златоуст замечает, что Христос, подчеркивая первостепенную роль желания, подсказывает средство для уничтожения недуга в самом корне: «[Иисус] отсекает не только зло, но и сам корень зла, ибо корень прелюбодеяния – это бесстыдное вожделение. Итак, Господь исправляет не только прелюбодеяние, но также и вожделение. Врачи направляют усилия на саму причину болезни... Так делает и Иисус Христос»³⁸⁸⁶.

Но сладострастие никоим образом не связано с самим брачным союзом. Напротив, брак предстает как средство избежания блуда. Большинство святых отцов видят в браке для тех, кто не может хранить воздержание, средство от сладострастия. В этом, по их мнению, и заключается одна из первых целей супружеского союза. Эта точка зрения во всем соответствует учению святого апостола Павла: *Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа* (1Кор. 7:2)... *не уклоняйтесь друг от друга... чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим* (1Кор. 7:5)... *Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в*

брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться (1Кор. 7:8–9).

Целомудрие в браке, о котором упоминают святые отцы вслед за апостолом, поучающим: *Брак у всех да будет честен и ложе непорочно (Евр. 13:4)*, не означает полового воздержания. Плотской союз сущностным образом подобает браку. Апостол пишет с исчерпывающей ясностью: *Муж оказывай жене должное благорасположение, подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж.; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе (1Кор. 7:3–5)*. Воздержание, как указывает это наставление святого апостола Павла, имеет место и в рамках супружеской жизни, но лишь на какое-то время и применительно к определенным духовным нуждам³⁸⁸⁷. Святитель Григорий Нисский пишет даже, что «те, кто чрезмерно предается [воздержанию], те сожжены в совести своей, как говорит апостол (1Тим. 4:2)», ибо это означает «презрение к браку»³⁸⁸⁸.

Чистый союз полов существует, супруги могут соединяться, «не преступая в своем союзе правил целомудрия», как пишет Климент Александрийский³⁸⁸⁹. О тех, кто очерняет брачный союз, он же говорит: «Если они находят нечистыми плотские отношения, которым обязаны своим существованием, то как же они сами не являются тогда нечистыми?»³⁸⁹⁰ Тот же самый довод позволяет ему подчеркнуть, что брак и духовная жизнь супругов освящают половые отношения: «Для тех, которые были освящены, свято и семя, и не только дух должен освящаться среди нас, но и обычаи, жизнь и тело»³⁸⁹¹.

Святые отцы часто подчеркивают, что половые отношения не плохи сами по себе, что все зависит от того, как они осуществляются. «Если дело благое и чистое, то плод также благ. Он дурен, если дурно и несправедливо само дело», – отмечает священномученик Мефодий Олимпийский³⁸⁹². И авва Дорофей Газский отмечает: «В законном браке и в блуде акт один и тот же: различие заключается в намерении»³⁸⁹³.

Анализируя страсть блуда, мы увидели, что ее характеризует злоупотребление половой функцией, состоящее в ее применении ради чувственного удовольствия. Следовательно, речь идет об извращении этой функции, так как по природе она предназначена для воспроизведения рода, а более глубоко – для того, чтобы быть проявлением любви супругов друг к другу. Половая функция подчинена другим сторонам их союза, особенно духовному измерению их жизни. Следовательно, лечение сладострастия и приобретение целомудрия должны состоять прежде всего в восстановлении естественного предназначения и правильного употребления способности человека к половой жизни.

Первое правило для супругов – не соединяться ради чувственного удовольствия, не делать наслаждение целью и объектом своего союза³⁸⁹⁴. Они должны бдительно следить за тем, чтобы удовольствие не завладело ими³⁸⁹⁵, не прилепиться к нему и даже не искать его, но в конечном счете прийти к тому, чтобы оно никоим образом их не привлекало. «Пока остается хоть какая-то тень вожделения, нельзя назвать человека целомудренным», – пишет преподобный Иоанн Кассиан³⁸⁹⁶. Это означает не отказ от удовольствия, естественным образом связанного с телесными отношениями, а лишь отстранение от него, отказ от возведения его в абсолют. Удовольствие должно возникать как следствие соединения, как что-то, что дается сверх того.

Телесное соединение, к которому стремятся не ради него самого и не ради удовольствия, которое оно сулит, должно совершаться в атмосфере взаимной любви супругов, воплощать на телесном уровне союз, аналогичный союзу их душ, и способствовать полному единению супругов, делая их, по словам Писания³⁸⁹⁷, единой плотью и в то же время единой душой и единым духом. Брачное целомудрие предполагает, что это соединение тел не является ни абсолютным, ни самодостаточным, но, подчиняясь, включается в психический союз супругов и еще более в их духовный союз. Василий, епископ Анкирский пишет об этом так: «Поскольку рассудок повелевает душой и устанавливает связи между душами в

самом главном, постольку естественно, что их [душ] предшествующее соединение сопровождается также законным соединением тел, в которых эти души находятся. Но когда души ставят для себя на первое место нечто иное, а тела, в поисках удовольствия целиком занятые собой, соединяют пребывающие в них души, чтобы поставить их на службу движущей ими страсти, тогда тот факт, что души идут таким образом на поводу у пороков плоти, делает плотской союз незаконным»³⁸⁹⁸.

Супружеское целомудрие в равной мере предполагает, что человек не должен находиться под властью желания и половых стремлений и что супружеский союз не должен этим руководствоваться. Этот принцип выдвигает Климент Александрийский: «Ничего не делать по велению желания»³⁸⁹⁹. Соединением супругов должны руководить не инстинкт, то есть безличное проявление биологической природы, и даже не желание, а любовь. В этом смысле супружеское целомудрие подразумевает определенную способность сдерживаться, которая заключается в умении владеть собой, позволяющем сдерживать инстинктивные движения, умерять свои желания и уклоняться от любой мысли или образа, которые могут быть с ними связаны. Вот почему святитель Григорий Нисский рекомендует «пользоваться супружеским союзом сдержанно и с чувством меры»³⁹⁰⁰, «бережно и скромно»³⁹⁰¹, а святитель Григорий Назианзин подчеркивает, что необходимо быть уравновешенным и не давать слишком много места плотскому³⁹⁰². Это требуется для того, чтобы союз не являлся простым способом удовлетворить желание, но чтобы присутствовало уважение к личности и свободе супруга. Но также это нужно для того, чтобы человек не состоял «целиком из плоти и крови»³⁹⁰³ и не перестал в жизни и в супружеском союзе отдавать приоритет духовной сфере³⁹⁰⁴. Ибо, как отмечает святитель Григорий Нисский, «не так уж мала опасность» того, что человек, обманутый опытом сластолюбия, перестанет ценить любое благо, кроме того, которое он вкушает с помощью плоти с особой страстной привязанностью, и что он станет полностью плотским и совсем отвратит свой дух от жажды духовных благ и начнет охотиться любыми способами за

тем приятным, которое предлагает плоть, до такой степени, что станет *более сластолюбив, нежели боголюбив* (2Тим. 3:4)³⁹⁰⁵.

Особенно страшна сила привычки, которая привязывает человека к сластолюбию, отмечает святитель Григорий Нисский, приводя в пример многих людей, которые «однажды, пережив такой опыт, отвратили все свои силы от желания [духовных] вещей... и направили порыв своих помыслов от божественной реальности к этой. И тогда их внутреннее пространство широко распахнулось для страстей, вплоть до того, что они прекратили всякое движение к высшей реальности и полностью погасили стремление к ней, направив движение к страстям»³⁹⁰⁶. Поэтому он дает такое предписание: «Вот что нам известно о браке: нужно дать право идти первыми попечению о вещах Божественных и стремлению к ним»³⁹⁰⁷.

Сладострастие действительно характеризуется тем, что отделяет человека от Бога. Цель же и результат целомудрия заключается в соединении человека с Богом. «Целомудрие, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – есть тесный союз с Богом»³⁹⁰⁸. При сладострастии желание перестает направляться на Бога и духовный мир и направляется к плотскому для поиска чувственного удовольствия. Одной же из основных целей целомудрия и воздержания является обретение правильной и естественной устремленности к Богу. Ибо, как мы уже показали, рассматривая икономию желания, оно, будучи направленным на различные предметы, с необходимостью разделяется, поэтому один из его объектов лишается того, что отдано другому. Воздержание и целомудрие в браке так направляют желание, чтобы оно не вкладывалось в такой сильной мере в половую сферу, иначе сила желания полностью истощится и перестанет обращаться преимущественно в сторону духовных вещей³⁹⁰⁹.

Это позволяет нам понять, что лечение блуда и приобретение целомудрия заключаются в обращении желания: духовная любовь должна занять место плотской любви. В этом смысл знаменитого утверждения преподобного Иоанна Лествичника: «Чист тот, кто изгоняет половую любовь любовью Божественной и гасит земной огонь огнем небесным»³⁹¹⁰. Он даже позволяет себе сказать: «Пусть любовь плотская служит

нам образцом в том, как нужно жаждать Бога»³⁹¹¹, и в другом месте: «Счастлив тот, у кого страсть к Богу не менее сильна, чем страсть влюбленного к возлюбленной»³⁹¹². «Я видел, – пишет он в том же ключе, – нечистые души, которые неистово предавались плотской любви. Опыт такой любви привел их к покаянию, и они обратили всю свою любовь к Богу: полностью поднимаясь над страхом, они неутолимо побуждают себя любить Бога. Вот почему Господь не говорит о целомудренной грешнице, что она убоялась, но что сильно возлюбила и с легкостью может изгнать одну любовь при помощи другой»^{3913,3914}.

Блуд означает любовь к другому вне Бога, любовь чисто плотскую, то есть непроницаемую для Божественных энергий, а целомудрие в супружеской жизни, напротив, подразумевает любовь к другому в Боге и любовь к Богу в другом. Целомудрие осуществляет преобразование любви, заставляет ее переходить на духовный уровень, где она становится полностью прозрачной для Бога, придает ей мистический смысл³⁹¹⁵, позволяя уподобиться тайне любви Христа и Церкви. Это подчеркивает святой апостол Павел в Послании к Ефессянам, которое читается в чине браковенчания: *Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь (Еф. 5:25). Оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф. 5:31–32).*

Целомудрие, брачное или монашеское, может рассматриваться как приобретенное, только если оно стало уже привычным и постоянным³⁹¹⁶, не требует больше никакой борьбы и сопровождается ненарушимым спокойствием. «Таково, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, – завершение истинного целомудрия: оно уже не борется с движениями плотского вожделения, но само их ненавидит и ужасается их и хранит себя в постоянной и ненарушимой чистоте»³⁹¹⁷.

Один из его признаков – это бесстрастие взора и сердца при взгляде на предметы, способные возбудить страсть³⁹¹⁸. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что чист «тот, кто постоянно обладает совершенной нечувствительностью при

взгляде на чувственные и телесные существа, не различая красоты или пола»³⁹¹⁹, и еще говорит, что «правило и признак совершенного и чистого целомудрия заключается в том, чтобы держаться вблизи одушевленных и неодушевленных тел, разумных и лишенных разума созданий с одинаковым душевным расположением»³⁹²⁰. Он восклицает: «Поистине счастлив тот, кто достиг совершенной нечувствительности по отношению к любому телу, любому цвету кожи и любой красоте»³⁹²¹. Во Христе *нет мужеского пола, ни женского* (Гал. 3:28), то есть половое различие упразднено не только как начало разделения, противостояния, неравенства, но еще и как источник полового желания и страсти. Иное постигается в личности, носящей в своей природе образ Божий. Человек становится образом, иконой Бога, прозрачным для Него, прославляющим Его. Преподобный Иоанн Лествичник пишет об этой добродетели в самых высоких выражениях: «Мне рассказывали случай, который указывает на высокую и выдающуюся чистоту. Некто, сказали мне, увидел необычайную телесную красоту, и это явилось для него поводом восхититься и вознести похвалы Высшей Красоте, которая сотворила красоту видимую. От одного только взгляда этот человек почувствовал себя всего охваченным огнем Божественной любви и разразился потоком слез. Это было удивительное чудо – видеть, как то, что одного могло довести до гибели, другому доставило венец»³⁹²².

Одно из самых значимых действий целомудрия заключается в воцарении в душе мира и спокойствия³⁹²³. Оно также помогает избавиться от напряженного противостояния между душой и телом и устанавливает между ними гармонию³⁹²⁴.

Целомудрие – это врата в любовь к ближнему³⁹²⁵. Оно также является одним из основных условий духовного разума³⁹²⁶. В целом эта добродетель предстает как один из главных источников обожения для человека³⁹²⁷. Во многом именно благодаря ей Святой Дух³⁹²⁸ и Христос³⁹²⁹ создают Себе жилище в сердце человека³⁹³⁰, и человек становится подобен не только ангелам³⁹³¹, но и Самому Богу³⁹³².

Целомудрие предстает как источник духовной радости, несравнимо более возвышенной, чем чувственные удовольствия, от которых стяжавший целомудрие отрекся³⁹³³.

Глава 3. Лечение сребролюбия и любостяжания. Нестяжание и милостыня

Основная отличительная черта сребролюбия и любостяжания, как мы видели, – это неутолимость. Если тело ставит определенные границы желаниям, поддерживающим кревоугодие и сладострастие, то желание, лежащее в основе сребролюбия и любостяжания, возрастает по мере его удовлетворения, и эти страсти тем хуже поддаются исцелению, чем дольше им позволяли развиваться. Вот почему святые отцы, прежде рассмотрения целительных средств, которые применяются при этих страстях, призывают к их обязательному предупреждению. Так, святитель Иоанн Златоуст говорит: «Я призываю вас отсечь это зло с самого начала. Лихорадка поначалу не вызывает жгучей жажды, но когда она возросла и разожгла огонь, тогда она не может более угаснуть, так что самое обильное питье не может ее утолить, но лишь разжигает пламя. Так происходит и с этой страстью: если мы не исторгнем ее с самого начала, если мы не закроем перед ней дверь нашей души, то, войдя однажды, она принесет нам болезнь, которую невозможно будет исцелить... Поэтому я умоляю тех, кто еще не знаком с этим недугом, беречься от него»³⁹³⁴. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что действовать таким образом нужно по отношению ко всем страстям, но еще более необходимо так поступать в отношении сребролюбия³⁹³⁵: «Насколько легко можно уберечься [от этой болезни] и избежать ее, настолько же легко, по небрежению пустив ее однажды в сердце, довести до того, что она станет опаснее всех других болезней и наиболее трудноизлечимой»³⁹³⁶.

Однако те, в ком эти страсти уже развились, не должны отчаиваться в своем исцелении – в этом состоит первый принцип врачевания³⁹³⁷. «Если те, кто затронут [этой болезнью], хотят обратиться к врачу, я обещаю им большую вероятность выздоровления по милости Божией»; – прибавляет святитель Иоанн Златоуст к приведенным выше высказываниям³⁹³⁸, предлагая слушателям поразмышлять о примерах из

Священного Писания; относящихся к тем, «кто впал в грех и исцелился от него»³⁹³⁹.

Но чтобы эта надежда не осталась тщетной; следует применить некоторое количество определенных лечебных средств. Вот почему святитель Иоанн Златоуст предлагает «прописать подробное правило; следуя обыкновению докторов»³⁹⁴⁰.

Прежде всего, тому, кто хочет избавиться от сребролюбия и любостяжания, необходимо хорошо узнать об этих страстях и об их дурных последствиях, так как это знание является первым элементом лечения. Вот почему святые отцы, касаясь этих вопросов в своем учении, стараются прежде назначения лекарств составить подробную нозологию. Преподобный Иоанн Лествичник во вступлении к главе «Лествицы», посвященной этой страсти, пишет: «Скажем вначале несколько слов о болезни, а потом изложим средства, которыми ее лечат»³⁹⁴¹. Святитель Иоанн Златоуст отчетливо говорит о сребролюбии: «Что это за безумие! Что за болезнь! Но, скажут нам, речь идет не только о том, чтобы обвинить тех, кто болен, но и о том, чтобы исцелить их от этой страсти. Невозможно их вылечить, если только не показать им, что это – гнусная страсть, влекущая за собой неизмеримое зло»³⁹⁴². В другом месте он же отмечает, что больному необходимо «думать не только о тех, кто исцелился от этого недуга, но и о страданиях тех, кто в нем коснеет»³⁹⁴³. Преподобный Иоанн Кассиан пишет в книге «О постановлениях киновитян» в главе, посвященной сребролюбии: «Если прежде не изложить различные формы этой болезни, если не описать ее источника и причин, невозможно будет применить к больным соответствующее лечение и позволить хорошо себя чувствующим сохранить себя в добром здравии. Старцы, обладающие большим опытом в такого рода ошибках, имели обычай излагать это в своих поучениях... Мы часто замечаем в себе лишь какие-то отдельные части, тогда как старцы настолько полно всё излагали, что могло показаться, будто бы они сами охвачены этой страстью. И, не краснея от стыда, мы исцелялись, молча узнавая о средствах и одновременно о причинах пороков,

которые нас разрушали»³⁹⁴⁴. Осознав всю вредоносность недуга, больной подводится к тому, чтобы решительно отмежеваться от своей болезни и горячо искать исцеления. Приобретая углубленное знание о ней, он уже не пребывает в неведении относительно способов ее воздействия и оказывается лучше вооруженным для сражения.

Врачевание сребролюбия и любостяжания предполагает; во-вторых, осознание бесплодности целей, преследуемых этими пороками. Нужно, говорит святитель Иоанн Златоуст, «уразуметь ничтожность вещей, познать, что богатство – это неверный и неблагодарный слуга, который бросает своих хозяев в пучину зол»³⁹⁴⁵. Нужно признать, как замечает преподобный Симеон Новый Богослов, «что всё – лишь тень, и все видимые вещи преходящи», и смешно «развлекать себя тенью и копить то, что убегает», ибо так ведет себя ребенок, который играет с дырявым ведерком³⁹⁴⁶. Временный характер земной жизни и смерть, которая приходит положить ей предел, делают в итоге бесполезными самые прочные материальные блага³⁹⁴⁷. С другой стороны, бег времени, его краткость и, как следствие, непостоянство всего, что находится во власти времени, побуждают апостола призвать не прилепляться к благам мира сего: *Я вам сказываю, братия: время уже коротко... так что покупающие [должны быть], как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего (1Кор. 7:29–31).*

Чтобы положить конец сребролюбию и любостяжанию, нужно, в-третьих, чтобы человек старался довольствоваться тем, что имеет, ибо подобное отношение позволяет противостоять этим двум страстям, которые, наоборот, подталкивают человека к тому, чтобы иметь или приобретать сверх необходимого. Вот почему святой апостол Павел советует: *Имейте нрав несребролюбивый, довольствуясь тем, что есть. Ибо Сам сказал: не оставлю тебя и не покину тебя (Евр. 13:5).*

Апостол в этом отрывке указывает и на четвертое условие победы над сребролюбием и любостяжанием – на приобретение крепкой веры в Бога. Это ясно утверждает преподобный Иоанн

Лествичник: «Непоколебимая вера пресекает в корне всякое попечение»³⁹⁴⁸.

Мы видели, что на почве этих двух страстей произрастает беспокойство человека перед лицом незнакомого и неподвластного будущего и стремление до некоторой степени обеспечить себе это будущее путем сохранения или приобретения множества материальных благ. При этом человек надеется на свое собственное богатство вместо того, чтобы ждать всякой помощи от Бога. Чтобы иметь возможность исцелиться от этих страстей, человек теперь должен осознать, что нельзя обрести в материальных благах истинную уверенность, и должен возложить все упование и надежду на Бога, а затем посвятить все силы достижению Его Царствия, обрести вместо пустых и преходящих материальных ценностей вечные и неоспоримые сокровища духовные, которые Господь дает тем, кто стремится к Нему. Вот как учит об этом Сам Христос: *Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться... Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?.. Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам (Мф. 6, 25.27.31.32.33). Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут (Мф. 6:19–20)*. Поэтому Иоанн Златоуст советует: «Предадим себя [нашему Владыке] во всем и не будем позволять попечениям земной жизни четвертовать нас. Если мы отводим первое место духовным благам, у нас не будет никакого стеснения в благах материальных, так как Бог нам их пошлет³⁹⁴⁹. Устремимся же духом к желанию духовных благ и будем рассматривать все остальное как вторичное по отношению к наслаждению будущими благами, чтобы в изобилии получать блага настоящие, которые обещаны нам»³⁹⁵⁰.

С другой стороны, человек может заметить, что чем больше он прилепляется к духовным благам, тем больше он приобретает одну из добродетелей, противоположных сребролюбию и любостыжанию, – безразличие по отношению к чувственным благам. «Тот, кто вкусил горнего, с легкостью пренебрегает низменным», – отмечает преподобный Иоанн Лествичник³⁹⁵¹. Он также пишет: «Небольшого огня достаточно, чтобы спалить лес. И при помощи одной-единственной добродетели человек избегает всех тех страстей, о которых мы упоминали. Эта добродетель называется равнодушием. Она порождается опытом вкушения Божественной благодати»³⁹⁵².

Чтобы прилепиться к духовным благам, человеку нужно прежде всего осознать, что существует «иная красота, иные сокровища, иные наслаждения, более высокие»³⁹⁵³, «истинные сокровища, которые сулят вечное блаженство»³⁹⁵⁴, что нет никакого богатства превыше Славы Божией и Царствия Божия и ничего, что можно было бы им предпочесть³⁹⁵⁵. Но, как отмечает преподобный Иоанн Лествичник, это понимание в действительности возможно лишь через опыт духовной реальности, которого человек может достичь только перестав вести плотскую жизнь и соединившись с Богом через любовь и исполнение заповедей. Только «вкус Бога» (настолько конкретно выражается преподобный Иоанн Лествичник) позволяет ему осознавать низкую ценность чувственных «благ» в сравнении с Божественными благами.

Тот факт, что равнодушие к чувственным благам соотносимо с привязанностью к благам духовным и наоборот, выражается, как мы неоднократно подчеркивали, в неспособности желания быть направленным одновременно на два предмета, противоположных друг другу. Сам Христос учит, говоря именно о сребролюбии: *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне (Мф. 6:24)* (māmôn на арамейском языке означает «богатство»). Отсюда понятно, что человек не может прилепиться к Богу, если он привязан к материальным богатствам. Это позволяет нам

вспомнить о том, что цель излечения от сребролюбия и любостяжания – позволить человеку соединиться с Богом, возлюбить Его всем умом, всей душой, всеми силами и освободить все свои способности от привязанности к чувственным богатствам, чтобы посвятить их Богу, согласно их естественному предназначению. Духовное положение человека в целом и его судьба зависят от того, какого рода богатства он желает приобрести и к каким сокровищам привязан. Главное в том, чтобы знать, собирает ли он себе *сокровище на земле* (Мф. 6:19) или *сокровище на небе* (Мф. 6:20), ибо, по слову Христа, *где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6:21).

Итак, исцеление от сребролюбия и любостяжания подразумевает преобразование желания, поворот вожделевательной способности и силы любви от благ мира сего к Богу и духовным благам. Как вылечиться от сребролюбия и любостяжания? «Вы сделаете это, – отвечает святитель Иоанн Златоуст, – если эту любовь [к богатству] замените другой любовью, желанием небесного»³⁹⁵⁶.

Благодаря этому преобразованию на смену сребролюбию и любостяжанию придут противоположные им добродетели нестяжания и милостыни.

1. Нестяжание

Поскольку сребролюбие есть привязанность к деньгам и, более широко, к материальным благам, которыми обладает человек, а любостяжание свидетельствует о той же самой привязанности в желании владеть этим в еще больших количествах, постольку добродетели, которые являются им прямо противоположными и позволяют самым непосредственным образом избавиться от них, – это, естественно, нищета и нестяжание. Они означают добровольный отказ от того, чтобы владеть чем бы то ни было или приобретать, за исключением самого необходимого для существования³⁹⁵⁷.

Нестяжание (ἀκτήμοσύνη) в монашестве практикуется в самом непосредственном смысле и отождествляется с материальной бедностью. Но во всех случаях необходимо, чтобы одновременно оно было и внутренним расположением, духовным отношением к материальным благам. Нестяжание заключается не только в том, чтобы их не иметь, поскольку, как мы видели при рассмотрении двух страстей, богатый может быть лишен их, а бедный населен ими. Можно не иметь ничего и подвергаться преследованию духа стяжания. И напротив, можно иметь не владея, не будучи привязанным к тому, что имеешь. Как духовное отношение безразличия к предмету обладания, нестяжание выходит за рамки монашества. Об этом напоминает святой апостол Павел, давая наставление тем, кто живет в миру: *И покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся (1Кор. 7:30–31)*. Между тем остается истиной, что эта добродетель может достичь совершенной степени только в конкретном проявлении, согласно учению Самого Христа: *Если хочешь быть совершенным, пойди продай имение твое и раздай нищим (Мф. 19:21)*.

Нестяжание внутренне проявляется как отсутствие беспокойства относительно материальных благ. «Нестяжание, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – это оставление

всякого попечения [о вещах мира сего], освобождение от всех житейских беспокойств»³⁹⁵⁸. И очевидно, что это отсутствие беспокойства и забот может быть по-настоящему воплощено только в том человеке, который конкретным образом отрекся от всякого владения и всякого приобретения.

Основой борьбы со сребролюбием и любостыжанием и приобретения добродетели нищеты является решительное наступление на саму причину греха, удаление из души, и притом с самых первых проявлений, всякого желания обладать. Так, преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Нужно не только избегать того, чтобы иметь деньги, но вырвать полностью из души это желание, ибо следует не столько избегать последствий сребролюбия, сколько в корне подавлять склонность к нему: не будет никакой пользы от отсутствия денег, если мы будем носить в себе желание иметь их»³⁹⁵⁹, «ибо даже тот, кто не обладает деньгами, может быть сребролюбом и не извлекать никакой пользы от своей бедности; так как он не смог отсесть вождения [к деньгам]»³⁹⁶⁰. Поскольку эта добродетель характеризуется отсутствием всякого желания, всякой мысли или всякого представления об обладании материальным богатством или о его приобретении, постольку она является составной частью основополагающей добродетели духовной нищеты³⁹⁶¹, которая, в более общем смысле, заключается в отсутствии любых страстных помыслов, какими бы они ни были.

2. Милостыня

Мы увидели, что сребролюбие и любостяжание приводят к эгоистическому присвоению богатств, ущемляющему ближнего, а также устанавливают порядок, неправильный в той степени, в какой эти страсти противоречат равенству, которого хочет Бог при распределении материальных благ по причине фундаментального равенства людей. В норме деньги и материальные блага должны служить удовлетворению насущных потребностей человека. Человек, одержимый страстями сребролюбия и любостяжания, извращает назначение денег и материальных благ, придавая им самостоятельную ценность и используя для собственного удовольствия. Тем самым человек перестает думать о ближнем, отвергает того, кто имеет одну с ним природу, отказывается, как говорит святитель Иоанн Златоуст, считать его своим товарищем. Таким образом, сребролюбие и любостяжание противоречат любви к ближнему.

Вот почему одним из основных лекарств от этих двух страстей является та форма любви к ближнему³⁹⁶², которая противостоит сребролюбию и любостяжанию особым образом – с помощью милостыни. Действительно, ведь любовь пренебрегает богатством³⁹⁶³ и его расточает³⁹⁶⁴, потому что это любовь к Богу и к ближнему и потому что она несовместима с любовью к богатствам и исключает ее³⁹⁶⁵. По этой причине авва Исаия советует: «Возлюбим же милость по отношению к бедным, чтобы она спасла нас от сребролюбия»³⁹⁶⁶.

Добродетель милостыни (ἐλεημοσύνη) многократно восхваляется Христом³⁹⁶⁷ и не раз упоминается в посланиях святого апостола Павла³⁹⁶⁸ и в Деяниях апостолов³⁹⁶⁹. Она состоит в том, чтобы делиться своим имуществом³⁹⁷⁰ и отдавать тем, кто находится в нужде, не только лишнее³⁹⁷¹, но даже необходимое³⁹⁷².

Милостыня непосредственно противодействует сребролюбию, которое, в противоположность ей, нацелено на сохранение собственных богатств и а fortiori на любостяжание, подразумевающее именно приобретение нового имущества. Вот почему она является в высшей степени

полезным средством при этих двух болезнях души. «Врач душ наших – это Христос, Который знает все и для каждой страсти дает специальное средство: милостыню против сребролюбия», – пишет авва Дорофей Газский³⁹⁷³. Это средство специально применяется к тем, кто, живя в миру, обладает чем-либо, и не применяется, в его основном значении, к монаху, который реализует принцип нестяжания в его строгом смысле³⁹⁷⁴ и в качестве лекарства располагает средством добровольной бедности. Именно во втором значении милостыня остается для него долгом: монах распространяет слово Божие и духовные дары, полученные им в монашестве³⁹⁷⁵.

Следует также отметить, что греческое слово ἐλεημοσύνη означает не только милостыню, но еще и милосердие, сострадание. Иными словами, она подразумевает готовность в любом случае делиться духовными сокровищами одновременно со способностью делиться материальными благами. Только так милостыня является частью любви к ближнему и состоит не в действии или ряде действий (святые отцы настаивают на необходимости совершать их регулярно, ежедневно)³⁹⁷⁶, но в постоянном внутреннем расположении, характерном для любой добродетели. Это расположение, сопровождающее подаяние, является более важным, чем само подаяние (именно об этом заповедь Христа: *Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть* (Лк. 11:41)); и именно расположение в конечном счете предопределяет духовную ценность милостыни и духовную пользу для человека.

Цель милостыни, как часто подчеркивают святые отцы, заключается не только в помощи, оказанной бедному, но также и преимущественно в духовном благе, в духовном формировании и преображении того, кто подает. Святитель Иоанн Златоуст даже говорит: «Господь заповедал подавать милостыню более для пользы самих подающих, нежели для утешения в бедности»³⁹⁷⁷. Тот, кто дает, получает взамен подаяния гораздо большую выгоду, чем тот, кто принимает³⁹⁷⁸, на что указывает сам апостол Павел, говоря: *Блаженнее давать, нежели принимать* (Деян. 20:35). Действительно, подаяние для того, кто получает, имеет преимущественно

материальную ценность, и оно исчезает сразу после того, как будет потрачено, тогда как для дающего является источником нетленных духовных благ. Так и святитель Иоанн Златоуст не устает повторять, стремясь достучаться до слушателей, что тот, кто творит милостыню, в действительности дает под проценты и обеспечивает себе бесконечную выгоду. Это согласуется с учением Самого Христа: *Чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:4); *продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах* (Мф. 19:21) – и со словами святого Павла: *Чтобы они [те, кто богаты] благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны* (1Тим. 6:18).

Ценность милостыни определяется не ее материальным размером. Нужно лишь, чтобы она была пропорциональна средствам того, кто подает³⁹⁷⁹. Святитель Иоанн Златоуст постоянно воодушевляет тех, у кого мало средств, подчеркивая, что Бог прежде всего обращает внимание на добрую волю, которую они проявляют, и на чистоту их намерений³⁹⁸⁰. Исцеление от страстей и духовное возрастание того, кто подает, остается главным во всех случаях и одной из основных целей милостыни. Святитель Иоанн Златоуст ясно подчеркивает, обращаясь ко всем, что Господь «рассматривает не только действие, но и различает волю. Говоря: *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас* (Мф. 6:1). Он уверяет, что будет судить не только внешнее действие, но и внутреннее намерение. Требуются прямота воли и чистота намерения. Ибо Господь хочет исцелить вашу душу посредством милостей и именно ее избавить от этих недугов»³⁹⁸¹. Как говорит тот же святой, «добродетель милостыни состоит не только в том, чтобы подавать, но подавать так и для такой цели, как нам заповедует Господь»³⁹⁸².

Чтобы милостыня имела духовную ценность, ее надо подавать при отсутствии заинтересованности, то есть подающий не должен ждать какой-либо выгоды, особенно тот, кто склонен к самоудовлетворению. *Даром получили, даром давайте* (Мф. 10:8), – заповедует Христос, многократно призывая

остерегаться тщеславия, которое с легкостью примешивается к подаче милостыни: *Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры... чтобы прославляли их люди... У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне* (Мф. 6:2–4)³⁹⁸³.

С другой стороны, тот, кто подает, должен делать это без всяческого колебания как относительно тех благ, с которыми он расстаётся, так и в отношении качеств того, кому он даёт, но, напротив, делать это с щедростью. Именно и только на этом основании, говорит святитель Иоанн Златоуст, бывает настоящая милостыня³⁹⁸⁴. Апостол также советует давать *не с огорчением и не с принуждением* (2Кор. 9:7), *от души* (1Тим. 6, 7–18; Кол. 3:23) и *доброхотно* (2Кор. 9:7)³⁹⁸⁵. Важно давать с радостью, настолько важно, что Иоанн Златоуст даже говорит, что это «природа милостыни»³⁹⁸⁶. Милостыня, отмечает он, «это не то, что ты даёшь, а усердие и радость дарения»³⁹⁸⁷. Эта радость говорит о том, что подаяние продиктовано духом любви к ближнему. По словам святителя, это «изливающаяся радость любви к ближнему»³⁹⁸⁸.

Милостыня имеет духовную ценность лишь как форма и проявление любви к ближнему, потому что подразумевает отделение в дар ближнему части от своего состояния по любви к Богу и к человеку, ведь оба вида любви неразрывно связаны друг с другом. Любовь к Богу является основой для возникновения любви к ближнему, а также её конечной целью. Святитель Иоанн Златоуст пишет о милостыне: «Что нужно иметь, так это любовь к Богу. Пусть этот двигатель постоянно заставляет нас действовать»³⁹⁸⁹. В свою очередь, любовь к ближнему и милостыня, которая о ней отчасти свидетельствует, суть условие любви к Богу, как говорит святой апостол Иоанн: *Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (1Ин. 4:20)*. А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, – как пребывает в том любовь Божия? (1Ин. 3:17). Поскольку человек сотворен по

образу и подобию Божию, стал по усыновлению сыном Божиим и братом Христовым, предназначен стать богом по благодати, постольку всё, что делается для ближнего, делается для Бога, и всем, чем ущемляется ближний, оскорбляется Сам Бог. Христос, упоминая все дела милосердия по отношению к ближнему, говорит об этом так: *Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне... Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне* (Мф. 25, 40.45); поэтому милостыня подразумевает осознание того, что, подавая ближнему, человек одновременно подает Самому Богу³⁹⁹⁰. Святитель Иоанн Златоуст даже утверждает: «Нет ни малейшей разницы, Христу ты подашь или бедняку»³⁹⁹¹, уточняя: «Итак, когда мы даем милостыню бедному, будем давать ему как Иисусу Христу»³⁹⁹².

Как форма любви к ближнему, милостыня равно подразумевает осознание и переживание единства человеческой природы, глубинного равенства и общности интересов между людьми, у которых общая природа³⁹⁹³. Так, авва Дорофей Газский учит, что «мы должны творить милостыню... имея сострадание друг к другу, будто к частям своего собственного тела»³⁹⁹⁴. По этой причине милостыню должно творить без пристрастия к людям, которые находятся в нужде, не делая различий между ними, не глядя на то, кто действительно нуждается, а кто только просит, не ставя это в зависимость от любых соображений о качествах просящего, о его достоинствах и о том, заслуживает ли он подаяния³⁹⁹⁵. *Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад* (Лк. 6:30)³⁹⁹⁶, – предписывает Христос. Поступая так, человек подчиняется воле Божией, уподобляется Ему в Его образе действия и бытия, становится действительно сыном своего Отца Небесного, который *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45). «Тот, кто, творя милостыню, хочет подражать Богу, пусть не делает никакого различия между добрым и негодяем, честным или мошенником, но делает это только потому, что они находятся в нужде. Пусть

он всем дает одинаково, каждому – по нужде его», – пишет преподобный Максим Исповедник³⁹⁹⁷.

Нестяжание и милостыня являются лекарствами не только от сребролюбия и любостяжания, но и от всех грехов, которые порождаются этими страстями.

Как мы увидели, одним из результатов этих страстей является постоянное беспокойство души, которая становится жертвой множества забот, попечений, беспокойств, постоянно пребывая в страхе, тоске, печали. Исцеление от этих недугов, естественно, полагает конец этому болезненному состоянию. «Тот, кто победил эту страсть [сребролюбие], в корне отсекает все беспокойства и волнения души», – пишет преподобный Иоанн Лествичник³⁹⁹⁸. Нестяжание в особенности устраняет внутреннее смятение и устанавливает в душе мир³⁹⁹⁹: оно, по словам того же святого, есть «избавление от всех жизненных беспокойств»⁴⁰⁰⁰. «Ничто так не делает дух спокойным, как добровольная бедность», – отмечает, со своей стороны, преподобный Исаак Сирин⁴⁰⁰¹.

Освобождая человека от всех попечений, с которыми неизбежно связано обладание, нестяжание избавляет его навсегда и от привязанности к благам мира сего, позволяя заботиться только о Боге и принадлежать только Ему. Отрывая человека от чувственных благ, нестяжание позволяет ему прилепиться к благам духовным, согласно его естественному предназначению. Сам Христос говорит о добровольном обнищании как о пути самосовершенствования, по которому направляются те, кто хочет следовать за Ним по-настоящему, то есть соединиться с Ним сразу же и полностью: *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим... и приходи и следуй за Мною (Мф. 19:21).*

Что касается милостыни, святитель Иоанн Златоуст многократно называет ее сильным «лекарством»⁴⁰⁰², позволяющим обрести «подлинное выздоровление»⁴⁰⁰³. «Бог, – говорит он, – хочет исцелить вашу душу милостыней и освободить ее от этих болезней»⁴⁰⁰⁴. «Поостережемся, – говорит он снова, – пренебрегать этим лекарством для наших ран. Вот действительно в высшей степени благотворное

средство; которое удалит язвы нашей души и даже следы от рубцов⁴⁰⁰⁵. Понимаете ли вы силу этого средства? Так давайте же применим его к себе»⁴⁰⁰⁶. В таком случае бедные являются «врачами наших душ»⁴⁰⁰⁷. Святитель Иоанн Златоуст говорит об этом так: «Они врачи ваших ран, а руки, которые они вам протягивают, суть предлагаемые ими лекарства. Рука, которую доктор протягивает больному, лекарства, которые он ему предлагает, лечат не так хорошо, как бедный, протягивающий вам руку и получающий от вас милостыню, ибо он избавляет вас от недугов»⁴⁰⁰⁸.

Следует отметить, что милостыня, являющаяся наряду с нестяжанием специфическим лекарством против сребролюбия и любостяжания, также помогает человеку избавиться от прочих духовных болезней. Она, по словам святителя Иоанна Златоуста, является одним из «тех средств, [посредством которых] мы умертвим все страсти, отравляющие нашу душу»⁴⁰⁰⁹.

Милостыня, как и нестяжание, освобождает человека от привязанности к деньгам и богатствам мира сего. Она помогает ему таким образом приобрести нормальное к ним отношение, перестать эгоистически наслаждаться ими, чтобы вновь стать хранителем благ, данных Богом специально ради всех людей⁴⁰¹⁰, иными словами помогает перераспределять то, что он получил от Бога⁴⁰¹¹ для этой цели⁴⁰¹².

С другой стороны, она излечивает человека и от всех патологических проявлений, которые сребролюбие и любостяжание порождают при его взаимоотношениях с другими людьми. Особенно милостыня избавляет человека от нечуткости⁴⁰¹³, ибо одна из целей милостыни, по Божию замыслу, – «научить нас сострадать беде ближнего»⁴⁰¹⁴. Она освобождает его и от различных форм агрессивности, порожденных этими двумя страстями, являясь, по словам преподобного Максима, «лекарством от гнева»⁴⁰¹⁵. Совершаемая со смирением, милостыня устраняет чувство пренебрежения по отношению к ближнему и помогает воспитать уважение к нему⁴⁰¹⁶. Она связывает людей узами любви, помогая положить конец разделению человеческой природы,

вызванному страстями, и вернуть ее к присущему ей единству. Можно вспомнить в связи с этим отрывок из Деяний апостолов: *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее* (Деян. 4:32) – и слова святителя Иоанна Златоуста, толкующего это так: «Видите пользу милостыни: сразу же соединяются души. Именно она соединяет воедино, в одно Тело, члены Тела Христова»⁴⁰¹⁷.

В ней заключается одно из основных средств против печали⁴⁰¹⁸, поскольку ее причиной часто бывают именно сребролюбие и любостяжание.

Милостыня имеет также фундаментальное следствие: она позволяет человеку получить от Бога прощение в грехах и очистить душу, что подчеркивают святые отцы⁴⁰¹⁹ вслед за Иисусом, сыном Сираховым, который говорит: *Милостыня очистит грехи* (Сир. 3:30), и пророком Даниилом, который советует: *Искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным* (Дан. 4:24). «Нет такого греха, которого не могла бы очистить милостыня и которого нельзя было бы стереть. Все грехи ниже ее, а она – превосходное средство против всех ран», – учит святитель Иоанн Златоуст⁴⁰²⁰, который также отмечает: «Это лекарство от наших грехов, именно она смывает грязь с наших душ»⁴⁰²¹.

Святитель Иоанн Златоуст видит в милостыне еще и необходимую спутницу покаяния⁴⁰²², которое благодаря ей может стать более плодотворным: «Именно милостыня позволяет лекарству покаяния подействовать в полной мере. Лекарства, которые прописывают врачи, часто состоят из определенных растений, среди которых есть одно более целебное, чем остальные. Также обстоит и с покаянием. Среди его составляющих есть растение, более эффективное, чем все остальные, и оно является главным. Это растение называется милостыней»⁴⁰²³.

По этой причине и по другим милостыня еще и способствует молитве, помогает ей стать более чистой⁴⁰²⁴ и плодоносной⁴⁰²⁵.

В общем, она питает, укрепляет и просвещает душу⁴⁰²⁶ и является для нее источником духовной радости⁴⁰²⁷.

«Нестяжанием укрепляется смирение»⁴⁰²⁸, а милостыня развивает любовь к ближнему, являясь при этом ее плодом⁴⁰²⁹.

Творя милостыню, человек подражает Богу⁴⁰³⁰, показывает себя поистине Его приемным сыном⁴⁰³¹ и уподобляется Ему. «Особенно в этой добродетели человек подражает Богу. Она является свойством Бога, Который сказал: Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (Лк. 6:36)», – учит авва Дорофей Газский⁴⁰³². Святитель Иоанн Златоуст говорит так же: «Подобными Богу нас делают только милостыня и милосердие»⁴⁰³³. Осуществляя таким образом предназначение своей природы, человек, которого сребролюбие и любостяжание делали бесчеловечным и подобным дикому животному, поистине вновь становится человеком: «Милостыня – это великое благо... и когда мы ее творим, она делает нас подобными Богу, насколько это возможно, ибо главным образом она делает человека человеком», – говорит святитель Иоанн Златоуст⁴⁰³⁴, который также замечает: «Не удивляйтесь, что это человеческое качество – быть милосердным, потому что это качество Самого Бога»⁴⁰³⁵.

Глава 4. Лечение печали. Скорбь, сокрушение и радость

Лечение печали более, нежели лечение любой другой страсти, предполагает осознание собственного нездоровья и наличие воли к выздоровлению. Ибо нередко, как это отмечает святитель Иоанн Златоуст⁴⁰³⁶, больной тешит себя этой болезнью, извлекает из нее «вторичную выгоду», некое легкое удовольствие, и, как следствие, пассивно предается своему состоянию, иногда даже не замечая, что он является жертвой страсти, особо опасной пагубным воздействием на духовную жизнь в целом. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан, упомянув об ее опасности, пишет: «Если мы хотим вести духовную борьбу по правилам, нам нужно лечить эту болезнь с такой же тщательностью, что и предыдущие»⁴⁰³⁷, а святитель Иоанн Златоуст настаивает на необходимости «жажды выздоровления и стремления к нему» и пишет: «Очень полезно, чтобы развеять уныние, иметь сильное сокрушение»⁴⁰³⁸.

В части, посвященной нозологии, мы увидели, что печаль может иметь различные причины. Каждому случаю соответствует особое лечение.

1. Первая возможная причина печали – разочарование в настоящем или ожидаемом удовольствии, а глубже – потеря чувственного блага, обман в желании или разочарование в плотской надежде. Если этиология такова, то лечение печали подразумевает главным образом отречение от «плотских желаний и удовольствий и, соответственно, отказ от всех чувственных благ вплоть до презрения к ним»⁴⁰³⁹. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Кто оставил все мирские вожделения, тот становится недоступен всякой мирской грусти»⁴⁰⁴⁰ – и далее советует: «Против... печали– презрение... к материальному»⁴⁰⁴¹. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает: «Человек, который дошел до презрения к миру, избежал печали, но тот, кто привязан к чему бы то ни было видимому, еще не освободился от нее. Ибо как не грустить тому, кто лишился чего-то, что он любит?»⁴⁰⁴² И Евагрий отмечает:

«Тот, кто избегает всех удовольствий мира сего, есть цитадель, неприступная для демона печали. Ведь печаль – это обман в удовольствии, настоящем или ожидаемом, и невозможно повергнуть этого врага, если мы имеем страстную привязанность к тому или иному земному благу, ибо она расставляет сети и вызывает грусть из-за того, к чему, как она видит, человек имеет склонность»⁴⁰⁴³. Любая страсть имеет в основании плотскую жажду чувственного удовольствия. Само собой разумеется, что врачевание печали соотносится с врачеванием остальных страстей. Евагрий поясняет: «Печаль появляется внезапно, когда человек не получает того, чего желает по плоти. Однако желание связано с любой страстью: тот, кто победил страсти, никогда не будет побежден печалью... Тот, кто владеет страстями, владеет и печалью, но тот, кто побежден удовольствием, никогда не вырвется из ее пут. Тот, кто любит мир, будет опечален многократно... Но тот, кто презирает удовольствия мира сего, никогда не будет обуреваем помыслами печали»⁴⁰⁴⁴.

Человек, подчиненный плоти, жаден не только до материальных благ, но также вожделеет почестей и славы у людей. Рассматривая страсть печали, мы отмечали прямую связь между этой страстью и тщеславием, потому что разочарование в поиске почестей и славы мира сего является частой причиной печали как для тех, кто уже знаменит, но желает еще большего, так и для тех, кто только стремится оказаться замеченным. В этом случае лечение грусти подразумевает презрение к славе и мирским почестям⁴⁰⁴⁵ или, лучше, полное безразличие к ним обладателей славы и лишенных ее. «Против печали – презрение к славе [и] неизвестность»⁴⁰⁴⁶, – советует преподобный Максим Исповедник.

2. Вторая основная причина печали – это гнев. Печаль может являться продолжением гнева или следствием пережитого оскорбления, часто принимая формы памятозлобия.

Святые отцы подчеркивают, что причина печали не в тех, против кого мы разгневались и по отношению к кому мы испытываем злопамятность, ни тем более в тех, кто нас обидел,

но лишь в нас самих. Поэтому прекращение всяких отношений с этими людьми не поможет правильному лечению. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Бог, Творец всего, умея лучше, чем кто бы то ни было, лечить Свое творение и зная, что не в вещах, но в нас самих находится корень и причина наших проступков, не заповедал нам прекратить посещать наших братьев или избегать тех, кто оскорблен нами, или тех, кто, как нам кажется, нас обидел»⁴⁰⁴⁷. Посещение других людей в этом случае позволяет быстрее достичь исцеления, чем одиночество, поскольку является для человека испытанием, ставящим его непосредственно перед теми трудностями, которые лежат у истока его печали, и позволяющим ему таким образом исцелиться от нее легче и быстрее. В противном случае появилась бы опасность того, что эти трудности станут более или менее неосознанными, продолжая воздействовать на человека и держать его погруженным в печаль. С другой стороны, известно, что воспоминание об обидах, злоба, злопамятность и в целом все последствия гнева таковы, что не угасают сами собой, но, напротив, подспудно развиваются, усиливаются под воздействием воображения, распространяются, подобно яду, и постепенно отравляют всю душу. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет, что уныние является частью некоторых страстей, которые возможно «излечить не только сердечной молитвой и продолжительным трезвением, но также посещением братии и постоянным провоцированием самой страсти: чем чаще проявляется это возмущение и нас обвиняют, тем быстрее мы выздоравливаем»⁴⁰⁴⁸. Он даже отмечает, что при этих страстях «общество не вредит. Напротив, оно предоставляет наибольшие преимущества тому, кто действительно хочет исправиться. [Эти страсти] открывают себя в общении с людьми, а тем, что обнаруживаются чаще при происшествиях, позволяют быстрее добиться выздоровления»⁴⁰⁴⁹.

Исходя из этого святые отцы советуют не только не желать зла тому, кто нас обидел, но еще рассматривать его как благодетеля, как доктора, который исцеляет нашу душу, и благодарить его за это. Если один из твоих братьев «оскорбляет

тебя или иначе огорчает, то думай о нем по слову святых отцов, что он приносит тебе большое благо и что он – доктор, врачующий твою любовь к удовольствиям»⁴⁰⁵⁰, как наставляет один из старцев. Другой советует: «Если кто-то хранит воспоминание о человеке, который его обидел, оскорбил или задел, нужно вспоминать о нем как о враче, посланном Христом, и считать его своим благодетелем. Ибо, если ты обижаешься в таких обстоятельствах, именно твоя душа больна. Поистине, если бы ты не был болен, то не страдал бы. Следовательно, ты должен возблагодарить этого брата, ведь благодаря ему ты узнаёшь о своей болезни, и молиться о нем, принимая все, что исходит от него, как лекарства, которые тебе посылаются Господом. А злиться на него – то же, что сказать Иисусу: “Я не хочу принимать твоих лекарств»»⁴⁰⁵¹.

В любом случае следует простить обидчику, оставить всякую злопамятность и даже постараться испытать по отношению к нему благорасположение и любовь. Такого отношения можно достичь в особенности молясь о нем и таким образом положить конец печали⁴⁰⁵². «Печаль и памятозлобие идут рука об руку, – поясняет преподобный Максим Исповедник. – Итак, если душа испытывает печаль оттого, что представляет себе лицо брата, это служит доказательством имеющейся против него обиды»⁴⁰⁵³. «Злишься от обиды на кого-либо? Молись о нем – и ты сокрушишь порыв страсти, ибо молитва очищает от всей горечи воспоминаний о зле, причиненном тебе этим человеком. Затем, достигнув любви к ближнему и доброжелательности, ты сотрешь со своей души все следы этой страсти»⁴⁰⁵⁴.

Тот, кто был обижен, должен обвинять не обидчика, а скорее самого себя: пусть при этом он признает себя заслуживающим обиды по причине собственной греховности или же считает, что спровоцировал это словом, поведением или неподобающим поступком по отношению к другому⁴⁰⁵⁵. Поэтому авва Дорофей Газский учит, что «если человек исследует себя со страхом Божиим и тщательно доискивается в своей совести, то в любом случае найдет себя ответственным»⁴⁰⁵⁶. Он объясняет, что «причина беспокойства [которое человек

ощущает вследствие обиды], если мы будем доискиваться ее тщательно, состоит в том, что он не осуждает сам себя. От этого мы угнетены и никогда не находим себе покоя. Ничего удивительного в том, что все святые говорят об отсутствии другого пути, кроме этого... Если человек не держится этого пути, он никогда не перестанет причинять страдания другим и страдать сам, потеряв таким образом всю награду за свой труд. И напротив, как говорит авва Пимен, какую радость, какое отдохновение повсюду вкушает тот, кто сам себя осуждает! Какой бы ущерб, какое бы оскорбление или какая бы боль ни коснулись его, он считает себя а priori достойным этого и никогда не беспокоится. Существует ли состояние, которое было бы более, чем это, лишено забот?⁴⁰⁵⁷

3. Мы видели, что, помимо форм печали, причину которой возможно определить точно, существует «немотивированная» грусть, которая может возникать в душе без причины и которая в большинстве случаев вызвана бесовским воздействием, более прямым, чем на других людей. В этом случае невозможно прописать специфическое лекарство и следует применить лечение общего характера, которое, впрочем, можно дополнить способами, предназначенными для описанных выше форм грусти. Важно, чтобы тот, кто находится под влиянием печали, не замкнулся в самом себе, так как это может способствовать развитию недуга, но вышел за пределы своего состояния и открыл помыслы опытному духовнику, побеседовав с ним⁴⁰⁵⁸. Таким образом, он сможет освободиться от этих помыслов⁴⁰⁵⁹ и услышать утешительные слова, которые станут ему незаменимой помощью. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает врачевательную ценность духовного разговора для тех, кто страдает от страсти печали: «Пока эта рана печали не затянется, я применил бы средство утешения. Ведь если врачи лечат телесные язвы до тех пор, покуда не исчезнет вся боль, не таким ли образом следует действовать и в отношении язв душевных? Язва вашей души – это печаль, и нужно возливать на нее непрестанно благотворную воду нежных слов. Да, они умирят движения души лучше, чем теплая вода смягчает опухоли плоти. Доктора нуждаются в губке, а мы

наносим лекарство при помощи языка: нам не нужен огонь, как он нужен докторам, чтобы разогреть воду; нашу речь возгревает благодать Святого Духа. И сегодня еще мы стараемся вас утешить. Если бы мы этого не делали, где бы вы нашли облегчение вашим грехам?»⁴⁰⁶⁰

Человек может также обрести необходимые помощь и утешение в чтении избранных отрывков Священного Писания⁴⁰⁶¹ и в размышлении над ними. Это лекарство станет еще более действенным, если будет сопровождаться молитвой. Чтобы рассеять вашу печаль, советует Стагирию святитель Иоанн Златоуст, «прибавьте к размышлению усердную молитву. Именно благодаря частому применению этого двойного средства Давид... умягчал свои скорби и утолял печали. Молясь, он произносил: *Скорби сердца моего умножились; от бедствий моих изведи меня* (Пс. 24:17) – и сразу же обращался к самому себе с благочестивыми и набожными словами: *Почему прискорбна ты, душа моя? И почему смущаешь меня? Уповай на Бога, ибо я исповедаюсь Ему (говоря): (Ты) спасение лица моего и Бог мой!* (Пс. 42:5). Затем он возвращался к молитве... и вновь себя воодушевлял»⁴⁰⁶².

Молитва во всех своих формах поистине является главным средством от печали, какой бы ни была ее причина. «Молитва – это противоядие от уныния и отчаяния», – учит преподобный Нил⁴⁰⁶³.

Если псалмопение – это форма молитвы, особо действенная против печали, которая приходит напрямую от бесов⁴⁰⁶⁴, то сердечная молитва, творимая с трезвением и вниманием, является наилучшим лекарством при всех формах печали. Преподобный Иоанн Кассиан, который отмечает, что печаль входит в число тех страстей, которые «исцеляются сердечной молитвой и постоянным трезвением»⁴⁰⁶⁵, уточняет: «Вот каким образом мы можем оттолкнуть от себя эту пагубную страсть: держать нашу душу... непрестанно занятой духовными размышлениями. Поистине, так мы можем победить грусть любого рода: происходящую ли от гнева, от потери ли имущества, от обиды, нанесенной нам кем-либо, от несправедливости ли, постигшей нас, или ту печаль, которая

нас постигает без какой-либо разумной причины и доводит нас до смертельного отчаяния»⁴⁰⁶⁶.

Борьба со страстью печали и победа над этой страстью не позволяют человеку сразу же достичь состояния, противоположного печали, познать радость. Человек должен стремиться к освобождению от страсти печали только для того, чтобы очистить место для другой формы печали – добродетельной, которая одна и может помочь ему познать истинную радость. И только об этой последней форме печали сказано: *Печаль ваша в радость будет* (Ин. 16:20).

Исследуя страсть грусти, мы подчеркнули, что она в действительности создается извращением добродетельной печали. Страсть печали (которую святые отцы, как правило, обозначают словом λύπη) заключается в сокрушении из-за обмана в плотских желаниях, потери имущества и чувственных удовольствий или из-за перенесенных обид. А добродетельная печаль, также называемая скорбью, печалью (πένθος, luctus), сокрушением (κατάνυξις, compunctio)⁴⁰⁶⁷, заключается в первую очередь в сожалении человека о том, что он отделен или отдален от Бога⁴⁰⁶⁸, лишен духовных благ⁴⁰⁶⁹, в боли и горестной подавленности по причине своего греховного состояния (в целом или из-за каких-то определенных грехов), в оплакивании своих нынешних и прошлых грехов, совершенных ведением и неведением⁴⁰⁷⁰. Поэтому оно является духовным состоянием, напрямую связанным с покаянием⁴⁰⁷¹, проявлением которого являются вздохи и слезы⁴⁰⁷².

Во-вторых, эта добродетель состоит в сокрушении при виде того, как ближний отдаляется от Бога, лишенный духовных благ, и в печали о его грехах и слабостях⁴⁰⁷³.

Противоположность двух форм печали постоянна у святых отцов, подчеркивающих недостатки первой и призывающих к отречению от нее и стремлению ко второй, существование которой они оправдывают, показывая ее необходимость и даже ценность для духовной жизни и дела спасения. По этой причине они называют ее вслед за апостолом⁴⁰⁷⁴ «печаль по Богу» или еще «печаль, возлюбленная Богом»⁴⁰⁷⁵, «спасительная печаль»⁴⁰⁷⁶, «святая печаль», «полезная печаль»⁴⁰⁷⁷, «нужная

печаль», «прекрасная печаль»⁴⁰⁷⁸, «приятная печаль»⁴⁰⁷⁹, «счастливая печаль»⁴⁰⁸⁰ и т. д. И именно об этом вспоминает святой апостол Павел, когда пишет: *Великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему (Рим. 9:2)*. Именно ею побуждает обладать и фраза из Екклесиаста: *Сердце мудрых – в доме плача (Еккл. 7:4)*.

Сам святой апостол Павел отчетливым образом вводит [понятие] об этом противостоянии; говоря: *Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть (2Кор. 7:10)*. Вслед за ним преподобная Синклитикия наставляет: «Существует печаль полезная и существует печаль разрушительная. Первой свойственно плакать о собственных грехах и сокрушаться о слабости ближних; чтобы не повредиться грехом ближнего и прилепиться к совершенному благу. Но есть также печаль, которая приходит от врага... Нужно, следовательно, изгонять этого духа»⁴⁰⁸¹. Преподобный Максим Исповедник также противопоставляет «бессмысленную печаль многих, у которых она умерщвляет душу из-за неудовлетворенных страстей или отсутствующих материальных предметов, потому что их порывы влекут вопреки природе к тому, что не должно, и отвращают от того, что подобает», и «полезную печаль, ту разумную печаль, которую испытывают умудренные в Божественных делах»⁴⁰⁸². И еще он пишет: «Кто любит Бога... не опечаливается против кого бы то ни было по причинам временного характера. Он дышит и печалится лишь той печалью, которая спасительна»⁴⁰⁸³. Святитель Иоанн Златоуст советует: «О верный, гони нынешнюю печаль, чтобы облечься в печаль иную, которую апостол называет печалью по Богу, в печаль, способную соделать наше вечное спасение, иными словами, в раскаяние о грехах, которые ты совершил»⁴⁰⁸⁴. И еще он уточняет: Иисус Христос «проводглашает блаженными тех, кто плачет, но не тех, кто делает это по какой-либо человеческой причине, как, например, утрата земных благ, но тех, кто имеет христианское самоукорение, оплакивает свое ничтожество, искупая этим свои грехи и даже грехи других»⁴⁰⁸⁵. Преподобный Иоанн Кассиан, в свою очередь, пишет: «Нам нужно с безразличием отвергать

всякую печаль века сего, порождающую смерть, и гнать ее из наших сердец... за исключением той печали, которая приводит к спасительному покаянию, к поиску совершенства или жажде будущих благ»⁴⁰⁸⁶.

Итак, речь идет не о том, чтобы исключить всякое проявление печали, но лишь о печали-страсти. К тому же положить конец страсти означает не положить конец способности печалиться как таковой, но исцелить ее, чтобы позволить ей обрести нормальное, естественное применение и вновь проявляться в здоровой форме. Поэтому исцеление приобретает форму возвращения, обращения этой функции от ее страстного употребления, противного природе, к добродетельному, которое ей подобает. Святитель Григорий Нисский четко указывает на это. Вначале он утверждает, что «разум должен правильно располагать всем нашим внутренним миром и использовать согласно истинной цели и во благо каждую из душевных сил, созданных Творцом, чтобы они служили нам орудиями и инструментами», а далее пишет: «Что касается драгоценного блага печали, то нужно вооружиться им в благоприятный момент покаяния в грехах... ибо он полезен только для этой цели»⁴⁰⁸⁷. Святитель Иоанн Златоуст, замечая, что от нас самих «зависит, заставим ли мы свои члены служить греху или правде»⁴⁰⁸⁸, говорит также, что печаль следует не отвергать, но использовать в соответствии с правилами разума и здравого смысла⁴⁰⁸⁹. И вот еще одно его высказывание: «Грешник... должен прибегать к печали, чтобы облегчить свою душу и привести ее к лучшему состоянию»⁴⁰⁹⁰. «Господь, – поясняет он, – пожелал, чтобы печаль была одной из [естественных] страстей человека... чтобы он извлекал из нее огромную пользу. Как достичь этого? Печалюсь по допустимым поводам. Однако вызывать эту печаль должны ни в коем случае не бедствия, но только грех»⁴⁰⁹¹. В другом месте он замечает: «Велико царство печали: это духовная болезнь, которая требует много сил для того, чтобы бесстрашно ей сопротивляться и отвергать то дурное, что в ней есть, взяв полезное, ибо она имеет и свою пользу. Поистине, когда мы согрешили, тогда только печаль является благой и полезной, но она бесполезна,

когда вызвана человеческими несчастьями»⁴⁰⁹². Преподобный Варсонофий Великий советует более лаконично: «Совершенно не нужно печалиться из-за чего-то мирского, но только из-за греха»⁴⁰⁹³.

Итак, добродетельная печаль по сути своей имеет ту же природу, что и печаль-страсть: одна отличается от другой лишь по цели, которую перед ней ставит человек, по тому объекту, на который он ее направляет. Но эта цель в каждом отдельном случае и определяет, какую форму примет печаль. Преподобный Иоанн Кассиан так представляет их характерные черты: если печаль-страсть «едка, нетерпелива, неуступчива, полна обиды, бесплодной горечи и горестного отчаяния, парализует деятельность того, кем она завладела, и отвращает его от спасительного страдания, ибо оно бессмысленно», то «печаль, которая *производит неизменное покаяние ко спасению* (2Кор. 7:10), напротив, послушна, приветлива, смиренна, нежна, полна кротости и терпения, ибо происходит от любви к Богу. Посредством тяги к совершенству она охватывает человека, не поддаваясь страданиям тела и скорбям духа; в какой-то мере радостная и укрепляемая собственным возрастанием, она всегда сохраняет любвеобильность и щедрость, обладая всеми плодами Святого Духа, которые перечисляет апостол: *Плод же Духа любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера* (Гал. 5:22)»⁴⁰⁹⁴.

Речь идет не только о том, чтобы человек сокрушался о конкретных грехах, но, как мы говорили, и о своем состоянии греховности, об отчужденности от Бога или по меньшей мере об отдаленности от Него. Вот почему духовная печаль должна быть постоянной. «Всегда нужно иметь плач (πένθος)», – учит авва Пимен⁴⁰⁹⁵. И другой старец наставляет: «Как мы носим за собой повсюду тень нашего тела, так же мы должны иметь при себе повсюду слезы и сокрушение»⁴⁰⁹⁶. Святитель Иоанн Златоуст утверждает в том же духе: «Всегда пора плакать»⁴⁰⁹⁷. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Истинное самоукорение – это боль души, которая не позволяет ей никакой рассеянности, никакого расслабления, но представляет ей во всякий час ее собственное падшее состояние»⁴⁰⁹⁸. И он

замечает, что «πένθος – это горе, ставшее естественным для воспламененной души»⁴⁰⁹⁹.

Конечная цель печали по Богу – это достижение совершенства⁴¹⁰⁰, а движущей силой является жажда этого совершенства⁴¹⁰¹ и будущего блаженства⁴¹⁰². Ведь чем больше человек приближается к Богу, тем более осознает, что он от Него отдален⁴¹⁰³, чем больше он продвигается вперед на пути к совершенству, тем реже у него возникает впечатление, что он его достиг; чем больше он очистился от грехов, тем более видит себя грешным и чувствует необходимость каяться и плакать о своих ошибках⁴¹⁰⁴. Итак, печаль по Богу далека от уменьшения по мере духовного возрастания, но, напротив, она увеличивается, как указывает на это преподобный Иоанн Лествичник: «Сокрушение – это страдание, ставшее естественным для кающейся души, которая каждый день прибавляет боль к боли, как женщина в родовых муках»⁴¹⁰⁵.

Как все добродетели, печаль – это дар Божий⁴¹⁰⁶. Как все добродетели, она, однако, предполагает постоянное усилие человека для того, чтобы усвоить себе этот дар и сохранить его. В отличие от печали-страсти, она не претерпевается человеком пассивно, в одни моменты сильнее, чем в другие, но является аскетическим деланием, которое человек должен возгревать и постоянно поддерживать настоящим трудом. В этой синергии Божественной благодати и человеческой воли Бог часто берет инициативу, но, как учит святитель Василий Великий, это нужно для того, чтобы подтолкнуть волю человека, чтобы «душа, вкусив сладости той печали, усердствовала бы ею питаться» или чтобы показать человеку, что «имей душа чуть больше рвения, она могла бы всегда быть в таком состоянии»⁴¹⁰⁷. Если в этом случае человек не может печаль сохранить, то это связано лишь с его небрежением⁴¹⁰⁸. И если в общем он не может ее приобрести, то это свидетельствует только о недостатке внимания и усилий с его стороны⁴¹⁰⁹. Преподобный Варсонофий Великий также утверждает, что слезы приходят к человеку «только с болью, благодаря сильному усердию и постоянству»⁴¹¹⁰. Каллист и Игнатий Ксанфопулы подчеркивают, что слезы являются плодом борьбы⁴¹¹¹. Преподобный Иоанн

Лествичник, в свою очередь, настаивает на необходимости усердного подвига для стяжания этой добродетели⁴¹¹², а также и главным образом – для ее сохранения⁴¹¹³. Такое усилие остается необходимым до тех пор, пока она не укоренится крепко и не станет привычной⁴¹¹⁴.

Чтобы достичь постоянного самоукорения, человек должен прежде всего постоянно осознавать свои грехи⁴¹¹⁵. Это состояние, пример которого дает Псалмопевец, говоря: *Беззаконие мое я сознаю, и грех мой всегда предо мною* (Пс. 50:5), представляет собой то, что святые отцы часто называют «памятью о своих грехах». Так, один из святых отцов советует: «Пребудем в воспоминании о наших грехах, и в сердцах будем иметь великую скорбь»⁴¹¹⁶. Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Самоукорение приходит к человеку именно через постоянное воспоминание о своих грехах». Однако это не означает обязательно осознание или воспоминание о каких-то особых, конкретных грехах, но, скорее, сознание того, что ты грешен. Преподобный Варсонофий уточняет: «Под памятью о грехах я понимаю не воспоминание о каждой ошибке в частности, ведь через вторжение врага может произойти новое пленение, но лишь воспоминание о том, что ты погряз во грехе»⁴¹¹⁷. Чтобы достичь сокрушения, человек должен сопровождать воспоминание о грехах тем, что святые, как правило, называют самоосуждением⁴¹¹⁸.

Поскольку сокрушение является даром Божиим, а Бог не навязывает Своих даров, постольку человек должен молиться, чтобы выпросить его себе и добиться его⁴¹¹⁹.

Из этих двух поставленных условий вытекает, что одним из важнейших источников сокрушения является страх Божий⁴¹²⁰. Преподобный Петр Дамаскин назвал одну из глав своей книги так: «Пусть страх породит скорбь»⁴¹²¹. Также святитель Иоанн Златоуст наставляет: «Там, где есть страх, обретаются искренние и обильные слезы, воздыхания, полные сокрушения»⁴¹²². Он же говорит в другом месте: «Когда слезы происходят от страха Божия, они остаются навсегда»⁴¹²³.

Печаль по Богу равно порождается памятью смертной⁴¹²⁴, размышлениями о предстоящем Суде⁴¹²⁵, неуверенностью в

собственном спасении, страхом адских мучений⁴¹²⁶, осознанием того, что «тот, кто не плачет о себе здесь, должен будет вечно плакать там»⁴¹²⁷. Также этому благоприятствуют псалмопение и духовное чтение (особенно чтение житий святых)⁴¹²⁸, творимые со вниманием и собранностью⁴¹²⁹. Кроме этого, возникновению добродетельной печали способствуют откровение помыслов и беседы с опытными духовниками⁴¹³⁰.

Материальная бедность⁴¹³¹, уединение, безмолвие (два последних понятия в целом выражаются термином «исихия»)⁴¹³² также помогают получить этот дар и сохранить его.

Тогда как печаль-страсть ослабляет человека, подтачивает его, разрушительно воздействует на его внутренний мир и, как одним словом говорит апостол Павел, *приводит к смерти* (2Кор. 7:10), печаль-добродетель ни в коей мере не имеет подобных последствий. *Вы опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда* (2Кор. 7:9), – уточняет святой апостол Павел. «Печаль по Богу не нападает на человека», – уточняет авва Исаия⁴¹³³. Она не вызывает в нем тоски и не подавляет его, но, напротив, составляет главную движущую силу, необходимую в духовной жизни. Именно с такой целью Господь вложил эту способность в природу человека. «Бог пожелал, чтобы печаль была одной из страстей [естественных] человека, чтобы тот извлекал из нее драгоценную выгоду», – пишет святитель Иоанн Златоуст⁴¹³⁴. А один из старцев, не колеблясь, заявляет: «Все блага происходят от скорби»⁴¹³⁵.

Прежде всего, она является для человека основным путем покаяния, который помогает ему получить от Бога прощение грехов и исцеление от страстей. Она сама по себе является условием его спасения. Так, один из старцев утверждает: «Чтобы спастись, нужно иметь без меры скорбь с сокрушением»⁴¹³⁶, а авва Пимен говорит еще более категорично: «Плач – это путь, который дает нам Писание и святые отцы, ибо они говорят: «Плачьте!» Поистине, нет другого пути, кроме этого»⁴¹³⁷. Преподобный Симеон Новый Богослов также утверждает: «Упраздни слезы: ты вместе с этим

упразднишь очищение, а без очищения никто не спасается»⁴¹³⁸. Эти слова следуют наставлению апостола Павла: *Вы опечалились к покаянию... Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению (2Кор. 7:9–10)*. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов без колебания утверждает: «Пока нет скорби и слез, нет в нас покаяния»⁴¹³⁹, а авва Пимен видит в этом единственное средство освободиться от греха⁴¹⁴⁰. Святитель Иоанн Златоуст не устает подчеркивать очистительную силу πένθος: «Ты согрешил? Пребывай в скорби – и ты прогонишь грех, ибо πένθος уничтожает грех... Печаль, которая имеет объектом грех, очищает от этого греха... Если человек печалится, согрешив, то грех исчезает, а ошибка исправляется»⁴¹⁴¹. Он же указывает, что именно это является истинной и главной целью печали и именно ради этого Бог даровал ее человеку: «Сила печали в том, чтобы разрушать грех, уничтожая его. Бог сотворил ее именно с этим замыслом»⁴¹⁴².

Ясно рассматривая печаль как лекарство. Златоуст показывает, что оно будет действенным только перед лицом греха, для которого оно специально предназначено: «Лекарства изготавливаются исходя из болезней, которые они могут вылечить, а не для тех недугов, которые они не могут никоим образом облегчить ... Применим же к печали то, что сказано нами, – и мы обнаружим, что она не имеет никакого воздействия на различные случаи жизни и что единственный недуг, от которого она нас может вылечить, – это грех. Конечно, она предназначена единственно для того, чтобы освободить нас от греха»⁴¹⁴³. Евагрий, со своей стороны, понимает слезы, которые человек проливает, оплакивая свои грехи, в том же медицинском аспекте – как «противоядие страстям»⁴¹⁴⁴. «Ничто так не разрушает срасти, как скорбь», – утверждает аналогичным образом преподобный Исаак Сирин⁴¹⁴⁵. А преподобный Аммон дает более общее наставление: «Πένθος изгоняет все грехи незамедлительно»⁴¹⁴⁶. Так и у преподобного Иоанна Лествичника сказано: «Чистые слезы очищают все видимые и скрытые загрязнения»⁴¹⁴⁷. Таким образом, можно

сказать с преподобным Исааком Сириным, что «именно скорбью достигается чистота души»⁴¹⁴⁸.

Слезы имеют такую силу очищения и исцеления, что святые отцы не колеблясь называют их водой второго крещения, которая смывает грехи, совершенные после первого Крещения, и позволяет вновь обрести его благодать⁴¹⁴⁹. Преподобный Симеон пишет по этому поводу: «Никто никогда не слышал, чтобы без слез душа очистилась от грязи греха, когда она впала в грех после Крещения»⁴¹⁵⁰. Поэтому преподобный Иоанн Лествичник дерзает утверждать: «Он более величествен, чем само Крещение, этот источник слез, который бьет ключом после Крещения... Действительно, Крещение нас очищает от тех грехов, которые ему предшествовали, но слезы смывают все грехи, которые мы допустили после этого. Принимая Крещение в детстве, мы впоследствии его оскверняем, но посредством слез мы возобновляем его в первоначальной чистоте»⁴¹⁵¹.

Вот почему слезы в значительной степени помогают человеку достичь бесстрастия⁴¹⁵². Преподобный Исаак Сириин пишет об этом так: «Невозможно, чтобы человека, постоянно сокрушающегося, могли волновать страсти. Жить в скорби и плакать – это дары тех же бесстрастных. Если слезы могут не только привести к бесстрастию тех, кто изредка живет в скорби и плачет, но могут и очистить их разум и освободить его от воспоминания о страстях, то что говорить о тех, кто день и ночь сознательно предается этому подвигу?»⁴¹⁵³ Тогда человек познаёт, что такое мир в помыслах, истинный и совершенный мир в душе⁴¹⁵⁴, который можно рассматривать с этой точки зрения как результат πένθος⁴¹⁵⁵. И чистота сердца и разума так же, как и мир в помыслах, приобретенный с помощью скорби, сокрушения и слез, отверзают перед ним двери созерцания тайн и истинного богопознания⁴¹⁵⁶ по обетованию Самого Христа: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8–9). Вот почему, говоря о скорби и слезах, преподобный Исаак Сириин уточняет: «Все святые стремятся войти этими дверями»⁴¹⁵⁷.

Очищение от грехов и страстей – не единственная польза, которую человек получает от печали по Богу. Она помогает к тому же взрастить в себе страх Божий и жажду Бога, возгревает в душе рвение к духовной жизни, как указывает апостол: *Смотрите, какое произвело в вас усердие!.. Какой страх, какое желание, какую ревность!* (2Кор. 7:11). «Ничто так не пробуждает нас к духовному и не оживляет, как скорбь», – утверждает вслед за ним преподобный Исаак Сирин⁴¹⁵⁸. Иными словами, эта добродетель освобождает душу от нечувствия, сухости и жесткости, которые усвоил ей грех⁴¹⁵⁹. Печаль по Богу помогает человеку постоянно пребывать в трезвении⁴¹⁶⁰. Печаль, должна всегда сопутствовать молитве⁴¹⁶¹, ей благоприятствует⁴¹⁶² и помогает приносить плоды. Евагрий также советует: «Понуждай свою душу в начале молитвы проливать слезы и сокрушаться, чтобы вся молитва стала плодотворной»⁴¹⁶³, и еще: «Используй слезы, чтобы были исполнены все твои прошения, ибо Господу твоему очень приятно принимать молитву, творимую в слезах»⁴¹⁶⁴. И преподобный Исаак Сирин видит в слезах исполнение молитвы⁴¹⁶⁵ и знак того, что молитва уже принята⁴¹⁶⁶. Сокрушение, глубоко связанное со смирением и вызванное им, также является основным источником слез⁴¹⁶⁷ и даже, по словам преподобного Симеона Нового Богослова⁴¹⁶⁸, является их условием *sine qua non*⁴¹⁶⁹. Но оно является и путем ко всем добродетелям и позволяет все их возвращать⁴¹⁷⁰. Авва Моисей учит: «Слезамии приобретают добродетели, как и слезами же получают оставление грехов»⁴¹⁷¹. И преподобный Антоний: «Кто хочет преуспевать в созидании добродетелей, будет преуспевать посредством слез и плача»⁴¹⁷². Авва Пимен их рассматривает как «единственный путь» к этому⁴¹⁷³. Преподобный Исаак Сирин также пишет: «Душа, которая возымела попечение о добродетелях... ни дня не может оставаться без печали, ибо добродетели связаны со скорбями. Тот, кто избавляет себя от скорбей, неизбежно лишает себя добродетели»⁴¹⁷⁴.

Характерный результат печали по Богу – это утешительная сладость, которая парадоксальным образом лишает печаль и

скорбь их болезненного свойства и предстает видимым знаком помощи Божией и присутствия в душе благодати. Так, святитель Иоанн Златоуст обращает наше внимание: «Плод воздыханий велик, велика их сладость убеждающая и утешающая... Поистине, постоянные воздыхания приводят к утешению»⁴¹⁷⁵. И преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Бездна скорби видит утешение... Божественная помощь – это обновление души, поверженной скорбью, которая чудесным образом делает безболезненными горестные слезы»⁴¹⁷⁶. Это естественным образом согласуется с учением Христа: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся (Мф. 5:4)*, Который устами пророка Исаии уже говорил: *Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем... утешить всех сетующих, возвестить сетующим на Сионе, что им вместо пепла дастся украшение, вместо плача – елей радости (Ис. 61:1–3)*.

Поистине, Бог посылает человеку в печали не только утешение, но и духовную радость, которая является самым характерным итогом скорби, сокрушения и слез⁴¹⁷⁷, как указывает Сам Христос: *Вы восплачете и възрыдаете... вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет (Ин. 16:20)*. Вот почему отцы часто парадоксальным образом называют печаль по Богу «радостной печалью»⁴¹⁷⁸. Авва Исаия просто утверждает: «Печаль по Богу есть радость»⁴¹⁷⁹. Преподобный Иоанн Лествичник, без колебаний называющий седьмую главу своей «Лествицы» «О сокрушении (πένθος), которое приводит к радости», подчеркивает этот парадокс: «Когда я рассматриваю природу сокрушения, я поражаюсь, каким образом то, что называется горестью и печалью, может скрывать в своих недрах столько радости и веселья?»⁴¹⁸⁰ И ему приходится признать, что «тот, кто преуспел в постоянной печали по Богу, каждый день своей жизни проводит в духовном празднестве»⁴¹⁸¹. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает в том же смысле: «Часто именно благодаря неизреченной радости и восторгу открывается спасительное присутствие сокрушения, так что сама безграничность радости делает ее невыносимой, она разражается громкими криками, которые доносятся до соседней

кельи новость о нашем счастье и восторге»⁴¹⁸². Святитель Иоанн Златоуст, в свою очередь, утверждает: «Печаль, имеющая объектом грех... сулит нам великую радость»⁴¹⁸³, и еще: «Печаль по Богу порождает лишь удовольствие и радость. Она хорошо знакома душам, которые молятся с болью и проливают слезы покаяния. Какой радостью они переполнены!»⁴¹⁸⁴ В другом месте он уточняет, что Христос «провозглашает блаженными тех, кто плачет, но не тех, кто делает это по каким-либо человеческим причинам... а тех, кто имеет христианское сокрушение», и замечает, что радость, о которой апостол Павел пишет: *Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь* (Флп. 4:4), «отнюдь не противоположна этим слезам, она рождается на их чистом и плодоносном источнике. Оплакивать свою истинную нищету и исповедовать ее означает сотворить себе радость и блаженство»⁴¹⁸⁵.

Объяснить тот факт, что печаль приводит к радости, и парадоксальную возможность сосуществования в душе этих двух состояний можно разными способами. Прежде всего, нужно отметить, что человек сокрушается и радуется не по одной и той же причине. «Возможно, – отмечает святитель Иоанн Златоуст, – быть в скорби из-за собственных грехов и пребывать в радости из-за Христа»⁴¹⁸⁶. Далее следует отметить что, испытывая духовную печаль, человек выполняет волю Божию и что одно это уже является для него причиной радости⁴¹⁸⁷.

Другая причина состоит в том, что в противоположность печали-страсти, которая порождает отчаяние, печаль по Богу сопровождается надеждой. В то же время, пока человек удручен своими грехами и духовными немощами, он проявляет надежду получить от Бога прощение и исцеление. Именно в этом, как указывает преподобный Нил Синайский, один из источников радости, которую ощущает тот, кто печалится: «Печаль о грехах предполагает сладкую печаль и горечь, похожую на мед, потому что она приправлена доброй и прекрасной надеждой. Вот почему она питает тело и озаряет радостью самую глубину души»⁴¹⁸⁸. Святитель Григорий Нисский пишет о том же: «Как не назвать блаженной [печаль по Богу], когда она осознает зло и

оплакивает греховную жизнь? В части тела, отмирающей в результате несчастного случая, паралич является признаком начала отмирания. Если с помощью врачебного искусства удастся вернуть этому члену чувствительность, то врач и больной радуются оба, даже если речь идет об ощущении боли, потому что можно предполагать выздоровление»⁴¹⁸⁹.

Также нужно сказать в более глубоком смысле, что чем больше человек печалится о своем грехе и смиряется пред Богом, тем больше он освобождает места и открывается действию Божественной благодати, которая снисходит на него от Святого Духа Утешителя⁴¹⁹⁰, источника всякой радости⁴¹⁹¹. Радость, которую ощущает человек по этой причине, никак нельзя соизмерить с той радостью, которую он может ощущать по мирским причинам. Она заменяет в душе удовольствие, связанное со страстями. Как подчеркивают святые отцы, тогда речь идет «об истинной радости»⁴¹⁹², о Божественной радости, о радости в Господе⁴¹⁹³, которая является свойством самой благодати⁴¹⁹⁴ и сулит человеку наслаждение, согласное с его природой, соответствует состоянию здоровья его существа в его естественном положении и является знаком того, что человек вновь стал храмом Божиим, местом, в котором действуют Его Боготворящие энергии.

Нужно напомнить, что печаль и слезы не покидают человека, когда он достигает совершенства. Дар слез, как мы уже говорили, является даже признаком этого совершенства. Так, преподобный Исаак Сирин пишет: «Именно в скорбном сокрушении все святые уходили из этой жизни... *Блаженны чистые сердцем* (Мф. 5:8), ибо нет времени, когда бы они не наслаждались этими отрадными слезами, и в этих отрадах они всегда видят Господа. Слезы еще стоят у них в глазах, когда они удостаиваются видеть Божественные откровения на высотах их молитвы»⁴¹⁹⁵.

Это вызвано, по мнению преподобного Исаака Сирина, тем, что «совершенство самих совершенных несовершенно»⁴¹⁹⁶. И только после воскресения мертвых человеку будет дано от Бога полное совершенство, и наконец прекратятся печаль, воздыхания и плач⁴¹⁹⁷, ибо только тогда грех, который является

причиной скорби, сокрушения и слез, будет окончательно разрушен⁴¹⁹⁸.

Однако святым, которые знают радость, происходящую от скорби, дано также испытать радость, которая с ней не связана, как предвозвещение блаженства будущего века⁴¹⁹⁹. Тем, кто имеет дар слез от сокрушения и кто таким путем достиг чистоты, дано также познать иные слезы, которые являются выражением этой чистой радости и которые связаны с созерцанием Божественных тайн⁴²⁰⁰. Но эта радость и эти блаженные слезы не даются им постоянно и не заменяют собой полностью другие слезы.

Вот почему для всех скорбь и сокрушение остаются главными в этой жизни: преподобный Исаак Сирин постоянно и настойчиво подчеркивает это⁴²⁰¹, а преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Когда наша душа покинет этот мир, мы не будем отвечать за то, что не творили чудес, не были богословами и не достигли созерцания, но нам неизбежно придется отвечать пред Богом за то, что мы не предавались непрерывно πένθος»⁴²⁰².

Итак, выше мы говорили главным образом о печали, которая состоит в оплакивании своих грехов. Это не должно заставить нас забывать о том, что есть вторая форма печали, состоящая в сокрушении о грехах ближнего.

Это второе проявление печали является очень важным. Святитель Климент Римский подчеркивает, что оплакивать грехи ближнего и делать своими его слабости – это нормальное поведение христианина⁴²⁰³. И преподобный Феодор Студит напоминает, что, будучи истинными учениками Христа, Который был сострадателем по отношению ко всем людям, «мы не должны заниматься только самими собой, но должны еще печалиться и молиться за весь мир»⁴²⁰⁴.

Эта вторая форма печали частично происходит из первой. Сокрушение действительно приводит человека к оплакиванию грехов ближнего, как своих собственных⁴²⁰⁵, тем более что оно дает ему постичь в себе самом весь масштаб ничтожества падшего и отделенного от Бога человечества⁴²⁰⁶. Кающийся святой, плача о себе самом, плачет о человеческом роде не

только потому, что чувствует себя виноватым перед всеми, за все и за всех, но также и потому, что в своем великом сострадании он ставит себя на место каждого грешника, ощущает все его грехи и берет их на себя.

Духовная польза, которую такое сострадательное сокрушение сулит человеку, сходна с той, которую он получает от Бога, подвизаясь в самоосуждении. «Истинный христианин сокрушается о падении своего брата, и эта печаль снискивает ему благодать и дружбу Господа», – отмечает святитель Иоанн Златоуст⁴²⁰⁷. Она также позволяет получить прощение грехов и исцеление от страстей. Так, святитель Василий Великий дает совет: «Нужно, чтобы мы плакали вместе с теми, кто плачет: когда ты увидишь, что твой брат вздыхает о грехах, которые он допустил, плачь с ним. Так ты исправишься, глядя на чужие ошибки, ибо тот, кто проливает слезы над грехами другого, исцеляется сам, жалея своего брата»⁴²⁰⁸.

Это вливает новые силы в духовную жизнь и благоприятствует стяжанию добродетелей⁴²⁰⁹. Благодаря этой печали человек получает от Бога утешение и духовную радость⁴²¹⁰. Святые отцы не пишут подробно о последствиях печали, потому что они частично сходны с теми, которые порождаются любовью к ближнему, ибо печаль об ошибках брата очень близка и в значительной мере проистекает из сострадания⁴²¹¹, являющегося формой любви к ближнему, что позволяет нам сделать отсылку на то, что будет сказано далее об этой добродетели.

Глава 5. Лечение уныния

Описывая страсть уныния, мы видели, что ее отличительная черта состоит в том, что она завладевает всеми способностями души, пускает в движение почти все страсти и, как следствие, означает смерть для всех добродетелей. В отличие от прочих страстей, унынию еще и сложно противопоставить какую-то определенную добродетель, которой его можно было бы исцелить и заместить. «Каждая из остальных страстей может быть уничтожена определенной добродетелью, но уныние... есть сама смерть, которая охватывает [человека] со всех сторон», – учит преподобный Иоанн Лествичник⁴²¹². Эта особенность влечет за собой необходимость в многообразном лечении. Как подчеркивает преподобный Иоанн Кассиан, тот, «кто хочет бороться за совершенство по правилам, должен... бороться с этим вредоносным духом уныния на всех направлениях»⁴²¹³.

Лечение предполагает, что болезнь обнаружена и распознана как таковая, но для этой страсти характерно то, что она немотивированна и, как следствие, часто еще более неосознанна или непонятна оттого, что одно из ее основных последствий – ослепление духа и погружение души в полную тьму. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет, что тот, кто хочет бороться как подобает, «должен поспешить вывести этот недуг на свет из тайников своей души»⁴²¹⁴. Аавва Пимен отмечает, в свою очередь, что «если человек его распознает, он обретет спокойствие»⁴²¹⁵.

Эта страсть характеризуется, с одной стороны, потребностью, особенно у отшельника, покидать свою келью, перемещаться, входить в контакт с другими людьми, поэтому речь идет, во-первых, о признании того, что все оправдания, которые человек приводит, пытаясь объяснить эту свою потребность, суть всего лишь пустые предлоги, продиктованные самой страстью. Это поможет ему не уступать такому желанию. Действительно, святые отцы единодушно рекомендуют в случае проявления страсти в этой форме бороться ради сопротивления

ей, стараясь прежде всего не покидать место, где находишься, ни под каким предлогом. «Нельзя, – пишет Евагрий, – оставлять келью в час искушений, какими бы благовидными ни были поводы, которые ты себе измышляешь, но нужно сидеть внутри, быть терпеливым и мужественно принимать нападения всех, но прежде всего – демона уныния»⁴²¹⁶. «Когда дух уныния одолевает тебя, не покидай дома и не избегай битвы», – советует он также⁴²¹⁷. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что человек должен бороться с духом уныния так, чтобы он «не позволял изгонять себя как беглеца за пределы своего уединения, каким бы благовидным ни был предлог»⁴²¹⁸.

Когда уныние проявляется в форме склонности к сонливости, ему равно следует сопротивляться, стараясь не уступать отягощению и сну⁴²¹⁹. Во всех случаях, отмечает преподобный Иоанн Кассиан, «опыт доказывает, что человек не ускользает от искушения унынием, если убегает, и что преодолевать его нужно, сопротивляясь ему»⁴²²⁰.

Уступить унынию было бы в любом случае неверным решением, которое лишь усугубило бы болезнь. «Охваченная коварством врага, несчастная душа, подавленная духом уныния... либо поддается сну, либо покидает пределы своей кельи и ищет в посещении брата спасение от искушения. Но лекарство, к которому она прибегает в этот момент, сделает ее еще более нездоровой, чем прежде. Ибо враг нападет с еще большей силой на того, кто, как он знает, повернется к нему спиной, как только начнется битва, и кто, как он видит, ищет спасения не в победе или в борьбе, но в бегстве», – замечает преподобный Иоанн Кассиан⁴²²¹, который в другом месте говорит об унывающих даже так: «Если он позволит себе свободу выходить слишком часто, он навлечет на себя еще большее бедствие из-за того самого, что считает избавлением. Есть такие больные, которые воображают, будто бы заставят утихнуть жар, выпив холодной воды. Но очевидно, что это, скорее, разожжет внутренний огонь, чем погасит его, а мимолетное облегчение сменится еще более сильной болью»⁴²²².

Как причину уныния следует искать во внутреннем мире человека, а не в его уединенном образе жизни, так и принцип лечения этой болезни может быть найден в отношениях человека с самим собой, а не в отношениях с другими, ибо впечатление, что можно получить помощь от других, в большинстве случаев обманчиво. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом: «Здоровье и исцеление человека, душа которого помрачается, приходит от безмолвия»⁴²²³. Именно в нем его утешение. Никто никогда не получает свет утешения в общении с людьми и никто никогда не исцелялся отношениями, которые один человек поддерживает с другими. Уныние оставляет лишь на мгновение, чтобы потом напасть еще сильнее. Блажен тот, кто переносит такие искушения, оставаясь в келье»⁴²²⁴.

Святые отцы, конечно же, допускают, что в определенных случаях «абсолютно необходимо встретиться с духовно просвещенным человеком, имеющим опыт в таких делах, чтобы получить от него свет и силу»⁴²²⁵. Но это может быть лишь исключением⁴²²⁶. Вот почему преподобный Нил Сорский советует прибегать к этому средству только с большой осторожностью: «Порой бывает нужно, как говорит святитель Василий Великий⁴²²⁷, вступить в общение и завести разговор с опытным и способным научить человеком, ибо своевременная встреча с благой целью, сдержанная беседа с таким человеком, чуждая пустословия и болтовни, может не только прогнать из души таящееся в ней уныние, но также доставить ей некий покой и придать силы и рвение для дальнейшей борьбы... Однако святые отцы, поразмышляв об этом в свете своего собственного опыта, говорят, что в момент искушения лучше пребывать в своей келье, не оставляя безмолвия»⁴²²⁸. Наибольшую пользу человек извлекает именно из одиночной борьбы и из сопротивления страсти⁴²²⁹, ибо в борьбе его душа закаляется и укрепляется. Вот почему Евагрий пишет: «Когда дух уныния одолевает тебя, не покидай своего дома и не избегай в подходящий момент полезной борьбы, ибо, как если бы очищали серебро, так и твое сердце сделается сияющим»⁴²³⁰, и еще: «Нельзя покидать келью в час искушений... но следует мужественно принимать нападения

всех, но особенно демона уныния, самого страшного из всех, ибо он приносит испытания, в которых душа закаляется до самой высокой степени»⁴²³¹. И преподобный Исаак Сирин отмечает: «Блажен тот, кто подымлет такие искушения, оставаясь в своей келье. Ибо, как говорят святые отцы, велики будут покой и мощь, которых он затем достигнет»⁴²³².

Однако сопротивление страсти никогда не приносит плода сразу же. Победа над унынием почти всегда предполагает долгую и упорную борьбу⁴²³³. Потому лечение прежде всего требует того, чтобы человек испытал свое терпение и стойкость. Добродетель терпения является одним из важнейших лекарств при этой страсти⁴²³⁴. «Уныние подавляется терпением (ὀπορόνῃ)», – пишет Евагрий⁴²³⁵. И преподобный Максим Исповедник подчеркивает, что это лечение дано нам Самим Христом: «Страсть уныния, которая нападает на все силы души, возмущает одновременно почти все страсти. Именно поэтому она – самая устойчивая из всех. Драгоценны слова Учителя, Который противопоставляет ей лекарство: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19)»⁴²³⁶.

Надежда является еще одним важнейшим средством, которое должно быть добавлено к терпению⁴²³⁷. Человек, «исполненный надежды, – разрушитель уныния, которое он побеждает, вооруженный этим мечом», – наставляет преподобный Иоанн Лествичник⁴²³⁸. А Евагрий дает такой совет: «Когда мы сталкиваемся с демоном уныния... сея в себе добрые надежды, произнесем вместе с Давидом мольбу: *Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего* (Пс. 41:6)»⁴²³⁹. Чтобы более или менее быстро освободиться от страсти и обрести покой⁴²⁴⁰, нужно прибегнуть к надежде, и не только к надежде избавиться от страсти, но и к надежде на будущие блага, которая, как замечает святитель Иоанн Лествичник, выносит приговор этой страсти⁴²⁴¹ и ее «уничтожает полностью»⁴²⁴².

Третье существенное лекарство – это покаяние, скорбь и сокрушение. Если человек «вспоминает о своих грехах. Бог помогает ему во всем, и он не страдает от уныния», – учит один

из старцев⁴²⁴³. «Пусть этот тиран будет связан цепями памяти о наших грехах», – советует, со своей стороны, преподобный Иоанн Лествичник⁴²⁴⁴. Он же говорит: «Тот, кто сокрушается о себе самом, не знает уныния»⁴²⁴⁵. Слезы, которые следуют за покаянием и духовной скорбью, бесспорно, являются еще более сильным лекарством. «Уныние подавляется слезами»⁴²⁴⁶, – отмечает Евагрий, который в другом месте пишет: «Проливать слезы – это великое лекарство против ночных видений, порождаемых унынием. Ведь это средство мудро применялось пророком Давидом к его собственным страстям. Он говорил: *Утрудился я от воздыханий моих, каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими орошаю постель мою* (Пс. 6:7)⁴²⁴⁷.

Другое важное средство – это память смертная (μνήμη θανάτου)⁴²⁴⁸, основополагающая аскетическая практика, которая заключается для человека в постоянном воспоминании того, что он смертен и его смерть может наступить в любой момент. С этой памятью смертной связан совет, часто подаваемый святыми отцами: жить каждый день так, как если бы он был последним, – совет, который нужен не столько для того, чтобы приготовить человека хорошо умереть, сколько для того, чтобы помочь ему правильно жить. В самом деле, главное действие памяти смертной – в том, что она помогает человеку не растрачивать время, драгоценное для спасения, дорожа временем, по словам апостола⁴²⁴⁹, и проживать каждое мгновение в максимальном духовном напряжении, избегать греха, исполнять Божественные заповеди и полностью предавать себя Богу. Память смертная особенно действенна в случае уныния, поскольку оно является состоянием равнодушия, летаргического забвения и духовной лени, делает человека небрежным по отношению к своему спасению и подталкивает его к пустым поступкам, перемещениям и отношениям, которые, с духовной точки зрения, представляют собой развлечение и потерю времени. В одной из апофтегм рассказывается, как спросили старца: «Почему ты никогда не падаешь духом?» Он ответил: «Потому что каждый день ожидаю своей смерти»⁴²⁵⁰. Преподобный Антоний Великий наставляет: «Чтобы не впасть в небрежение, нам нужно

размышлять о словах апостола: *Я каждый день умираю* (1Кор. 15:31). Поистине, если мы живем так, будто каждый день должны умереть, то не согрешим. Вот что нужно понимать под этим: каждый день, пробуждаясь, будем думать, что не доживем до вечера, и равно когда отходим ко сну, будем думать, что не проснемся»⁴²⁵¹.

Евагрий советует в труде «Антирретик» противопоставлять помыслам уныния строки Писания: *Человек – как трава, дни его, как полевой цветок, так и он отцветет. Как только дух прошел в нем, (его уже) не будет, и не узнает он более места своего* (Пс. 102:15–16)⁴²⁵²; *наша жизнь на земле – тень* (Иов. 8:9); *или не мало время жизни моей?* (Иов. 10:20)⁴²⁵³. И он же напоминает наставление своего духовного отца: «Вот что говорил наш святейший и опытейший наставник: “Нужно, чтобы монах всегда был готов, как если бы завтра ему надлежало умереть». Поистине, как он говорил, это отсекает помыслы уныния и делает монаха более ревностным»⁴²⁵⁴. Это подтверждается предыдущими соображениями, а также, как отмечает Евагрий в другом месте, тем фактом, что демон уныния «представляет [человеку], как велика продолжительность жизни»⁴²⁵⁵, стремясь тем самым вызвать в нем расслабление и отвращение перед будущими трудностями, особенно перед «тяготами аскезы»⁴²⁵⁶.

Страх Божий равно является сильным противоядием этой страсти. «Ничто не бывает таким действенным», – даже утверждает святитель Иоанн Златоуст⁴²⁵⁷.

Среди лекарств, прописанных святыми отцами, нужно еще упомянуть физический труд⁴²⁵⁸. Действительно, он может помочь человеку избежать скуки, неугомонности, сонливости и дремоты, которые являются частными проявлениями этой страсти. Он может помочь приобрести или сохранять усердие, постоянство усилия и внимания – того, что поддерживает духовную жизнь и к разрушению чего стремится уныние. Самое главное, что физический труд напрямую противостоит праздности – одной из основных форм уныния, которая является причиной бесчисленных бедствий. Преподобный Иоанн Кассиан, ссылаясь на наставление святого апостола

Павла, представляет физическую работу как средство против уныния, которое он описывает именно в этой последней форме. «Блаженный апостол, – пишет он, – либо видя, что этот недуг, порожденный духом уныния, уже начал проникать, либо по откровению от Святого Духа провидя, что уныние распространится, стремится, как истинный духовный врач, предупредить недуг спасительными средствами своих предписаний. В Послании к Фессалоникийцам он, как очень опытный медик, врачует слабость больных пленительным и мягким лекарством своего слова. Он начинает с разговора о любви к ближнему и с этой стороны возносит им хвалы до тех пор, пока смертельная рана, смягченная этой облегчающей мазью, которая уничтожает раздражение от опухоли, не сможет выдержать более сильных лекарств»⁴²⁵⁹. Таким образом, подчеркнув терапевтический подход апостола, преподобный Иоанн Кассиан дает предписания, содержащие следующие средства:

1) «Потрудитесь пребывать в покое»⁴²⁶⁰, то есть, комментирует он, «оставайтесь в ваших кельях и не позволяйте различным шумам беспокоить вас;

2) «Занимайтесь своими делами»⁴²⁶¹, то есть «не желайте осведомляться с любопытством о том, что делается в миру, ни высматривать, как живут некоторые, ни утруждать себя осуждением ваших братьев более, чем исправлением самих себя и прилежанием в добродетелях»;

3) «Работайте своими руками, как мы заповедали вам»⁴²⁶². Затем преподобный Иоанн Кассиан напоминает и толкует⁴²⁶³ пример, который во Втором послании к Фессалоникийцам приводит святой апостол Павел из своего собственного поведения: *Вы сами знаете, как должны вы подражать нам, ибо мы не бесчинствовали у вас... но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас (2Фес. 3:7–8)*. И процитировав продолжение этого отрывка, в котором святой апостол Павел вспоминает о тех, которые *поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся (2Фес. 3:11)*, преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что апостол «спешит сей же час внести подобающее исправление... Он

вновь обнаруживает себя как... сострадательный врач и... приносит им исцеление спасительным советом: *Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб (2Фес. 3:12).* Единственным спасительным предписанием трудиться он, как очень опытный врач, исцеляет причину всех этих язв, которые развиваются от праздности, зная, что все болезни, которые плодятся на одной и той же почве, исчезнут вскоре после того, как будет устранена причина главной болезни»⁴²⁶⁴.

Подчеркивая врачевательную ценность наставлений апостола относительно физического труда, преподобный Иоанн Кассиан при этом указывает и на их профилактическую значимость: «Тем не менее он, как очень рассудительный и способный к предвидению врач, не довольствуется исцелением ран больных, но также дает рекомендации здоровым, чтобы они могли постоянно сохранять свое здоровье»⁴²⁶⁵. Завершая наставление, преподобный Иоанн Кассиан приводит пример аввы Павла, который, хотя и жил очень далеко от тех населенных мест, где мог продавать плоды своего рукоделия, тем не менее заставлял себя каждый день проделывать определенное количество работы «и, когда его пещера наполнялась плодами трудов, раз в год сжигал всё, что ему стоило таких усилий». Заключает преподобный Иоанн Кассиан следующим образом: «Так, дабы убедительно доказать, что без ручного труда монах не может ни пребывать постоянным, ни подняться однажды на вершину совершенства, он работал, хотя и не нуждался в этом ради пропитания, но делал это только для того, чтобы очистить сердце, воспрепятствовать рассеянию помыслов, оставаться в своей келье и одержать полную победу над самим унынием»⁴²⁶⁶.

Наконец, самым главным из всех средств против уныния является молитва⁴²⁶⁷, ибо человек не может полностью освободиться от этой страсти без действия Божественной благодати, которую может получить, лишь испрашивая ее в молитве. Без этого последнего средства все остальные эффективны лишь отчасти: всю свою силу они черпают именно из него. Вот почему борьба со страстью, сопротивление,

которое ей оказывают, терпение, которое обнаруживают, надежда, которую являют, скорбь и слезы, память смертная, физический труд должны сопровождаться молитвой, помогающей положить всем подвигам основание в Боге, и делает так, что эти средства перестают быть просто человеческими.

Однако сложность заключается в том, что уныние подталкивает человека к тому, чтобы оставить молитву, и мешает прибегать к ней. В таком случае важно всеми силами сопротивляться этому искушению и хранить молитву, если она еще не оставлена, или возобновить ее, если она утрачена. Наряду с молитвой, в случае уныния особенно рекомендована практика земных поклонов, потому что она заставляет непосредственно участвовать в молитве и тело, которое отягощено страстью наравне с душой, и помогает вывести их обоих из состояния бесчувствия. Преподобный Симеон Новый Богослов советует: «Поскольку тебе известно, что за причина этого состояния и откуда оно приходит, постольку смело возвращайся в то место, где ты обычно молишься, пади ниц пред милостивым Богом; проси со слезами, воздыханиями и в скорби сердца освободить тебя от этого груза уныния и дурных мыслей. Если ты будешь стучать сильно и настойчиво, ты вскоре обрешь освобождение от этого»⁴²⁶⁸.

Псалмопение является особенно действенной против уныния формой молитвы⁴²⁶⁹, так же, как и сердечная молитва, творимая с трезвением и вниманием, что подчеркивает преподобный Диадокх Фотикийский: «Мы сможем избежать ощущения теплохладности и расслабленности; если установим нашему духу тесные границы и обратим взор только на памятование о Боге. Поистине, только так дух быстро вернется к своему горению и сможет избавиться от бессмысленного рассеяния»⁴²⁷⁰.

Победа над унынием предоставляет человеку некоторую передышку в духовной брани. Поскольку уныние определенным образом включает в себе все страсти, постольку с ее устранением исчезнут и остальные. «За этим демоном не

приходит тут же никакой другой: мирное состояние... замещает его в душе после борьбы», – отмечает Евагрий⁴²⁷¹.

Помимо покоя, основным результатом победы над этой страстью является «неизреченная радость», которая переполняет душу⁴²⁷².

Глава 6. Лечение гнева. Кротость и терпение

Если хочешь исцелиться от страсти гнева, то в первую очередь следует искоренять любовь к удовольствию (φιληδονία) – главную причину патологического проявления раздражительной силы⁴²⁷³.

Поскольку любовь к удовольствию сущностно связана с чувственными желаниями, постольку врачевание гнева предполагает умерщвление вожделения⁴²⁷⁴. Таким образом, отмечает преподобный Максим Исповедник, «мы утихомирим неподобающий злобный вой ярости (θυμός), которая не имеет более вожделения, чтобы его возбудить и позволить победить себя наслаждениями... Поистине, ярость, которая по природе бросается на выручку вожделению, естественным образом перестает приходить в бешенство, когда видит умерщвленное вожделение»⁴²⁷⁵.

Следовательно, чтобы человек исцелился от гнева, необходимо, чтобы он победил страсти, связанные с вожделением, в частности чревоугодие, блуд и сребролюбие, которые являются частыми причинами этой страсти, и чтобы он подвизался в тех добродетелях, которые им противоположны. Святые отцы особенно настаивают на борьбе со сребролюбием и указывают, таким образом, на милостыню как на важнейший способ борьбы с гневом. Евагрий пишет: «Нужно уподобиться Врачу душ, Который исцеляет раздражительную часть посредством милостыни»⁴²⁷⁶. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что «некоторые лекарства... ослабляют и умирят страсти», и уточняет, что гневу подходит милостыня⁴²⁷⁷: «Милостыня – это лечение гнева»⁴²⁷⁸.

К тому же милостыня является проявлением любви к ближнему, а это – одно из главных противоядий гневу, ибо он, напротив, нападает на ближнего, проявляясь как ненависть к нему⁴²⁷⁹. «Любовь к ближнему исцеляет раздражительную часть души», – свидетельствует Евагрий⁴²⁸⁰, который также отмечает: «Раздражительная часть нуждается в большем числе лекарств, чем вожделевательная. Вот почему любовь к ближнему

называется большей⁴²⁸¹: она является уздой раздражительной части⁴²⁸². Именно это утверждает и преподобный Максим Исповедник: «Труднее победить страсти раздражительной части души... Вот почему более действенным является средство, которое Господь дал против гнева, – заповедь о любви к ближнему»⁴²⁸³. Он же пишет: «Если раздражительная часть постоянно подвергается возмущению... то лекарством здесь будут доброта, благотворительность, любовь к ближнему и милосердие»⁴²⁸⁴. Евагрий, замечая, что сострадание смягчает раздражительность⁴²⁸⁵, говорит: «Когда раздражительная часть возбуждена, ее успокаивает милосердие»⁴²⁸⁶. Авва Дорофей Газский учит, что «там, где есть сострадание и любовь к ближнему, гнев и злоба не могут возобладать»⁴²⁸⁷. Преподобный Иоанн Лествичник, который советует соединять с любовью кротость и терпение⁴²⁸⁸, решительно утверждает, что это средство эффективно: «Тот, кто имеет истинную любовь к ближнему, изгнал гнев из своей души... Пир, на который любовь к ближнему приглашает своих врагов, рассеивает гнев»⁴²⁸⁹. Преподобный Максим Исповедник, говоря о злопамятстве, пишет в том же смысле: «Достигнув любви к ближнему и доброжелательства, ты сотрешь в своей душе всякий след страсти»⁴²⁹⁰. А вот его более общий совет: «Побеждай ненависть любовью к ближнему»⁴²⁹¹.

Поскольку гнев происходит, с другой стороны, еще и от гордости и тщеславия, постольку его можно вылечить, поборов эти две страсти. Преподобный Максим Исповедник, описывающий тщеславие как одну из причин «возмущения раздражительной силы души», подчеркивает необходимость подавлять эту причину⁴²⁹² болезни и утверждает, что, не начав презирать славу, невозможно «покончить с поводами для гнева»⁴²⁹³. Святитель Иоанн Златоуст настаивает, в свою очередь, на этиологическом⁴²⁹⁴ значении гордости и на необходимости бороться с ней: «Что касается душевных недугов, наш разговор призван выполнить две задачи: прежде исцелить болезнь, затем, после исцеления, предотвратить рецидивы. Сейчас мы ищем метод для сложного лечения, о добром здравии речь пока не идет. Как покончить с этим

прискорбным изъязном? Как усмирить эту жестокую лихорадку гнева? Посмотрим, откуда она происходит, и устраним ее причину. Откуда она обычно приходит? От избытка высокомерия и от гордости. Подавим эту причину – и болезнь исчезнет»⁴²⁹⁵. Поэтому именно смирение, как мы увидим далее, является противоядием от гордости и тщеславия. Следовательно, чтобы исцелиться от гнева, нужно стяжать смирение.

Поскольку гнев – это «симптом великой гордости», постольку «обращение требует великого смирения», говорит преподобный Иоанн Лествичник⁴²⁹⁶, который отмечает, что смирение ведет к «изгнанию из нашей души всех движений и порывов гнева»⁴²⁹⁷. «Как тьма расступается при появлении света, так благоухание смирения стирает всякий след горечи и раздражительности»⁴²⁹⁸, – добавляет тот же святой. Святитель Григорий Нисский, в свою очередь, пишет: «Смирение – это мать кротости сердца. Если ты закроешь двери пред гордостью, гнев не найдет входа. Грубость и низость провоцируют эту болезнь у жестоких людей, но негодование не прикасается к тому, кто смиряется»⁴²⁹⁹. Нужно «глубоко переживать смирение сердца. Те, кто укоренился в этом опыте, не оставят в своей душе никакой лазейки для гнева»⁴³⁰⁰. Авва Дорофей Газский передает слова одного из старцев: «Смирение не раздражается ни на кого»⁴³⁰¹.

Вот почему тот, кто хочет обрести быстрое исцеление, должен не только принимать унижения, но даже искать их и учиться переносить их так, чтобы стать нечувствительным к ним. «Отсутствие гнева, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – это ненасыщаемое желание унижения... Отсутствие гнева – это поражение природы, ставшей нечувствительной к обидам»⁴³⁰². В этом плане тот, кто приносит обиды, невольно играет роль врачевателя души, как замечает один из старцев, подчеркивая связь этого врачевания с теми средствами, что были упомянуты выше, то есть с устранением удовольствия, с одной стороны, и с любовью к ближнему, с другой: «Если один из твоих братьев тебя обижает или как-то иначе уязвляет, то, как говорили святые отцы, молись о нем, думая, что он оказывает тебе великие благодеяния и что он врач, лечащий в тебе любовь к

удовольствиям. Благодаря этому смягчается твой гнев, ибо любовь к ближнему, согласно святым отцам, это узда для гнева»⁴³⁰³.

Целительная сила смирения оказывается еще большей, когда с ним соединяются покаяние и сокрушение. Преподобный Иоанн Лествичник учит, что покаяние и слезы вместе со смирением образуют «триаду» и что «первое и самое выдающееся свойство этой выдающейся и превосходной триады – это полное радости принятие унижения, которое душа встречает и принимает с распростертыми объятиями как лекарство, облегчающее и прижигающее ее недуги и тяжкие грехи. Второе свойство – это потеря всякой раздражительности и скромность, которая сопровождает это умягчение»⁴³⁰⁴. У него же в другом месте говорится о силе слез сокрушения для усмирения гнева: «Как вода, которую льют понемногу в огонь, наконец гасит все пламя, так и слезы, которые происходят от истинной скорби о наших грехах, гасят пламя гнева и ярости»⁴³⁰⁵. Преподобный Симеон Новый Богослов приводит такой образ: «Так кто же, сокрушаясь каждый день, может продолжать жить в гневе вместо того, чтобы стать кротким? Поистине, как вода, льющаяся на пламя в очаге, так слезы и сокрушение гасят ярость души, и до такой степени, что человек, который ей долгое время поддавался, может видеть, как его раздражительная душа преображается и достигает невозмутимого спокойствия»⁴³⁰⁶. После выздоровления сокрушение играет профилактическую роль. Преподобный Иоанн Лествичник утверждает, что «гнев сдерживается слезами, как уздой»⁴³⁰⁷. Преподобный Иоанн Кассиан равно отмечает силу, которой обладает сокрушение в удалении «всякого возбуждения и всякого возмущения от гнева»⁴³⁰⁸.

Ко всем прежде перечисленным средствам, разумеется, следует прибавить молитву. Преподобный Иоанн Кассиан говорит, что гнев, как и все остальные страсти, «исцеляется сердечным размышлением»⁴³⁰⁹. И преподобный Нил учит также, что «молитва есть зародыш отсутствия гнева»⁴³¹⁰. Среди всех форм молитвы наибольшей силой для успокоения раздражительной части души, когда она возмущена гневом,

обладает псалмописание⁴³¹¹. «Псалмописание, – уверяет святитель Василий Великий, – делает души безмятежными, приносит мир, успокаивает волнение и блуждание помыслов. Оно укрощает того, кто в душе раздражен, и сдерживает того, кто разнуздан»⁴³¹².

В другом аспекте врачевание гнева совершенно понятным образом заключается в том, чтобы стараться сдерживать гнев на ближнего, когда он спонтанно возникает. Это первый совет, который дает авва Дорофей Газский: «Кто-то гневлив? Пусть не раздражается больше»⁴³¹³. Для этого человек должен хорошо осознавать, что ничто и никогда не оправдывает гнева против ближнего. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Совершенное средство против этого недуга – прежде всего вера в то, что нам никогда не позволительно впадать в ярость, оправдано это или не оправдано»⁴³¹⁴. В этих словах он следует учению Самого Христа, Который утверждает: *А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду* (Мф. 5:22).

Святые отцы, впрочем, настаивают на том, что возможные недоброжелательные действия или слова других в отношении нас никоим образом не могли бы оправдать или даже объяснить гнев, причину которого нужно искать исключительно в нас самих. Это подразумевает, что именно в нас самих нужно искать и средства, дабы выйти из такого состояния, вместо того чтобы ждать их от других. «Не слова ранят нас. Это наша гордость восстает против нас и хорошее мнение, которое мы имеем сами о себе», – отмечает святитель Василий Великий⁴³¹⁵. Так, преподобный Иоанн Кассиан советует: «Итак, давайте не дадим нашему преуспеянию в стяжании внутреннего мира зависеть от воли других, которые никогда не бывают в нашей власти. Оно должно зависеть скорее от нас самих. Вот почему отсутствие в нас гнева должно происходить не от совершенства других, но от нашей собственной добродетели, а эта добродетель приобретается не за счет терпения других, но нашим собственным великодушием»⁴³¹⁶. Нужно, впрочем, отметить, «что недостаточно отсутствия человека, на которого мы раздражаемся, ибо... мы можем разгневаться и на

бесчувственные предметы»⁴³¹⁷. Вот почему бегство от других не сможет обеспечить эффективного лечения⁴³¹⁸; так как при этом продолжит существовать истинная причина гнева; находящаяся внутри.

Следовательно, отсутствие раздражения предполагает прежде всего усилие, направленное на обуздание раздражительности, дабы вынудить ее не проявляться. Святитель Василий Великий дает совет: «Как только вы почувствуете ее первые вспышки, сдержите ее, подчините рассудку, как лошадь удерживают удилами»⁴³¹⁹. В первую очередь, нужно научиться владеть своими действиями и словами, через которые гнев склонен выражаться: легче всего достичь этой цели, стараясь хранить молчание. Каллист и Игнатий Ксанфопулы напоминают наставление святых отцов: «Узда для раздражительной части – это своевременное молчание»⁴³²⁰. «Начало победы над гневом есть молчание уст, когда сердце возбуждено», – наставляет, со своей стороны, преподобный Иоанн Лествичник⁴³²¹, который также замечает, что «тот, кто начинает говорить не иначе, как с трудом, с трудом начинает возмущаться гневом»⁴³²². Заметим мимоходом, что молчание равно является наилучшим поведением перед лицом гнева другого человека и лучше всего помогает его смягчить⁴³²³.

Но сдерживать гнев нужно не только при помощи уклонения от его внешних проявлений, от его выражения в словах или поступках. Это должно происходить прежде всего на уровне помыслов. Со словесным молчанием надо соединить «молчание мысленное»⁴³²⁴. Следует исполнять то, что заповедано Священным Писанием: *Не враждуй на брата твоего в сердце твоём (Лев. 19:17)*, ибо именно из сердца истекают извращенные намерения, дурные мысли⁴³²⁵, и именно они порождают слова и поступки. Именно на этом уровне человек может наилучшим образом контролировать процесс гнева и избегать его проявления в полную силу⁴³²⁶. Вот почему святитель Василий Великий советует: «Нужно гасить гнев при его зарождении»⁴³²⁷.

Недопущение любых проявлений гнева на уровне помыслов, а fortiori на уровне слов и дел, предполагает, что

человек хранит постоянное внимание. Как учит преподобный Иоанн Кассиан, гнев может быть исцелен «только продолжительным трезвением»⁴³²⁸.

Существенным является обуздание самих помыслов не только потому что они находятся у истоков всех проявлений гнева, но еще и по той причине, что эта страсть, особенно в форме злобы, злопамятства, обиды, способна вести исключительно внутреннюю жизнь. Тогда она продолжает существовать и, сверх того, разрушает жизнь души целиком, тем более оттого, что не смогла выйти наружу. Так, преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Недостаточно отсечь гнев в наших поступках, но нужно также полностью вырвать его из глубины нашей души... Поистине, евангельское слово повелевает нам отсекалть скорее корни пороков, чем их плоды. И дух сможет постоянно пребывать в полном терпении и святости, когда гнев будет изгнан не с поверхностного [уровня] поступков, но из глубины помыслов»⁴³²⁹.

Господство над помыслами является главным путем лечения в том случае, когда гнев принимает интериоризированную форму ненависти или злопамятства. В той мере, в какой они связаны с перенесенными обидами, нужно первым делом прибегать к забвению обид, иными словами, к прощению. Преподобный Максим Исповедник рассматривает его как одно из основных «лекарств», которые «сковывают» гнев, «мешают ему прийти в движение и усилиться»⁴³³⁰. Священное Писание постоянно напоминает: *Пути злопамятных – к смерти (Притч. 12:28), не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего (Лев. 19:18).*

К этому лекарству должно быть присоединено и другое: примирение с ближним согласно заповеди Христа: *Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним (Мф. 5:23–25).* Святитель Иоанн Златоуст настойчиво говорит о терапевтической ценности этого наставления: Христос «знал,

что эта страсть нуждается в быстродействующем средстве. Как опытный врач рекомендует не только профилактические средства против болезней, но еще и исцеляет их, когда они уже возникли, так делает и Христос⁴³³¹. Преподобный Иоанн Кассиан толкует эту заповедь Христа в таком же ключе: «Врач душ, которому известны тайны сердца, желая исторгнуть гнев вплоть до самых поводов к нему, заповедует нам не только, когда мы получили обиду, прощать наших братьев, примиряться с ними и не хранить никаких воспоминаний о нанесенной обиде; но также заповедует нам, если мы знаем, что у них есть против нас справедливая или несправедливая обида, оставить наше приношение, то есть молитвы наши, и прежде дать им удовлетворение, а после того как наш брат будет таким образом смягчен, предложить Богу незапятнанную жертву наших молитв»⁴³³². Наше примирение с другими предполагает, что мы берем на себя часть ответственности, которая лежит на нас почти всегда, когда ближний раздражается на нас. Вот почему нужно прежде всего порицать самого себя⁴³³³ и просить прощения у брата за то, что мы послужили для него источником раздражения⁴³³⁴.

Но человеку недостаточно отказаться от любых форм гнева по отношению к ближнему. Нужно заместить страсть противоположной ей добродетелью. По отношению к ближнему добродетель, противоположная гневу, – это в первую очередь кротость (πραότης)⁴³³⁵. Авва Дорофей Газский, дав совет: «Кто-то гневлив? Пусть не раздражается больше», прибавляет: «Но пусть еще приобретет кротость»⁴³³⁶. «Как бороться [с гневом]?.. Посредством кротости. Сражаться означает находиться на противоположной стороне», – уточняет святитель Иоанн Златоуст⁴³³⁷.

Гнев и кротость – противники, поэтому они исключают друг друга. «Человеческая природа в любом случае выбирает между двумя противоположными направлениями: гневом или кротостью», – отмечает святитель Григорий Нисский⁴³³⁸. Вот почему как гнев изгоняет кротость, так и кротость обладает силой разрушать гнев и препятствовать его повторному появлению. «Кротость сокрушает гнев», – отмечает святитель

Иоанн Златоуст⁴³³⁹. Евагрий, рассуждая в том же ключе, подчеркивает, что «кротость уменьшает [раздражительность]»⁴³⁴⁰, и советует: «Пусть [душа] подавляет свою раздражительную часть кротостью»⁴³⁴¹, и в другом месте: «Научи этой кротости своих братьев, чтобы они с трудом обращались в гнев»⁴³⁴². Преподобный Иоанн Лествичник, со своей стороны, пишет: «Кротость – это скала, которая возвышается над морем раздражительности и о которую разбиваются, никогда не расплескиваясь, все волны, которые там бушуют»⁴³⁴³.

Духовная кротость не имеет ничего общего ни с безразличием, ни с попустительством⁴³⁴⁴. Это не пассивное состояние, но активное. Это состояние душевной стабильности⁴³⁴⁵, безмятежности, близкое к бесстрастию, когда оно достигает совершенства⁴³⁴⁶. Преподобный Иоанн Лествичник определяет его так: «Кротость – это неподвижное состояние души, которая остается одной и той же как при унижении, так и при похвале»⁴³⁴⁷. Поэтому ясно, что она противостоит не только гневу, но еще и другим страстям, которые при взаимоотношениях с ближними могут возмущать душу. Но надо добавить, что она еще является позитивной добродетелью по отношению к самому ближнему. Это выражается в молитве о нем и в целом в поведении, исполненном любви. «Кротость состоит в том, чтобы, когда ближний докучает нам, молиться о нем искренно и оставаться нечувствительным к его поступкам», – говорит преподобный Иоанн Лествичник⁴³⁴⁸, который также отмечает: «Признак высшей кротости – хранить сердце в полной безмятежности и любви по отношению к тому, кто нас обидел, даже в его присутствии»⁴³⁴⁹.

Кротость может быть достигнута и удержана главным образом именно молитвой⁴³⁵⁰. Другие ее источники – любовь к ближнему⁴³⁵¹, частной формой которой она является, пост⁴³⁵², терпение⁴³⁵³, сокрушение и слезы⁴³⁵⁴.

Однако не нужно забывать, что человеческих усилий недостаточно для ее стяжания: она является даром Божиим. Святой апостол Павел упоминает ее в числе плодов Духа

Святого⁴³⁵⁵. Но этот дар человек получает лишь при условии, что его ищет⁴³⁵⁶.

Кротость является лекарством не только от гнева, но и от всех болезней души, как учит книга Притчей: *Кроткий муж – врач сердца* (Притч. 14:30). «Не только гнев, уныние, печаль, тщеславие или гордость искореняются ею, но сластолюбие и все пороки одновременно», – пишет преподобный Иоанн Кассиан⁴³⁵⁷. Он же подчеркивает и профилактическую силу этой добродетели: «Тот, кто всегда кроток, не распаляется гневом, не погибает в тревогах уныния и печали, не растрчивает себя в пустых стремлениях тщеславия, не возвышается в напыщенности гордыни»⁴³⁵⁸.

Помогая изгонять из души различные страсти, и прежде всего гордость, кротость освобождает душу от возмущения, которое причиняет ей гнев, и сохраняет от всех будущих волнений впредь,⁴³⁵⁹ делая ее особенно неуязвимой перед лицом любого выпада и любого ранящего слова⁴³⁶⁰.

Кротость также создает значительное препятствие действию бесовских сил⁴³⁶¹. Евагрий даже утверждает, что она есть та добродетель, которую они более всего опасаются обнаружить в человеке⁴³⁶². Особенно это становится понятным из того, что гнев – это поведение, которое, в частности, характеризует бесов. Следовательно, гневающийся человек уподобляется им⁴³⁶³, тогда как кротость, напротив, отдаляет человека от бесовского состояния и приближает к состоянию ангельскому⁴³⁶⁴.

Помогая исцелять человека от различных страстей, кротость позволяет ему, соответственно, достигнуть многочисленных благ. Она является источником спокойствия, безмятежности и внутреннего мира⁴³⁶⁵. Она делает душу более сильной, особенно перед лицом нападений чужих⁴³⁶⁶. Она дарит человеку уверенность в молитве⁴³⁶⁷. Она главным образом является «основанием духовного различения», как об этом говорит преподобный Иоанн Лествичник⁴³⁶⁸: «Господь будет руководить кротких в суждении (Пс. 24:9) или, скорее, в различении добра и зла»⁴³⁶⁹. Кротость – это также источник мудрости. Ведь написано, что Бог научит кротких путям

Своим и будет руководить кротких в суждении (Пс. 24:9). И еще в псалмах сказано: Постигло нас унижение, и мы (сим) будем научены (Пс. 89:10). Евагрий пишет об этом одному из своих адресатов: «Я убежден, что твоя кротость стала для тебя причиной великой учености. Поистине, нет никакой добродетели, которая порождала бы мудрость, кроме кротости, за которую Моисей снискал славу самого кроткого из людей»⁴³⁷⁰.

Добродетели, порождаемые кротостью, многочисленны. Она— «дверь или, скорее, мать любви к ближнему»⁴³⁷¹, «поддержка терпению»⁴³⁷², «соратница простоте»⁴³⁷³, источник целомудрия⁴³⁷⁴, а также «предвестник всякого смирения»⁴³⁷⁵ — добродетели, с которой она напрямую связана и которую помогает обрести⁴³⁷⁶.

Кротость для души является источником духовной радости⁴³⁷⁷, залогом блаженства, обещанного кротким, по слову Христа: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю (Мф. 5:5).* Земля — что это означает? «Сердце, которое приносит плоды благодати», — толкуют Каллист и Игнатий Ксанфопулы⁴³⁷⁸, или еще: Царствие Небесное⁴³⁷⁹, которым святые наслаждаются отчасти уже сейчас. Цель кротости, как пишет святитель Григорий Нисский, — это «блаженство и наследование небес в Иисусе Христе»⁴³⁸⁰. Поистине, кротостью человек уподобляется Христу⁴³⁸¹, ибо она является добродетелью Христовой в высшей степени⁴³⁸².

С кротостью святые отцы часто соединяют терпение, которое обладает той же силой противостоять гневу и беречь от него душу. Так, святитель Иоанн Златоуст замечает: «Гнев — это огонь, пламя, которое захватывает, кусает и зажигает. Давайте будем гасить его кротостью и терпением»⁴³⁸³. И преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Пусть тиран гнева будет связан цепями кротости [и] засыпан ударами терпения»⁴³⁸⁴. Преподобный Максим Исповедник также усматривает в этих двух добродетелях связанные между собой лечение и профилактику: «Некоторые средства парализуют страсти, препятствуют им запускаться и разгораться... Что касается гнева, то терпение... кротость его парализуют, мешают ему набрать силу»⁴³⁸⁵. А преподобный Иоанн Кассиан оба эти

качества связывает практически в единое средство: «Кажется очевидным, что наиболее эффективное средство для человеческого сердца – это терпение. По словам Соломона: *Кроткий муж – врач сердца* (Притч. 14:30)». Упомянув о том, что терпение искореняет гнев, а также другие страсти, он продолжает: «Тот, кто всегда кроток и спокоен, не воспламеняется гневом... Поистине, премудрый [Соломон] совершенно верно говорит: *Долготерпеливый муж лучше сильного... а удерживающий гнев лучше завоевывающего город* (Притч. 16:32)»⁴³⁸⁶. Он также расценивает терпение как добродетель преимущественно противоположную гневу: если «гнев разрушает терпение»⁴³⁸⁷, то терпение, напротив, изгоняет гнев, «как пороки уступают победу народу израильскому, то есть противостоящим добродетелям... так терпение занимает место гнева»⁴³⁸⁸.

Терпение⁴³⁸⁹ заключается в том, чтобы переносить со спокойствием беды, которые нам доставляются обстоятельствами или людьми; в последнем случае именно в том, чтобы переносить без возмущения упреки, оскорбления, выпады и другие ранящие нас слова⁴³⁹⁰. Преподобный Максим Исповедник дает терпению такое определение: «Оно состоит в том, чтобы пребывать неизменным в превратностях судьбы, переносить зло, выдерживать искушение до конца, не уступать внезапно гневу, не давать словам срываться с наших уст в порыве чувств, не подозревать и не думать чего-либо, что недостойно человека, боящегося Бога»⁴³⁹¹. У преподобного Иоанна Кассиана: «Каждому известно, что слово «терпение» происходит от «терпеть» и «переносить». Однако ясно, что только тот достоин называться терпеливым, кто переносит невозмутимо плохое обращение, которому его подвергают»⁴³⁹². Святитель Иоанн Златоуст замечает, в свою очередь, что «человек поистине терпеливый, не дрогнув, выдерживает тяжесть превратностей... [что] терпеливый человек – как в пристанище, где он вкушает глубокое спокойствие: ущерб, который вы ему причиняете, не сможет сдвинуть эту скалу, ваши нападки не смогут поколебать эту твердыню»⁴³⁹³.

Добродетель терпения приобретается прежде всего через любовь к Богу, благодаря которой за пример для подражания человек всегда берет Христа – Того, Кто «перед лицом неблагодарности и злословия хранил терпение. Осмеянный и преданный смерти, Он оставался терпеливым, никогда никому не отвечал злом на зло»⁴³⁹⁴. «У кого есть любовь к Богу, – пишет преподобный Максим Исповедник, – тот уже без труда следует Господу Богу своему, подобно божественному Иеремии⁴³⁹⁵, но великодушно переносит все тяготы, упреки, насилие, не желая никому ни малейшего зла»⁴³⁹⁶.

Терпение проистекает равно от любви к ближнему⁴³⁹⁷, но также, и прежде всего, от смирения. Преподобный Иоанн Кассиан утверждает даже, что оно «не приходит ни из какого другого источника»⁴³⁹⁸.

Терпение – это одна из добродетелей, которые более всего помогают спасению человека. *Терпением вашим спасайте души ваши (Лк. 21:19)*, – учит Христос. Оно является основным лекарством от всех болезней души⁴³⁹⁹, а не только от гнева. «Представляется очевидным, – свидетельствует преподобный Иоанн Кассиан, – что наиболее эффективное средство для человеческого сердца – это терпение»⁴⁴⁰⁰.

Оно обладает в равной мере значительной профилактической силой. «Оно не только сохраняет то, что является благом для нас. Оно защищает нас от того, что нам вредно», – говорит святитель Киприан Карфагенский⁴⁴⁰¹. А святитель Иоанн Златоуст напоминает, что терпение «освобождает душу от злых духов»⁴⁴⁰², а также защищает ее от их нападок⁴⁴⁰³.

Наряду с тем, что оно освобождает и защищает человека от зла, оно является для него и «источником всякого блага»⁴⁴⁰⁴. Следовательно, терпение очень помогает водворению в душе здоровья. Прежде всего, оно придает душе энергию, необходимую для борьбы и усилий, которые требуются для духовного роста⁴⁴⁰⁵. «Оно дает непобедимую силу», – отмечает святитель Иоанн Златоуст⁴⁴⁰⁶. Поскольку терпение освобождает душу от гнева и возмущения прочими страстями, которые также

благодаря терпению уменьшаются, постольку оно приносит в душу мир и постоянство⁴⁴⁰⁷.

Соответственно, терпение является началом многих добродетелей⁴⁴⁰⁸ и особенно сильно благоприятствует целомудрию⁴⁴⁰⁹. Им создается твердое воздержание⁴⁴¹⁰. Терпение является объединяющей добродетелью, которая устанавливает и сохраняет взаимопонимание между людьми⁴⁴¹¹, как на это указывает святой апостол Павел, советуя *поступать... со всяким смирением, и кротостью, и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира* (Еф. 4:1–3).

Наконец, от терпения приходят утешение и духовная радость. Преподобный Исаак Сирин пишет об этом так: «Возрастание терпения в наших душах – это знак того, что нам тайно была дана благодать утешения. Сила терпения более велика, чем различные виды радости, которые случаются в сердце»⁴⁴¹².

Святые отцы советуют соединить с кротостью и терпением любовь к ближнему, которая, таким образом, является третьей добродетелью, противоположной страсти гнева⁴⁴¹³.

Следует отметить, что существует тесная связь между любовью к ближнему и терпением. С одной стороны, любовь к ближнему подразумевает терпение, ибо оно является ее свойством, согласно свидетельству апостола Павла: *Любовь долготерпит* (1Кор. 13:4). Так, на вопрос о том, «как любовь к ближнему подавляет гнев», преподобный Максим Исповедник отвечает: «Именно потому, что ей подобает быть милосердной и творить добро ближнему, быть терпеливым по отношению к нему и переносить всё, что он заставляет нас терпеть... Этими средствами любовь к ближнему подавляет гнев в том, кто ее стяжал»⁴⁴¹⁴. Святитель Киприан Карфагенский, комментируя высказывание апостола Павла, подчеркивает, в свою очередь, что любовь к ближнему можно твердо сохранить лишь при условии, что человек закалил терпение во всех испытаниях⁴⁴¹⁵. С другой стороны, терпение предполагает любовь к ближнему, чтобы являться по-настоящему добродетельным, ибо, как отмечает святитель Иоанн Златоуст, «терпение может быть

ступенью к мести, может разжечь пламя гнева в раздраженных душах, а также приводить к злопамятству»⁴⁴¹⁶. Это позволяет говорить, что «терпение без великодушия – изъян»⁴⁴¹⁷. Вот почему, отмечает он, апостол Павел после слов: *Любовь долготерпит* – добавляет: *Любовь милосердствует* (1Кор. 13:4), и еще: *Любовь не завидует*, а в другом месте советует: *Снисходя друг ко другу любовью* (Еф. 4:2).

Самый прямой путь достижения любви к ближнему – это молиться о нем. «Твой брат, – пишет преподобный Максим Исповедник, – стал для тебя поводом к испытанию, и печаль довела тебя до ненависти. Не давай ненависти победить тебя, но побеждай ненависть любовью к ближнему. И вот каким образом: искренно молясь Богу о нем»⁴⁴¹⁸. Он же дает еще и такой совет: «Ты чувствуешь злобу против кого-то? Молись о нем– и ты остановишь порыв страсти»⁴⁴¹⁹. И в другом месте: «Против обиды – молись о том, кем ты обижен, и освободишься»⁴⁴²⁰.

Что касается природы и плодов любви к ближнему, мы рассмотрим их тогда, когда представится момент описать эту добродетель во всей ее полноте.

Глава 7. Лечение страха. Страх Божий

Страх и состояния; которые могут к нему присоединяться; например боязнь; беспокойство; тревога; ужас, тоска, как мы уже поняли, глубоко связаны с приверженностью к чувственным благам. Поэтому человек не может исцелиться от этого, не отвернувшись от мира сего⁴⁴²¹ и не предав все свои попечения Богу, твердо надеясь, что Он Своим Провидением позаботится обо всех его нуждах. Это то, чему учит Сам Христос: *Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне (Мф. 6:31–34).* Глядя под этим углом зрения, преподобный Исаак Сирин советует: «Если ты веришь, что Бог хранит тебя Своим Провидением, то почему ты беспокоишься и заботишься о вещах, которые являются преходящими, и о потребностях твоей плоти?.. Предай Богу свою заботу – и Он накормит тебя. Никакая угроза тебя больше не испугает... Приди, говорит Он, надейся на Меня – и ты обрешь покой от всех трудов и от всякого страха»⁴⁴²².

Первым источником страха является, как мы увидели, неверие, поэтому в сердце человека страх исчезает соразмерно возрастанию его веры в Бога. «Непоколебимая вера, – отмечает Евагрий, – не дает абсолютно никакого доступа страху»⁴⁴²³. Тот, кто твердо верит в Бога и в Его Промысл, уверен, что получит от Него в любых обстоятельствах помощь и защиту, и отныне не боится ни обстоятельств, ни какого бы то ни было противника, ни самой смерти. Святой апостол Павел напоминает, что Бог Сам сказал: *Не оставлю тебя и не покину тебя, так что мы смело говорим: Господь мне помощник, и не убоюсь (Евр. 13:5–6).* И Псалмопевец восклицает: *Господь просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюсь? Господь защитник жизни моей: кого устрашусь?.. Если выстроится против меня полк, не убоится сердце мое (Пс. 26, 1.3).* Если я пойду среди тени

смертной, не убоюсь зла, ибо Ты со мною (Пс. 22:4). [И вместе с царем Давидом говорит премудрый Соломон:] Не убоишься внезапного страха и нападения нечестивых, когда оно приходит, ибо Господь будет на всех путях твоих и утвердит ногу твою, чтобы ты не пошатнулся (Притч, 3:25–26).

Но не вера сама собой освобождает человека от страха, а Бог, Который в ответ на эту веру подает человеку Свою помощь и поддерживает его⁴⁴²⁴. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Когда сердце боится и дрожит, потеряв всякую безмятежность, тогда пусть человек поймет и знает: этот страх его сердца означает и обнаруживает, что он нуждается в помощи... Сказано, что спасает только помощь Божия»⁴⁴²⁵.

Эту помощь, при уверенности, что Бог может подать ее, и при надежде на то, что Он ее подаст, человек должен испрашивать в молитве⁴⁴²⁶. Следует заметить, что именно Иисусова молитва является самым эффективным средством против страха и всех близких к нему страстей (беспокойство, боязнь, тревога, ужас). Преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Бичуй своих врагов именем Иисуса, ибо нет более мощного оружия на небе и на земле. Когда ты исцелишься от этой болезни [страха], прославляй Того, Кто тебя освободил. Если ты выразишь Ему благодарность. Он будет защищать тебя всегда»⁴⁴²⁷. И Евагрий отмечает: «Кто подвизается в чистой молитве, тот будет слышать шумы и грохот, голоса и угрозы, но он не сокрушится и не потеряет хладнокровия, обращаясь к Богу: *Я не убоюсь зла, потому что Ты со мною (Пс. 22:4)*, и с другими подобными словами»⁴⁴²⁸. У него же встречается такое утверждение: «Тот, чей разум всегда обращен к Богу, чья раздражительная часть души полна воспоминанием о Боге, а вожделевательная полностью стремится к Нему, тот совершенно естественным образом не боится тех, кто кружится вокруг наших тел, то есть мятежных духов»⁴⁴²⁹.

Сердечная молитва действительно позволяет человеку постоянно быть в единстве с Богом и всегда располагать Его поддержкой – тогда нет такой причины для страха, которая может застать его врасплох. «Один старец говорил: «Спишь ты или бодрствуешь, что бы ты ни делал, если Бог у тебя перед

глазами, враг не может тебя испугать. Если ты мысленно пребываешь в Боге, сила Божия также пребывает в тебе»»⁴⁴³⁰. И человек тем меньше испытывает страх, чем более чиста его молитва. «Признак прикосновения к совершенной молитве – это невозмутимость, даже если бы весь мир восставал против нас», – пишет преподобный Варсонофий Великий⁴⁴³¹. Исчезновение страха и страстей, связанных с ним, проистекает тогда от постоянного присутствия в человеке Божественной силы благодаря непрестанной молитве. Но человек может освободиться от этих страстей еще и особой молитвой. Так, Иоанн Отшельник пишет: «Если мы будем просить Христа, мы можем получить силу и помощь в борьбе против наших тревог»⁴⁴³². Одно из изречений гласит, что «кто-то спросил у аввы Феодора: «Если вдруг случится внезапная катастрофа, ты испугаешься, авва?» А старец ответил: «Даже если бы небо и земля пришли в столкновение, Феодор не испугался бы». Действительно, он молился Богу, дабы Он отнял у него страх»⁴⁴³³.

Лечение страха предполагает, соответственно, отречение человека от собственной воли и смиренное поведение. Так, брату на его вопрос: «Как я могу спастись в этот момент, ибо помыслы беспокойства внезапно возникли в моем сердце?» – преподобный Варсонофий Великий отвечает: «В любую минуту, если человек может отсечь полностью свою волю [и] хранить смирение в сердце... он может быть спасен Божией благодатью, и, где бы он ни был, беспокойство не овладеет им»⁴⁴³⁴. Страх, как мы увидели, связан с гордостью, и пока человек надеется на собственные силы, он подвержен этой страсти. Чтобы суметь победить ее с помощью Божией, чтобы получить эту силу и сохранить ее, человек должен отречься от самого себя, признать собственное бессилие, иначе Божественная энергия не сможет найти себе места в человеке. Преподобный Исаак Сирин также советует тому, кто хочет избавиться от страха, прежде всего молиться, чтобы стяжать смирение: «Чем больше он молится, тем более смиренным становится его сердце... Когда человек стал смиренным, его сразу же окружает сострадание, и

тогда сердце чувствует Божественную помощь. Оказывается, что в нем возрастает сила, сила веры»⁴⁴³⁵.

Равно человек может победить страх любовью, потому что одно исключает другое, по словам апостола Иоанна: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх* (1Ин. 4:18). Преподобный Иоанн Лествичник, заверив, что «по мере того, как исчезает любовь к ближнему, появляется страх», наставляет вслед за апостолом Иоанном: «Тот, кто полон любви к ближнему... не испытывает страха»⁴⁴³⁶. Это применимо к любви к ближнему: любящий брата своего уже не испытывает страха по отношению к нему. Но в более глубоком смысле это наставление касается и любви к Богу, которая исключает все формы мирского страха, и особенно страх смерти, часто лежащий в их основе⁴⁴³⁷. В любви к Богу человек получает «силу доверия», побеждающую любой страх⁴⁴³⁸. Он становится единым с Тем, Кому подчиняются все вещи и Кому ничто не может нанести ущерба⁴⁴³⁹. В любви человек живет близко к Богу, вдали от всего мирского, внешнего или внутреннего, что может вызвать страх, и наслаждается духовными благами, которые у него не отнимутся. «Пока ты находишься среди людей, ожидай волнений, опасностей и натиска духовных ветров. Но достигнув того, к чему приготовился, ты не будешь иметь страха», – говорит преподобный Варсонофий Великий⁴⁴⁴⁰.

Однако нужно подчеркнуть, что если человек должен стремиться к исцелению от страсти страха, то он все же не должен изгонять любой страх из своей души, ибо «не всякий страх является страстью»⁴⁴⁴¹. Есть, как мы видели, добродетельный страх, который Бог дал человеку как средство спасения и который святые отцы называют поэтому «спасительным страхом», «спасительной тревогой» и другими подобными выражениями. Этот страх является тем, что аскетическая традиция называет «страхом Божиим».

Страх-страсть должен исчезнуть, чтобы освободить место добродетельному страху. Обе формы страха в действительности имеют в основе естественную человеческую склонность бояться⁴⁴⁴². Но в первом случае эта склонность приложена к миру сему вместо того, чтобы быть приложенной к

Богу, как того хочет само человеческое естество. Человеку необходимо обратить, вновь повернуть эту склонность к Богу. Два вида страха, имея в основе одну и ту же тенденцию, по этой причине исключают друг друга. Если страх-страсть не допускает присутствия страха Божия, то страх Божий, когда человек его приобретает, исключает страсть. Вот почему одно из основных средств лечения страсти страха – это страх Божий, который по мере своего возрастания в человеке сводит на нет страсть и занимает ее место.

Так, в книге Иисуса, сына Сирахова, говорится: *Боящийся Господа ничего не утрашится и не убоится* (Сир. 34:14). Преподобный Иоанн Лествичник, напоминая о страхе Божиим, пишет: «Этот страх... изгоняет всякий другой страх»⁴⁴⁴³. У него же сказано: «Тот, кто стал рабом Божиим, боится только своего владыку; но тот, кто Его еще не боится, часто боится собственной тени»⁴⁴⁴⁴. Авва Серапион замечает, что если «человек всякий час хранит в себе страх Божий, то ему нечего бояться врага»⁴⁴⁴⁵. Преподобный Симеон Новый Богослов, в свою очередь, утверждает: «Тот, кто боится Бога, не опасается ни нападений демонов, ни их бессильных выпадов, ни даже угроз злых духов»⁴⁴⁴⁶.

Страх Божий можно расценивать во многих отношениях как основополагающую добродетель. Упоминания об этой добродетели в Священном Писании встречаются довольно часто⁴⁴⁴⁷, и святые отцы указывают на обладание ею как на условие спасения⁴⁴⁴⁸. Вот что пишет преподобный Иоанн Кассиан: «Начало нашего спасения и нашей *мудрости* – *страх Господень*, как сказано в Писании (Пс. 110:10)»⁴⁴⁴⁹. И преподобный Варсонофий Великий говорит: «Если делами нашими мы не будем свидетельствовать о том, что вспоминали страх Божий и имели проистекающее от него сокрушение, то будем осуждены»⁴⁴⁵⁰. А преподобный Исаак Сирин утверждает, в свою очередь: «Начало истинной жизни человека – страх Божий»⁴⁴⁵¹.

Между тем существуют две формы страха Божия⁴⁴⁵², соответствующие двум степеням этой добродетели⁴⁴⁵³.

А. Первая форма происходит от страха перед Божественным судом, настоящим⁴⁴⁵⁴ или будущим⁴⁴⁵⁵, и перед наказаниями, которые могут за этим последовать⁴⁴⁵⁶ и которые часто обозначаются у святых отцов словом «кара». В другой работе⁴⁴⁵⁷ нами показано; что под этим термином следует понимать не наказание, которое Бог, якобы мстительный и жестокий, наложит на тех, кто преступит Его закон, а внутренние мучения, связанные с состоянием отделенности от Бога и лишения духовных благ, к которым человек сам себя приговаривает своим грехом и которые в полной мере раскрываются лишь Божественным судом⁴⁴⁵⁸.

Первая форма страха есть «начальный страх», тот, который знаком новоначальным⁴⁴⁵⁹. О нем и написано: *Начало премудрости – страх Господень* (Пс. 110:10)⁴⁴⁶⁰.

По свидетельству святых отцов, три причины могут отвратить человека от греха и приблизить его к Богу: страх кары, надежда на будущие блага, любовь к Богу⁴⁴⁶¹. Две первых «свойственны людям, которые ищут возрастания»⁴⁴⁶², но еще являются рабами⁴⁴⁶³. Третья отличает совершенных, «она свойственна Богу и тем, кто достиг Его подобия»⁴⁴⁶⁴, тем, кто уже не рабы, но друзья и сыновья⁴⁴⁶⁵. «Итак, если кто-то, – пишет преподобный Иоанн Кассиан, – хочет стремиться к совершенству, то, покинув первую ступень, которая есть собственно рабская ступень страха... поднимется, постоянно возрастая, до высшего пути надежды, а оттуда затем на третью ступень, которая есть ступень любви... Будем же усердно стараться подниматься от страха до надежды, от надежды до любви к Богу и к добродетелям»⁴⁴⁶⁶.

Очевидно, что святые отцы, утверждая, что первая ступень страха свойственна новоначальным, подразумевают под этим тех, кто еще не достиг совершенства, кто еще не стал святым. Следовательно, этот страх даже духовно возросшие люди могут и даже должны переживать⁴⁴⁶⁷. Авва Дорофей Газский, не колеблясь, говорит своим монахам: «Этот начальный страх, он наш»⁴⁴⁶⁸.

Между тем этот страх должен быть упразднен и преодолен в совершенстве любви, как учит святой апостол Иоанн: *В любви*

нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви (1Ин. 4:18). И преподобный Максим Исповедник пишет вслед за ним: «Первый вид страха изгоняется совершенной любовью из души, которая, обладая ею, уже не боится кары»⁴⁴⁶⁹. Поэтому преподобный Антоний Великий мог сказать: «Отныне я больше не боюсь Бога, я Его люблю, ибо любовь прогоняет страх вон»⁴⁴⁷⁰.

Но следует отметить, что только совершенная любовь к ближнему, как это намеренно подчеркивают апостол Иоанн и святые отцы, может положить конец этому страху. Пока человек еще не полностью очистился от страстей, не стяжал бесстрастия и не достиг совершенства любви, этот страх сохраняет право на существование и имеет для человека ценность. Блаженный Диадок Фотикийский пишет очень ясно: «Страх есть у того, кто еще очищается, он сопровождается умеренной любовью к ближнему. Совершенная любовь принадлежит тем, кто уже очистился и в ком больше нет страха. Ибо сказано, что *совершенная любовь изгоняет страх (1Ин. 4:18)*... Порой Писание говорит: *Бойтесь Господа, все святые его (Пс. 33:10)*, а порой: *Возлюбите Господа, все преподобные его (Пс. 30:24)*, чтобы мы хорошо уяснили, что праведникам, которые еще очищаются, свойствен страх, как было сказано, с умеренной любовью, а тем, кто уже очистился, свойственна совершенная любовь: в таких нет более помысла какого бы то ни было страха, но непрестанное горение и постоянная связь души с Богом действием Святого Духа»⁴⁴⁷¹.

Если страх должен продолжать существование, пока любовь не достигла совершенства, значит он в большой мере позволяет человеку очиститься и таким образом прийти к бесстрастию, которым обусловлено это совершенство. Можно даже утверждать, что, не стяжав прежде этого страха (само это приобретение предполагает, впрочем, определенную степень очищения), человек не может достичь совершенной любви. Категорически утверждает это преподобный Исаак Сирин, видящий в таком страхе движущую и направляющую силу покаяния, основное средство очищения души: «Как невозможно

пересечь большое море без корабля, так никто не может без страха достичь любви. Укачивающее до тошноты море, которое отделяет нас от духовного рая, мы можем пересечь только на корабле покаяния, направляемом гребцами страха. Но если гребцы страха не управляют кораблем покаяния, с помощью которого мы пересекаем море мира сего, чтобы идти к Богу, то мы тонем в бушующих водах. Покаяние – это корабль. Страх – это его капитан. А любовь – Божественная гавань»⁴⁴⁷².

Преподобный Максим Исповедник, со своей стороны, отмечает, что «этот страх порождает... бесстрастие, мать любви к ближнему»⁴⁴⁷³. И блаженный Диадок Фотикийский пишет еще более ясно: «Никто не может любить Бога сердечным чувством, если прежде не начал бояться Бога от всего сердца. Поистине, очищенная действием страха и как бы смягченная, душа начинает испытывать к Нему любовь, но она не сможет полностью достичь страха Божия вышесказанным образом, если не уйдет от всех мирских забот. Ибо когда дух погружен в великое спокойствие и невозмутимость, тогда его охватывает страх Божий, глубоко очищая от всякой земной дебелости, чтобы возвести таким образом до большой любви к благодати Божией»⁴⁴⁷⁴. И он заключает: «Итак, для высшей и вечной радости будем иметь прежде всего страх Божий, затем – любовь к ближнему, которая исполняет закон совершенства во Христе»⁴⁴⁷⁵.

Святитель Григорий Палама тоже подчеркивает неотъемлемую воспитательную и очистительную роль страха и видит в нем начало и условие достижения любви и, следовательно, богосозерцания: «Воспитание, которое очищает душу, [имеет] причиной страх Божий⁴⁴⁷⁶, порождающий непрестанную молитву к Богу в сокрушении и исполнении евангельских заповедей. Как только водворяется примирение посредством молитвы и исполнения заповедей, так страх превращается в любовь, а молитвенная скорбь, преобразившись в радость, заставляет появиться цветок озарения»⁴⁴⁷⁷. Преподобный Исаак Сирин также учит, что страх – это условие *sine qua non* совершенства в добродетельной жизни, любви и в богопознании, поэтому он является

обязательным духовным путем для всех, кто хочет достичь цели: «Духовное знание следует по природе за делами добродетели. Но страх и любовь предшествуют и тому и другому. И сам страх идет прежде любви. Кто бы ни утверждал неблагоприятно, что возможно приобрести последнее, не трудясь над первым, тот несомненно закладывает основу гибели своей души. Ибо таков путь Господа: дела добродетелей и духовная мудрость рождаются из страха и любви»⁴⁴⁷⁸.

Б. Вторая форма страха присуща совершенной любви к ближнему⁴⁴⁷⁹. Она проистекает от любви к Богу, тогда как первая форма изгоняется этой любовью. Она представляет собой страх быть отделенным или отдаленным от Бога, страх оказаться лишенным «причастности к любви»⁴⁴⁸⁰. Как совершенно справедливо указывает Климент Александрийский, «то, чего боятся [этим страхом], это не Бог, а отдаленность от Бога»⁴⁴⁸¹. «Тот, – объясняет авва Дорофей Газский, – кто обладает истинной любовью, совершенной любовью, как говорит святой апостол Иоанн⁴⁴⁸², того эта любовь приводит к совершенному страху. Ибо он боится воли Божией и соблюдает ее... потому что, вкусив сладости пребывания с Богом, он страшится потерять ее, боится оказаться ее лишенным»⁴⁴⁸³. И преподобный Иоанн Кассиан очень пространно описывает этот страх, цитируя отрывки из Священного Писания, где он упоминается: «Укорененный в совершенной любви к ближнему неизбежно поднимается на еще более блистательную и возвышенную ступень – ступень страха любви. Последний рождается не от боязни кары, не от желания воздаяния, но от величия самой любви. Это то соединение уважения и внимательной привязанности, которое сын испытывает к отцу, полному снисхождения, брат – к брату, друг – к другу, жена – к мужу. Этот страх не знает ни побоев, ни упреков, то, чего он опасается, – это поранить любовь, нанести даже самую легкую рану. В каждом действии, до каждого слова любовь [человека] переполнена нежностью в боязни, что пыл любви может остыть к нему хоть на самую малость»⁴⁴⁸⁴.

Вторая форма страха, таким образом, является «совершенным страхом»⁴⁴⁸⁵, «страхом святых, достигших совершенства и вершин святой любви»⁴⁴⁸⁶. Святые, по замечанию аввы Дорофея, «исполняют волю Божию уже не из боязни наказания... но по любви... опасаясь сделать что-либо против Его воли, воли Того, Кого они любят... Святые действуют уже не из страха, но страшатся из-за любви»⁴⁴⁸⁷. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «именно святых, а не грешников слова пророков призывают к этому страху: *Бойтесь Господа, все святые его, ибо нет недостатка у боящихся Его* (Пс. 33:10). Так, не подлежит сомнению, что не уменьшается совершенство того, кто боится Господа таким страхом... Именно о страхе любви говорит пророк, когда описывает семиобразный Дух, который, вне всякого сомнения, снизошел на Богочеловека по домостроительству Воплощения: *И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия* (Ис. 11:2), и затем, как завершение всех этих даров: *И страхом Господним исполнится* (Ис. 11:3). Здесь важно прежде всего хорошо понять, что он не говорит: «Дух страха Господня будет покоиться на нем», как он сделал это с другими дарами, но: «Дух страха Господня исполнит его». Воистину, этот Дух изливается с таким изобилием, что, когда Он охватывает душу, тогда овладевает ею не частично, но целиком. Это логично. Действуя только с любовью, которая никогда не пройдет, Он не только наполняет, но нераздельно и навсегда подчиняет себе того, кого охватывает... Таков страх совершенных, о котором сказано, что он наполнил Богочеловека, пришедшего не только для того, чтобы нас искупить, но должен был также дать нам в своем Лице образ совершенства и примера добродетелей»⁴⁴⁸⁸.

Только никто не может, по утверждению аввы Дорофея Газского, обрести этот совершенный страх, не познав прежде первой формы страха: «Невозможно достичь совершенного страха, не пройдя через страх начальный, ибо сказано: *Начало мудрости – страх Господень* (Пс. 110:10), и еще: *Начало и конец – страх Господа*»^{4489, 4490}.

Тому, кто еще не достиг святости в бесстрастии и совершенства в любви, нужно стремиться обрести этот начальный страх. Ибо в противоположность страху-страсти, страх Божий не бывает спонтанным в человеке, но является добродетелью, которую человек должен стараться приобрести с помощью Божией. Вот почему он становится предметом заповеди: *Бога бойся... ибо это – весь человек* (Еккл. 12:13); *со страхом и трепетом совершайте свое спасение* (Флп. 2:12); *со страхом проводите время странствования вашего* (1Пет. 1:17). Человек не сможет продвигаться вперед по пути делания, не будучи постоянно «защищенным» этим внутренним расположением, как это образно описывается у преподобного Варсонофия Великого: «Когда человек собирается в путешествие, он надевает сандалии... Материальная подготовка должна наводить на мысль о подготовке духовной. Нужно взять духовные сандалии, то есть подготовиться страхом Божиим, вспоминать о том, что все должно совершать в страхе Божиим»⁴⁴⁹¹.

Каковы условия стяжания страха Божия?

Он «происходит от веры»⁴⁴⁹². С другой стороны, он напрямую связан с исполнением заповедей⁴⁴⁹³, как на это указывает Псалмопевец: *Блажен муж, боящийся Господа, заповеди Его он возлюбил весьма* (Пс. 111:1); *блаженны все, боящиеся Господа, ходящие путями Его* (Пс. 127:1) – и Екклесиаст: *Бога бойся и заповеди Его храни* (Еккл. 12:13). Причем эта связь настолько сильна, что святые отцы часто понимают под страхом Божиим именно исполнение заповедей⁴⁴⁹⁴. То, что человек действительно обладает этой добродетелью, проявляется только через исполнение Его воли, выраженной в заповедях. Ведь и бесы боятся Бога, но тем страхом, который не является добродетельным, ибо хотя он и предполагает признание Его Всемогущества, однако не сопровождается исполнением Его воли.

Отречение от мира, духовное пренебрежение по отношению к земным вещам являются еще одним его условием⁴⁴⁹⁵. Размышление о смерти⁴⁴⁹⁶ и о конце мира⁴⁴⁹⁷, а также уединение⁴⁴⁹⁸, которые очень тесно связаны с перечисленными

прежде условиями, равно способствуют возникновению страха Божия. Кроме того, условием являются регулярное испытание собственной совести⁴⁴⁹⁹, познание своей греховности⁴⁵⁰⁰, скорбь⁴⁵⁰¹ и слезы⁴⁵⁰². Святые отцы также советуют тем, кто стремится приобрести добродетель, регулярно посещать духовное лицо, которое уже ею обладает⁴⁵⁰³.

Однако не нужно забывать, что страх Божий как добродетель является проявлением благодати и, хотя усилия человека обязательны для его приобретения, остается тем не менее даром Божиим и, следовательно, должен быть испрашиваем у Него в молитве⁴⁵⁰⁴. Именно через молитву человек может получить очищение, позволяющее почувствовать страх Божий, который невозможно испытать даже на его начальных ступенях, пока личность полностью подчинена страстям. Вот почему «начальный страх» сам по себе уже предполагает некоторое духовное развитие и является, таким образом, добродетелью, присущей не новоначальным в строгом смысле слова, но скорее опытным.

Блаженный Диадок пишет, применяя выражения, свойственные медицине: «Раны, которые поражают тело, когда они остаются необработанными и не получают ухода, не чувствуют действия лекарства, которое применяют к ним врачи, но, будучи очищенными, ощущают действие лекарства: оно начинает быстро помогать и приводит к скорому выздоровлению. Так и душа, когда о ней не заботятся и она вся покрыта проказой страстей, не может чувствовать страха Божия, даже если ей непрестанно угрожают страшным и великим Божиим Судом. Но когда душа начала очищаться напряженной молитвой, тогда в качестве истинного живительного лекарства она чувствует страх Божий, обжигающий ее, словно в огне бесстрастия, действием своих упреков»⁴⁵⁰⁵.

Плоды страха Божия⁴⁵⁰⁶ особенно многочисленны и важны, поскольку он является одним из оснований и условий духовной жизни. Святитель Иоанн Златоуст даже утверждает: «У вас есть сокровище более великое, чем все богатства ... – страх Божий»⁴⁵⁰⁷.

Прежде всего, он отвращает⁴⁵⁰⁸ человека от греха, как учит Соломон⁴⁵⁰⁹. Он очищает человека от всякого зла и всякой страсти⁴⁵¹⁰ и является поэтому лекарством⁴⁵¹¹ всеобъемлющего действия. Преподобный Иоанн Кассиан расценивает страх Божий как крест, на котором аскет должен умереть для мира⁴⁵¹². А блаженный Диадок Фотикийский отмечает, подчеркивая его терапевтическую ценность, что «как истинное живительное средство он словно обжигает [душу] действием своих упреков... Поэтому отныне [душа] постепенно очищается и идет к совершенной чистоте»⁴⁵¹³. Святитель Григорий Палама видит в страхе Божиим «основу воспитания, очищающего душу»⁴⁵¹⁴, то, что «от всего ее избавляет и очищает... чтобы сделать из души словно чистую доску, готовую принять дары Духа Святого»⁴⁵¹⁵.

Врачующее действие страха Божия оказывается особенно эффективным против страстей, огрубляющих душу и парализующих духовную жизнь: уныния («Ничто не может так действенно прогнать его»⁴⁵¹⁶, – наставляет преподобный Иоанн Лествичник), забвения и небрежения⁴⁵¹⁷, против малодушия и расслабленности⁴⁵¹⁸, очерствения сердца⁴⁵¹⁹ в аскетическом значении духовной бесчувственности.

Страх Божий равно очищает душу от всех плотских желаний⁴⁵²⁰, от всех помыслов⁴⁵²¹ и дурных образов⁴⁵²². При этом, устраняя их из души, он охраняет человека от их возвращения. Святитель Василий Великий пишет: «Страх подавляет всякое страстное внушение... Там, где есть страх Божий, вся грязь страстей выталкивается нашей мыслью»⁴⁵²³. Святитель Иоанн Златоуст также подчеркивает эту профилактическую функцию: «Там, где есть страх, дурные желания подавляются, необузданные страсти изгоняются. Когда дом постоянно охраняется отрядом солдат, тогда ни разбойник, ни убийца, ни какой-нибудь другой злоумышленник не осмеливается приблизиться к нему – так и никакая бесчестная страсть не может с легкостью проникнуть в душу, когда страх овладевает ею: все убегают и удаляются, ибо со всех сторон их гонит прочь властная сила спасительного горения»⁴⁵²⁴. Страх равно отдаляет от души всякую заботу и всякое земное попечение⁴⁵²⁵.

Следовательно, страх помогает основному занятию – хранению сердца, которое является условием чистой молитвы, совершенной любви и истинного богосозерцания. Ориген пишет даже так: «Ничто не хранит наше сердце так, как страх Божий»⁴⁵²⁶. И преподобный Варсонофий Великий напоминает о «совершенных, которые способны управлять своим духом и хранить его в страхе Божием, чтобы он не уклонился и не оказался поглощен глубоким рассеянием или обманчивыми образами»⁴⁵²⁷.

Страх Божий «не только изгоняет из нашего сердца страсти, но и впускает туда все добродетели»⁴⁵²⁸. Авва Иаков наставляет: «Как светильник озаряет темную комнату, так и страх Божий, проникая в сердце человека, освещает его и научает всем добродетелям»⁴⁵²⁹. И святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Ничто так не способствует возрастанию и расцвету добродетели, как постоянное чувство страха»⁴⁵³⁰.

Страх Божий является условием и началом всякой добродетельной жизни⁴⁵³¹. Он предшествует делам добродетели, и добродетели рождаются из него, поэтому без него невозможно их приобрести, как весьма ясно говорит об этом преподобный Исаак Сирин⁴⁵³². Святитель Иоанн Златоуст учит тому же: «Человек так же отдаляется от добрых дел, когда не испытывает этого чувства, как и [удаляется] от злых дел, когда испытывает его»⁴⁵³³.

Этот страх настолько сильно отвращает человека от зла и очищает от него, что позволяет ему достичь блага, как ясно высказано в одном из поучений апостола Павла: *Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим (2Кор. 7:1)*. И совершенно определенно, страх Божий настолько же благоприятствует исполнению заповедей⁴⁵³⁴. *Блажен муж, боящийся Господа (Пс. 111:1)*, – говорит Псалмопевец. Почему? «Потому что он с рвением берется за исполнение заповедей», – отвечает святитель Василий Великий, повторяя продолжение псалма. Ибо «те, которые живут в страхе, не смогут ни позабыть, ни блюсти с небрежением ни одну из заповедей, которые им даны»⁴⁵³⁵.

Страх Божий укрепляет веру⁴⁵³⁶, из которой он происходит и которая лежит в самом основании духовной жизни. Соединенный с этой верой, он дает человеку «силу предпринимать что угодно, даже то, что кажется трудным или невозможным большинству»⁴⁵³⁷, делает его упорным и решительным в его путях⁴⁵³⁸, «укрепляет его сердце»⁴⁵³⁹, тем более что дает непоколебимую веру в Бога⁴⁵⁴⁰. Поэтому человек получает благодаря страху большую внутреннюю устойчивость как перед невзгодами этой жизни, так и перед врагами, с которыми он должен встретиться на духовном пути лицом к лицу. В противном же случае чем более от него отделился страх, тем более им управляют непостоянство и изменчивость⁴⁵⁴¹.

Как приобретению страха способствуют покаяние, сокрушение и слезы, так и сам страх, в свою очередь, является источником этих покаянных проявлений, будучи фактором, который их развивает и усиливает⁴⁵⁴².

Страх способствует молитве и делает ее усердной⁴⁵⁴³. Он делает плодоносной просительную молитву. «Это великая радость, что кто-то просит со страхом Божиим. Он [может быть] уверен, что его просьба будет исполнена», – пишет преподобный Варсонофий Великий⁴⁵⁴⁴. Но из него проистекает также и славословная молитва, как написано: *Хвалите Бога... все... боящиеся Его, убойтесь Бога и воздайте ему славу* (Откр. 19, 5; 14:7). И именно страх также «порождает непрестанную молитву к Богу в сокрушении и исполнение евангельских заповедей», – замечает святитель Григорий Палама⁴⁵⁴⁵. Он помогает сделать чистой любую форму молитвы по мере того, как порождает в душе трезвение⁴⁵⁴⁶.

Страх Божий является и основным источником смирения⁴⁵⁴⁷, настолько, что одному брату, спросившему, «как человек достигает смирения», авва Кроний отвечает: «Страхом Божиим»⁴⁵⁴⁸.

Но, как мы объяснили выше, он приводит человека прежде всего к любви – венцу всех добродетелей⁴⁵⁴⁹.

Из очищения от страстей, из бесстрастия и, соответственно, из исполнения заповедей, из жизни, полной добродетелей,

вершиной которых является любовь, происходит духовное знание. Вот почему страх Божий косвенно является неотъемлемым условием и началом любви, и в особенности ее первой ступени – мудрости. Поэтому многократно повторяется в Писании, что *начало премудрости – страх Господень, разум добр у всех, руководящихся им* (Пс. 110:10)⁴⁵⁵⁰. Святитель Иоанн Златоуст категорически утверждает в этом ключе: «Тот, кто добродетелен и боится Бога, мудрее всех людей», и еще: «Тот, кто боится Бога, обладает мудростью»⁴⁵⁵¹. Святитель Григорий Палама видит в страхе Божиим начало не только премудрости, но еще и Божественного созерцания⁴⁵⁵². И преподобный Исаак Сирий ясно показывает, каким образом страх ведет к премудрости: «Из веры рождается страх Божий. Когда он сопровождается делами и возрастает, тогда, как бы он ни был далек от совершенного, он порождает духовное знание... Вера возбуждает в нас страх, и страх понуждает нас каяться и трудиться. Так дается человеку духовное знание, которое есть ощущение таинств, порождающее веру истинного созерцания. Однако духовное знание не рождается так просто из чистой веры – это вера порождает страх Божий. А когда мы начинаем действовать в страхе Божиим, тогда из энергии этого страха рождается духовное знание, как сказал преподобный Исаак Сирий: «Когда кто-то приобретает волю следовать страху Божию и правой мудрости, он тут же получает откровение таинств»⁴⁵⁵³. И преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает, что страх Божий необходим не только для приобретения знания, но еще и для его сохранения: «Один из пророков хорошо выразил его величие: «Сокровища спасения суть мудрость и знание, но страх Господень им сокровище»⁴⁵⁵⁴. Нельзя было ярче подчеркнуть его достоинство и его ценность, чем сказав, что сокровища нашего спасения, которые заключаются в истинной мудрости и знании о Боге, сохраняются только этим страхом»⁴⁵⁵⁵.

Разумеется, духовное знание не является плодом страха Божия самого по себе, но есть бескорыстный дар от Бога в ответ на молитву и на все аскетические труды человека – на то дело, в котором, как мы увидели, страх играет первостепенную

роль. Поэтому преподобный Исаак Сирин старается уточнить: «Не страх Божий порождает это духовное знание... Но знание вручается [человеку] как дар с того момента, как в нем начинает действовать страх Божий»⁴⁵⁵⁶.

Предыдущие соображения позволяют нам также понять, почему святые отцы считали страх Божий источником духовного блага для человека. Вслед за Псалмопевцем, который пишет: *Блажен муж, боящийся Господа (Пс. 111:1)*, святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Счастливым человеком может быть только тот, кто боится Господа»⁴⁵⁵⁷, и еще: «Тот, кто боится Господа... наслаждается настоящим и постоянным счастьем... Именно в страхе Божиим состоит истинное счастье»⁴⁵⁵⁸.

Глава 8. Лечение тщеславия и гордости. Смирение

1. Лечение тщеславия

Описывая тщеславие; мы видели; что это особенно тонкая страсть; которую нелегко распознать; которая облекается во множество форм и нападает на человека с разных сторон. Преподобный Иоанн Лествичник считает ее наиболее сложной и наиболее опасной из всех ловушек⁴⁵⁵⁹.

Лечение этой духовной болезни, следовательно, сразу же требует особенной осторожности; тем более потому, что она питается именно тем, что человек совершает, дабы ее побороть, и усиливается при своем поражении. Преподобный Иоанн Кассиан объясняет так: «Все пороки чахнут, когда с ними совладали; и если их победили, то ослабевают день ото дня... Тщеславие же, когда с ним справились, поднимается, чтобы еще более рьяно вступить в бой; и когда человек думает, что оно уже искоренено, тщеславие находит в своей гибели прирост силы. Прочие пороки, как правило, уже не ополчаются против того, кто их победил, но этот еще более жестоко преследует собственных победителей: чем больше его давят, тем более он пользуется чувством гордости своего победителя, чтобы еще сильнее атаковать его»⁴⁵⁶⁰. Таким образом, «тщеславие... более жестоко дурачит тех, кто этого не ждет и его не остерегается»⁴⁵⁶¹.

Следовательно, тот, кто предпринимает попытку исцелиться от тщеславия, должен будет от начала и до конца проявлять великое духовное рассуждение⁴⁵⁶² и непрестанное трезвение⁴⁵⁶³.

Подробное знакомство с этой страстью, с ее многочисленными гранями, с ее уловками и ловушками, а также со средствами, которые позволяют разрушить ее козни, является фундаментальной составляющей профилактики и лечения тщеславия. Это знание святые отцы считали необходимым предоставить в распоряжение тех, кто пришел этому обучаться рядом с ними. Например, преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает: «Как самые опытные из врачей обычно не довольствуются тем, чтобы исцелять нынешних больных, но

в своей премудрой опытности опережают будущие болезни и предотвращают их посредством предписаний и целительных снадобий, так и истинные врачи душ, заранее разрушая в духовной беседе, как бы при помощи небесного противоядия, болезни сердца прежде их появления и не позволяя им развиваться в молодых душах, открывают им и причину угрожающих им страстей, и средства, обеспечивающие здоровье»⁴⁵⁶⁴. «Когда они описывают пагубность всех страстей – тех, которые свойственны начинающим, и тех, что присущи ревностным подвижникам, – молодые научаются секретам их борьбы, которые видны им как в зеркале, узнают причины пороков, которыми они уязвлены, и лекарства от них, и таким образом еще до возникновения болезней понимают, как им следует защищаться в предстоящих битвах и как встретить пороки во всеоружии»⁴⁵⁶⁵.

У человека будет большой стимул к борьбе с этой страстью, если он станет осознавать опасность, которой она его подвергает, особенно возможность полной потери пользы от всех трудов, которые он до тех пор предпринимал, и потери всех добродетелей, которые он смог приобрести⁴⁵⁶⁶, а также возможность оказаться в итоге уничтоженным, как сказано в псалме: *Бог рассыпал кости человекоугодников* (Пс. 52:6), поэтому в борьбе помогают размышление и страх перед Божественным Судом – нынешним и будущим⁴⁵⁶⁷, – тем Судом, о котором говорит Христос: *Всякий возвышающий сам себя унижен будет* (Лк. 14:11).

Поскольку тщеславие является поиском человеческой, мирской, земной славы, постольку человек, который хочет победить эту страсть, должен признать суетность такой славы, особенно понимая несостоятельность ее оснований и ничтожность целей, которые она преследует, как это неоднократно подчеркивается в творениях святых отцов⁴⁵⁶⁸. Смерть обнаруживает полную пустоту и ничтожества человеческих предметов тщеславия, и одновременно с этим смерть является тем ключевым моментом, в который Божественный Суд выносит человеку определение; поэтому

память смертная также является действенным орудием против этой страсти⁴⁵⁶⁹.

Коль скоро тщеславие – это поиск признания, известности, почестей, славы, нужно отказаться от всего, что может быть их источником или причиной. Нужно избегать тех, кто явно находится под его властью⁴⁵⁷⁰ и является отрицательным примером. Для себя самих нужно отказываться от любой должности, почетной у людей, поскольку она влечет за собой власть или престиж, отвергать всякие знаки отличия, способные вызывать восхищение или привлекать похвалы⁴⁵⁷¹. Тщеславие – это желание быть замеченным, следовательно, нужно избегать того, что может нас выделять, делать единственными как в наших словах, так и в поступках и поведении⁴⁵⁷². Тот, кто хочет избавиться от тщеславия, должен делать все, чтобы стать или оставаться незамеченным людьми⁴⁵⁷³. Это будет проще сделать, если не стремиться быть на виду, а стараться пребывать в уединении⁴⁵⁷⁴.

Мы видели, что тщеславие состоит в возвеличивании себя не только из-за мирских «благ», но также из-за благ духовных, в похвальбе перед другими или перед самим собой своими подвигами или добродетелями. Это наиболее утонченная форма страсти, притом самая страшная, которая не прекращает угрожать подвижнику. С ней нужно бороться многими способами.

Ни в коем случае нельзя позволить другим людям, от которых тщеславие ожидает восхищения и похвал, увидеть свои подвиги и добродетели, нельзя совершать поступки, их проявляющие⁴⁵⁷⁵. Об этом пишет преподобный Максим Исповедник: «Тщеславие подавляется делами, творимыми втайне»⁴⁵⁷⁶. И у него же встречаются в другом месте такие слова: «Битва с тщеславием жестока. Ее ведут посредством тайного доброделания»⁴⁵⁷⁷. Нужно бодрствовать, скрупулезно контролируя свое поведение и свои слова, чтобы никак не выдать свое внутреннее состояние и никак не обнаружить свою духовную жизнь. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник дает такой совет: «Будь ревностен в душе, никак не проявляя это телесно, будь то в облике, в словах или в намеке... Куда бы

ты ни пошел, скрывай, как ты живешь на самом деле... Начало победы над тщеславием – хранение уст»⁴⁵⁷⁸.

Это подразумевает а fortiori отказ от того, чтобы поучать других и даже возвещать слово, как это подчеркивает преподобный Макарий Великий: «Тот, кого просят говорить и кого вынуждают возвещать слово, должен быть опечален этим, бежать этого как огня и отвергать всякую мысль об этом, чтобы избежать сего и не впасть в тщеславие по причине собственного слова»⁴⁵⁷⁹. Стоит привести⁴⁵⁸⁰ пример Моисея, который в ответ на просьбу Самого Бога возвестить слово Израилю оправдывался так: *Я тяжело говорю и косноязычен* (Исх. 4:10), и пример Иеремии, просившего прощения: *Я не умею говорить, ибо я еще молод* (Иер. 1:6), и святого апостола Павла, написавшего, что он недобровольно исполняет вверенное ему служение⁴⁵⁸¹. В «Изречениях» можно обнаружить бесчисленные примеры святых отцов, которые таким же образом отказываются говорить либо отвечают тем, кто пришел их спросить, только если последние долго настаивают.

Желающий победить тщеславие должен не только скрывать свой аскетизм, добродетели и мудрость, если они у него есть, но еще и не скрывать своих грехов от других, впрочем, при условии, что это не причинит им вреда. Преподобный Иоанн Лествичник советует: «Не скрывай унижающий тебя грех под предлогом избежать искушения. Однако это средство не может применяться во всех случаях, но в зависимости от природы греха»⁴⁵⁸². В целом (и это является основным лекарством против тщеславия) человек должен принимать унижение со стороны других и даже искать того, что может навлечь на него презрение. «Начало победы над тщеславием – это... любовь к унижениям», – пишет преподобный Иоанн Лествичник⁴⁵⁸³. Вот почему один из старцев сказал, что если диавол «ввел тебя в помрачение тщеславием, поступай так или прими такой вид перед людьми, чтобы они тебя презирали. Хорошо знай, что сатана никогда не огорчается, за исключением случая, когда человек желает унижения и презрения»⁴⁵⁸⁴. И преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что «Бог радуется, когда видит нас стремящимися к унижениям ради подавления, поражения и

уничтожения пустого уважения к самим себе»⁴⁵⁸⁵. У него же описывается, как некоторые игумены или духовные отцы привели к смирению тех, которые не делали этого сами, дабы исцелить их от тщеславия: «Заметив, что некоторые любят показывать себя, когда в монастырь приходят миряне, врач подвергал их при посетителях самым тяжким оскорблениям и предписывал самые унижительные послушания»⁴⁵⁸⁶. Впрочем; унижение может с той же целью посылаться Самим Богом, как это отмечает преподобный Иоанн Лествичник: «Господь часто приводит тщеславных к отсутствию мирской славы посредством какого-либо унижения, которое его постигает»⁴⁵⁸⁷.

Вот почему человек должен видеть в различных унижениях, которые он претерпевает (притеснения, несправедливость и т. д.), лекарство, посланное свыше, а в том, кто его уязвил, оскорбил, выказал презрение или обидел, – врача, открывающего его болезнь и предоставляющего средства для исцеления от тщеславия. Так, один из святых отцов советует: «Если кто-то хранит воспоминание о брате, который его обидел, оскорбил или уязвил, то он должен вспоминать о нем как о враче, посланном Христом, и считать его благодетелем. Ибо если ты в этих обстоятельствах продолжаешь обижаться, то это твоя душа больна. Поистине, если бы ты не был болен, то не страдал бы. Следовательно, ты должен воздать хвалу этому брату, потому что благодаря ему ты знаешь о своей болезни, должен молиться о нем и принимать приходящее от него как лекарство, которое посылает тебе Господь. Если, напротив, ты злишься на него, то это как если бы ты говорил Иисусу: “Я не хочу принимать твоих лекарств, я предпочитаю, чтобы зараза распространилась в моих ранах»»⁴⁵⁸⁸. И далее: «Если ты хочешь исцелиться от этих ужасных язв души, ты должен терпеть то, что тебе прописывает доктор. Тот, кто болен телом, явно без удовольствия переносит ампутацию или клизму, он даже хранит об этом дурные воспоминания. И все же, убежденный в том, что без этих средств не освободится от своей болезни, он терпит то, что ему прописывает доктор. Он знает, что благодаря небольшой неприятности он избавится от длительной болезни. Врачебный инструмент Иисуса – это тот,

кто, нападая на тебя или причиняя вред, освобождает тебя от тщеславия»⁴⁵⁸⁹. И тот же святой пишет об этом: «Я не осуждаю тех, кто меня упрекает, но я называю их моими благодетелями и не отвергаю врача душ, который приносит лекарство унижения моей нечистой и гордой душе»⁴⁵⁹⁰.

Признак исцеления от тщеславия – это отсутствие у человека боли при прилюдном унижении⁴⁵⁹¹ и обиды на того, кто его обижает, презирает, нападает, говорит или говорил о нем плохо⁴⁵⁹², и, напротив, присутствие благодарности к обидчику как своему благодетелю, по примеру святого отца, о котором мы писали выше. В этом ключе следует понимать утверждение преподобного Максима Исповедника о том, что «любовь к ближнему... делает [человека] безразличным к славе»⁴⁵⁹³.

Принимать унижения и даже искать их – это средство, которое исцеляет человека от тщеславия, ищущего мирской славы, восхищения или просто уважения со стороны других. Но тщеславие – это также и страсть, при которой человек уважает себя, любит себя, воздаст почести сам себе и прославляет себя в собственных глазах. Чтобы побороть тщеславие на этом уровне, человек должен прежде всего перестать признавать свои подвиги и свои добродетели, скрывать от собственных глаз то, что есть в нем хорошего, и добро, которое он делает⁴⁵⁹⁴. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что Христос, «обличив тщеславие... дает лекарство душе, пораженной этим недугом, [заповедуя]: *Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая* (Мф. 6:3)»⁴⁵⁹⁵.

Даже когда человек во всем исполняет волю Божию, он должен будет, по заповеди Христовой⁴⁵⁹⁶, считать себя бесполезным слугой, который сделал не больше, чем должен был сделать: в этом и состоит средство для освобождения от тщеславия, данное святыми отцами⁴⁵⁹⁷.

Но гораздо раньше этого человек должен исследовать свою совесть и понять, насколько он далек от исполнения всех заповедей⁴⁵⁹⁸. Еще он должен перед этим вспомнить о своих грехах и оплакать их – таким образом он пресечет тщеславие как перед самим собой, так и перед другими людьми. «Если мы не упустим из виду наши грехи, внешние блага никогда не

смогут раздувать наши души. Богатства, власть, более высокая должность, титулы, почести не будут иметь на нас никакого влияния», – отмечает святитель Иоанн Златоуст⁴⁵⁹⁹. И преподобный Иоанн Лествичник дает совет: «Когда наши льстецы... начинают нас хвалить, вызовем из памяти поскорее множество наших грехов – и мы признаем себя недостойными того, что говорится или делается в нашу честь»⁴⁶⁰⁰.

Наконец, отметим важнейшую роль, которую играет молитва в лечении недуга тщеславия⁴⁶⁰¹, как и всякой другой страсти. Через молитву человек получает от Бога помощь, без которой он остается бессильным победить какую бы то ни было страсть. Но в случае тщеславия он к тому же получает способность различения, необходимого для разрушения всех ловушек, которые эта страсть ему расставляет. Молитва равным образом позволяет человеку отстраниться от мира – объекта тщеславия и прилепиться к Богу. Она, наконец, помогает прославлять Бога человеку, признавшему, что Ему подобаet всякая слава, честь и поклонение.

Мы отметили, что слава, приходящая от людей, и слава, приходящая от Бога, суть противоположности и исключают одна другую. Если человек должен отречься от всякой человеческой славы, то для того, чтобы иметь доступ к славе Божественной, к которой предназначен по природе. Пока он остается привязанным к земной славе, он не может никоим образом вкусить славы небесной. «Как огонь не порождает снега, так и те, кто ищет славы здесь, не наслаются ею там», – сказано у преподобного Иоанна Лествичника⁴⁶⁰². Вот почему унижение – это обязательный путь, необходимое условие для того, чтобы быть причастным Божественной славе. Именно в этом смысле нужно понимать совет одного из старцев: «Если хочешь, чтобы тебя признал Бог, будь непризнанным среди людей»⁴⁶⁰³. Человек, как мы видели, по природе стремится к славе, но слава, приходящая от Бога, – единственная, которая ему действительно подобаet, поэтому он должен быть прославлен исключительно в Боге, по слову апостола Павла: *Мы, служащие Богу духом, и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся (Флп. 3:3)* – и по обетованию Божию: *Я прослаблю*

прославляющих меня (1Цар. 2:30). Вместо поисков славы по плоти⁴⁶⁰⁴ должно быть стремление к славе, которая от единого Бога (Ин. 5:44). Вот почему Ориген дает такой совет: «Презирайте всякую славу, приходящую от людей, чтобы искать лишь той, которая поистине заслуживает этого названия, – славы, которую только Бог подает достойным ее»⁴⁶⁰⁵.

Чем более человек стремится к Божественной славе, тем менее интересна ему становится слава, которая приходит от людей. По этой причине любовь к Богу и к Его славе является средством, способным избавить душу от тщеславия. Так, святитель Иоанн Златоуст советует: «Будем стремиться к тому, чтобы вкушать только славы свыше. Поистине, тот, кто вкусил ее, будет презирать всякую земную славу»⁴⁶⁰⁶.

Не менее верным остается утверждение о том, что особое противоядие от тщеславия – это смирение. Так, авва Дорофей Газский пишет: «Врач душ наших – это Христос, Который знает всё и Который дает для каждой страсти надлежащее средство, то есть Свои заповеди: против тщеславия – смирение»⁴⁶⁰⁷. Преподобный Иоанн Кассиан советует в том же духе относительно тщеславия: «Примените же к члену или части вашей души, которая особенным образом поражена, средство истинного смирения»⁴⁶⁰⁸. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как только... святое смирение начинает процветать в нас, мы сразу же... начинаем ненавидеть всякую человеческую славу и похвалу»⁴⁶⁰⁹. И преподобный Максим Исповедник пишет: «Смирение освобождает дух... от тщеславия»⁴⁶¹⁰. И мы увидим далее, что многие средства, рекомендованные святыми отцами для борьбы с тщеславием, – это средства, рекомендованные ими же для стяжания смирения.

2. Лечение гордости

Исследуя гордость и тщеславие, мы видели, что эти страсти настолько близки между собой, что некоторые святые отцы не считают необходимым рассматривать их по отдельности. Что касается нас, то мы, следуя примеру других отцов, рассудили, что будет полезно разделить их и представить специфические характеристики каждой из них, вследствие чего рассмотрели их лечение по отдельности. Но их схожесть сделает неизбежными некоторые сопоставления и, следовательно, некоторые повторы сказанного.

Лечение гордости, как и тщеславия, предполагает в качестве предварительного условия подробное знакомство со страстью, хотя гордость и не столь утонченна, обманчива и многообразна, как тщеславие. Вот почему преподобный Иоанн Кассиан, который считал основной составляющей лечения страсти нозологию⁴⁶¹¹, подчеркивает, что в отношении гордости важно прежде всего знать ее этиологию: «Мы узнаем, как избежать столь опасного яда этой болезни, найдя ее причину и исток. Поистине, никогда не возможно ни болезни вылечить, ни найти лекарств при пошатнувшемся здоровье, если прежде не обнаружить путем скрупулезных исследований истоки и причины подобных состояний»⁴⁶¹².

Общее знакомство с болезнью всегда дает человеку возможность распознать в себе эту страсть, столь умело прячущуюся или ускользающую из памяти. Такое распознавание является, совершенно очевидно, условием лечения, ибо тот, кто не чувствует себя больным, не ищет исцеления. И преподобный Иоанн Лествичник замечает относительно тех, кто ослеплен настолько, что не осознает живущей в них гордыни: «Для таких больных надежда на выздоровление будет очень мала»⁴⁶¹³.

Трезвение и различение позволяют заметить болезнь с самых первых ее проявлений; пока она еще не приняла такой размах, при котором станет почти неизлечимой. Поэтому преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Можно совершенно избежать заражения этой смертельной болезнью, если не ждать

того момента, когда надо будет встать на стражу, дабы в результате опасных нападений болезнь не овладела нами, а сделать так, чтобы мудрое и осторожное различие предвидело наступление ее передовых полков»⁴⁶¹⁴. Пока болезнь сдерживается в определенных границах, ее лечение доступно человеческим силам, которые должны действовать во многих направлениях.

Знание того, что гордость, как и тщеславие, делает тщетными все наши нынешние и прошлые усилия и лишает всякой ценности добродетели, которыми мы можем обладать, осознание строгости Божественного Суда по отношению к гордым, осознание лишения благодати, осознание страданий, которые влечет за собой эта страсть, – все это может помочь победить ее⁴⁶¹⁵. Вот почему святитель Василий Великий на вопрос: «Как исцелить гордого?» – отвечает: «Он исцеляется верой в Того, Кто сказал: *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать* (Иак. 4:6)»⁴⁶¹⁶, – иными словами, исцеляется страхом приговора, который навлекает на него гордость⁴⁶¹⁷. Сам Христос стремится показать пагубные последствия гордости, повторяя многократно: *Кто возвышает себя, тот унижен будет* (Мф. 23, 12; Лк. 14:11), и свидетельствует, что фарисей, несмотря на свои добродетели, не будет оправдан по причине своей гордыни⁴⁶¹⁸.

Но, как отмечает святитель Василий Великий, страха Божия будет недостаточно для лечения болезни. Поскольку гордость заключается, как правило, в самовозношении по отношению к другим людям и по отношению к Богу, постольку от нее можно избавиться только стремясь во всех обстоятельствах избегать самовозношения, разрушая привычное отношение (ἔξις) к страсти через постепенное отвыкание от поведения, характерного при этой страсти. Это подразумевает, что человек должен проявлять постоянное внутреннее трезвение, а также избегать посещения людей, явно охваченных этой страстью. Вот почему святитель Василий Великий завершает ответ следующим образом: «Освободиться от этой страсти можно только воздерживаясь от всякого проявления высокомерия, подобно тому как человек забывает язык или ремесло только

вовсе перестав им заниматься или разговаривать, а также перестав слышать чужую речь или смотреть, как этим ремеслом занимаются другие»⁴⁶¹⁹.

Решить эту задачу поможет понимание суетности и ничтожности вещей, на которых человек, охваченный страстью, основывает свое превосходство, таких как непостоянство всего земного, мимолетность богатства, власти, слабость и хрупкость самого человека, который подвержен в этом мире болезням, старению и смерти и который без Бога есть не что иное, как «земля, пепел, тень и дым»⁴⁶²⁰.

Гордость выражается в определенном поведении: это вера только в себя, самодовольство, высокомерие, самоуверенность, претензия на обладание знанием, доверие собственному суждению, уверенность в собственной правоте, пристрастие оправдывать себя, дух противоречия, желание поучать и командовать, отказ подчиняться. Человек сможет бороться с гордостью, только стараясь привыкнуть к противоположному поведению: ненависти к собственной воле⁴⁶²¹, недоверию к собственному суждению⁴⁶²², отказу от самооправдания, к самоосуждению⁴⁶²³, отказу противоречить, поучать и командовать. Все это находит совершенное выражение в послушании⁴⁶²⁴ духовному отцу и позволяет человеку, по слову аввы Дорофея Газского, «вновь овладеть собой и вернуться в естественное состояние»⁴⁶²⁵.

Чтобы избежать первой формы гордости, состоящей в том, что человек считает себя выше других или по меньшей мере выше кого-то из людей и их презирает, он должен будет стараться прежде всего замечать в них те качества, которыми они превосходят его, отказываться видеть их недостатки и оценивать их положительные качества⁴⁶²⁶. Именно в этом смысле можно сказать вместе с преподобным Максимом Исповедником, что «любовь к ближнему выше гордости»⁴⁶²⁷. Человек должен прийти даже до того, что будет считать себя ниже всех, как наставляет авва Дорофей Газский: «Держать себя ниже всех [противоположно] первой форме гордости. Поистине, каким образом тот, кто ставит себя ниже всех, может

думать, что он больше своего брата, возвышать себя в чем-то, порицать или презирать кого-то?»⁴⁶²⁸

Воспоминание о собственных грехах помогает [человеку] устранить в себе чувство собственного превосходства, обнажая его духовную нищету⁴⁶²⁹. Его гордость уменьшается по мере того, как это осознание сопровождается сокрушением⁴⁶³⁰ и самоосуждением⁴⁶³¹.

Принятие и даже поиск унижений в различных формах также способствуют исцелению от страсти. Авва Дорофей Газский пишет так: «Верьте, что презрение и обиды являются для твоей души лекарствами от гордости, и молитесь о тех, кто дурно с вами обращается, как если бы они были истинными врачами»⁴⁶³². Жить, не имея известности среди людей, – это помогает в лечении крайней формы гордости, как подчеркивает преподобный Иоанн Лествичник: «Видимая гордость излечивается положением в тени»⁴⁶³³.

Также при борьбе с этой болезнью помогает суровый и унижительный образ жизни⁴⁶³⁴. В главе, посвященной телесной аскезе, мы увидели, как душа в некоторой степени заражается тем, что делает или претерпевает тело, как, в более общем смысле, материальные условия существования человека имеют определенное воздействие на его внутреннее состояние. Телесные неудобства и различные испытания, которые человек может быть вынужден претерпевать по плоти, очищают его от страсти по мере того, как заставляют признать собственную слабость и хрупкость и снижают иллюзорное ощущение самодостаточности, связанное с гордостью.

Поскольку гордость состоит в том, чтобы возвышаться за счет природных качеств, которыми обладает человек, средством борьбы является признание того, что всякое благо происходит от Бога, что всякое качество имеет своим источником Творца нашей природы. В этом отношении полезно поразмышлять над словами апостола: *Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил? (1Кор. 4:7)*. Имея это в виду, Евагрий обращается к гордецу: «Ты – творение Божие, не отвергай своего Творца»⁴⁶³⁵. И у преподобного Иоанна Лествичника встречаются слова: «Все,

что с тобой происходило после рождения, и даже само твое рождение, дано тебе именно от Бога»⁴⁶³⁶. Он же отмечает, что, «когда наша мысль уже не возносится по поводу природных дарований, это признак начавшегося выздоровления»⁴⁶³⁷.

Но гордость для подвижника состоит особенно в том, чтобы возноситься по причине собственных добродетелей. И поэтому лекарство будет заключаться в памятовании о своих грехах – этот вопрос мы затрагивали, говоря о первой форме гордости. Если предположить, что эти добродетели реальны, то превозносящийся с легкостью осознает свою посредственность и таким образом поразит страсть, рассуждая о совершенстве святых⁴⁶³⁸, чему способствует частое и внимательное прочтение житий святых отцов⁴⁶³⁹.

Однако основное средство заключается в признании того, что *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов (Иак. 1:17)*, и в приписывании Богу всего, что человек может сделать хорошего, всех добродетелей, которыми он, вероятно, обладает, и всех благих поступков и мыслей, происходящих от этих добродетелей⁴⁶⁴⁰. Здесь следует еще подумать о приведенном выше слове апостола, как советует преподобный Иоанн Лествичник, немного его перифразируя: «Что есть у тебя такого, что ты получил не как бескорыстный дар либо от Самого Бога, либо благодаря помощи и молитвам других?»⁴⁶⁴¹ Евагрий также замечает: «У тебя нет ничего, что ты получил бы не от Бога... Признай того, кто тебе это дал, и не превозносись больше... Тебе помог Бог, не отвергай своего Благодетеля»⁴⁶⁴². И преподобный Иоанн Кассиан наставляет: «Мы сможем избежать ловушки, которую этот дух нам расставляет в своей злобе, если о каждой из добродетелей, в которой, как нам кажется, мы преуспели, мы будем говорить словами апостола: *Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною... благодатию Божиею есмь то, что есмь (1Кор. 15:10)*»⁴⁶⁴³. Даже сами способности, с помощью которых в нас совершается аскеза и осуществляются добродетели, тоже должно приписывать Богу. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет с иронией: «Все добродетели, которые ты стяжал без помощи своего разума,

только те тебе и принадлежат! Ибо твой разум дан тебе Богом. Все победы, которые ты одержал без содействия своего тела, только те и являются результатом твоих усилий! Ибо само твоё тело также есть творение Божие, а не твоё»⁴⁶⁴⁴. И силы, с помощью которых наши способности приходят в действие, само начало всех наших поступков имеют первоисточник в Боге, согласно учению апостола: *Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению* (Флп. 2:13).

Лечение состоит также и в том, чтобы признать, что всякое духовное преуспевание, которого мог достичь человек, стало таковым только по милости Божией; чтобы почувствовать, что без помощи Божией человек не способен сделать что бы то ни было доброе и сохранить духовные блага, которые он смог приобрести⁴⁶⁴⁵; в том, чтобы понять, что наши усилия и наши труды, хотя они и необходимы, но никоим образом не достаточны для достижения чего бы то ни было, но что все дано нам от Бога, без милости Которого мы остаемся полностью бессильными⁴⁶⁴⁶; в том, чтобы постоянно осознавать, что *помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего* (Рим. 9:16) и что если *Господь не построит дом, напрасно трудятся строители, если Господь не сохранит город, напрасно бодрствует страж* (Пс. 126:1). Преподобный Иоанн Кассиан советует: «При каждом из наших действий нам нужно не только ощущать, но и признавать: *Я ничего не могу творить Сам от Себя... Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин. 5, 30; 14:10)»⁴⁶⁴⁷. Лечение состоит, наконец, в осознании того, что без помощи и защиты Божией мы будем потоплены силами зла и уступим непрерывным нападениям наших духовных врагов⁴⁶⁴⁸. Преподобный Иоанн Кассиан советует: «Давайте научимся, чувствуя при каждом действии свою слабость и Его помощь, ежедневно восклицать: *Низринутый, я готов был упасть, но Господь поддержал меня. Крепость моя и пение мое – Господь, и Он был мне спасением* (Пс. 117:13–14)»⁴⁶⁴⁹.

Молитва, особенно непрерывная, является фундаментальным средством в борьбе с гордостью в той степени, в какой человек, когда молится, испрашивает помощи,

поддержки и защиты от Бога и, следовательно, осознаёт, что то, что он получает в ответ на молитву, приходит от Бога как дар и это нельзя приписывать ни своим силам, ни своим заслугам. Благодарственная молитва равно позволяет победить страсть в той мере, в какой человек, творя ее смиренным и сокрушенным сердцем, а не фарисейски, тут же признает Бога, а не самого себя началом и концом благ, которыми располагает, а себя рассматривает лишь как недостойного их держателя⁴⁶⁵⁰. Именно это объясняет авва Дорофей Газский: «Непрестанная молитва... противостоит второму роду гордости... Кто молится Богу непрестанно, тот признаёт Бога источником какого-либо благого дела, которое ему дает совершить Господь, и не может породить гордость или приписать все своим собственным силам. Именно Богу он приписывает всякое доброе дело и не перестает Его благодарить и призывать Его, опасаясь, как бы потеря такой помощи не позволила появиться в нем слабости и бессилию»⁴⁶⁵¹. Но, разумеется, роль молитвы также и в том, чтобы просить у Бога помощи в деле исцеления от самой страсти гордыни, которая более, чем остальные, может полностью ускользнуть от человеческих попыток врачевания, как на это многократно указывает преподобный Иоанн Лествичник: «Невидимая гордость может быть исцелена только Тем, Кто вечно невидим... люди могут излечивать сластолюбцев, ангелы – негодяев, но гордых – только Бог»⁴⁶⁵².

Большинство способов излечения от гордости, представленные ниже, как мы увидим, являются средствами стяжания смирения, ибо смирение – это основное лекарство от гордости, так как оно является добродетелью, противоположной гордыне и призванной заменить собой эту страсть. Святитель Григорий Нисский отмечает: «Смирение разрушит спесь, скромность исцелит болезненную гордыню»⁴⁶⁵³. Преподобный Варсонофий Великий пишет: «Наш великий Небесный Доктор дал нам лекарства и припарки... Прежде всего, Он дал нам смирение, которое изгоняет всякую гордыню»⁴⁶⁵⁴. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает в том же смысле: «Творец вселенной и ее Врач – Бог, зная, что гордость является причиной самых тяжких болезней, заботится об исцелении противоположного

противоположным так, чтобы то, что пало в гордости, возвысилось в смирении»⁴⁶⁵⁵, и в другом месте: «Если порочная чума заражает рассудительную часть, она порождает в ней тщеславие, превозношение, гордыню, высокомерие... Поэтому примените к члену или части вашей души, которая, как мы сказали, особенно поражена, лекарство истинного смирения»⁴⁶⁵⁶. Авва Дорофей Газский изъясняется подобными же словами: Христос «показывает нам причину, которая заставляет дойти до презрения к Божественным заповедям и их нарушения. Он также дает нам лекарство, чтобы мы смогли повиноваться и спастись. Так каково же это лекарство и в чем причина презрения? Послушайте, что говорит Сам Господь: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим (Мф. 11:29)*. Вот как кратко, в одном слове, Он показывает нам корень и причину наших грехов, а также и свое лекарство, источник всех благ. Он показывает нам, что нас заставило пасть превозношение и что возможно снискать милосердие только противоположным состоянием, которым является смирение»⁴⁶⁵⁷.

3. Смирение

Смирение (ταπεινοφροσύνη) противостоит одновременно и гордости, и тщеславию. И как существуют две формы гордости, так можно выделить две формы смирения, которые им соответствуют: смирение по отношению к людям и смирение пред Богом⁴⁶⁵⁸. Хотя последнее является итогом первого, одно не в состоянии обеспечить другое. Вот почему преподобный Варсонофий Великий настоятельно советует: «Смирись по-настоящему не только пред Богом, но еще и перед людьми»⁴⁶⁵⁹. И преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает, что «никто не может достичь совершенства чистоты, как только истинным смирением, которое выражается прежде всего перед братией, а также пред Богом»⁴⁶⁶⁰.

Прежде чем представить каждую из этих двух форм смирения, отметим, что в целом смирение заключается для человека в том, чтобы признавать свою ограниченность⁴⁶⁶¹, свою слабость⁴⁶⁶², свое бессилие⁴⁶⁶³, свое невежество⁴⁶⁶⁴. Это одно из фундаментальных святоотеческих определений указанной добродетели, которые перечисляет преподобный Иоанн Лествичник⁴⁶⁶⁵. «Человек, который достиг осознания степени своей немощи, прикоснулся к совершенному смирению», – пишет преподобный Исаак Сирин⁴⁶⁶⁶.

Однако смирение состоит не только в том, чтобы признавать и принимать свою действительную слабость и посредственность, но еще и в том, чтобы, обладая определенными качествами, добровольно принижать себя: в этом, по свидетельству святителя Иоанна Златоуста, и есть собственно определение слова ταπεινοφροσύνη⁴⁶⁶⁷. Смирение, говорит он, «состоит в том, чтобы смотреть на себя как на ничто, несмотря на величие и количество своих заслуг»⁴⁶⁶⁸, «истинное смирение состоит в том, чтобы принижать себя... когда есть причины превозноситься»⁴⁶⁶⁹. «Подлинно смиренный, – рассуждает таким же образом преподобный Исаак Сирин, – это тот, который втайне имеет то, чем можно гордиться, и не

гордится, но не видит в себе ничего большего, чем горсть земли»⁴⁶⁷⁰.

Смиренный не ценит себя вовсе⁴⁶⁷¹ и не придает себе никакого значения⁴⁶⁷². «В собственных глазах он – никто»⁴⁶⁷³. Он доходит даже до того, что сам утрачивает свою значимость. «Смиренный видит в себе человека, достойного презрения», – пишет преподобный Исаак Сирин⁴⁶⁷⁴. А вот замечание преподобного Иоанна Лествичника: «Смирение– это бездна самоумаления»⁴⁶⁷⁵. Смирение характеризуется, таким образом, «безразличием к себе во всем»⁴⁶⁷⁶.

Это безразличие к себе переходит в отречение от собственной воли⁴⁶⁷⁷, которое может дойти до ненависти к своей воле⁴⁶⁷⁸ и которое святые отцы рассматривают как основополагающую черту смирения, вплоть до того, что определяют его именно так⁴⁶⁷⁹.

Оно выражается также в недоверии к себе и собственному суждению⁴⁶⁸⁰, качествах, близких к предыдущему и часто приводимых вместе с ним, из которых проистекает безоговорочное послушание духовнику⁴⁶⁸¹, а в отношениях с другими – отказ от самооправдания или навязывания собственного мнения⁴⁶⁸², уход всей душой от споров и противоречий⁴⁶⁸³, нежелание перечить⁴⁶⁸⁴ и даже обсуждать что-то⁴⁶⁸⁵ и, как следствие, частое молчание⁴⁶⁸⁶. Поскольку оно проявляется в первую очередь по отношению к духовному отцу⁴⁶⁸⁷, постольку это поведение свидетельствует не только о смирении перед людьми, но и пред Богом, свидетелем Которого является духовный отец и волю Которого он указывает.

По отношению к ближнему смирение, противоположное первой форме гордости, состоит в особенности в том, чтобы не только не считать себя выше других⁴⁶⁸⁸, но еще и других считать выше себя. Этому учит святой апостол Павел, наставляя: *По смирennemудрию почитайте один другого высшим себя* (Флп. 2:3). Святые отцы, естественно, повторяют это поучение. На вопрос о том, что такое смирение, святитель Василий Великий отвечает сразу: «Смирение состоит, по заповеди апостола, в том, чтобы смотреть на других так, будто они выше тебя»⁴⁶⁸⁹. Авва Дорофей Газский пишет так: «Первый [род смирения]

закljučается в том, чтобы считать своего брата умнее себя и выше во всех отношениях»⁴⁶⁹⁰. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Истинное смирение в том, чтобы уступать тем, кто ниже нас, и предпочитать себе тех, кто нам кажется хуже. Поразмыслив, мы решим, что никто не является хуже нас, но мы будем верить, что весь мир нас превосходит»⁴⁶⁹¹. И преподобный Иоанн Лествичник в главе, посвященной смирению, отмечает: «Если с глубоким сердечным чувством мы будем ценить нашего ближнего как превосходящего нас во всех отношениях, то, следовательно, мы приблизились к милосердию»⁴⁶⁹².

Подобное отношение, однако, могло бы быть проявлением гордости, если бы человек, ставя других выше себя, почитал и себя чем-то значительным. Вот почему святые отцы еще говорят, повторяя заповедь Самого Христа⁴⁶⁹³, что смирение состоит в том, чтобы считать себя ниже всех, видеть себя последним из людей⁴⁶⁹⁴. На самой высшей ступени смирения человек считает себя не только ниже себе подобных, но и ниже всех существ в природе⁴⁶⁹⁵.

Гордый, считая себя выше других, презирает их, в то время как смиренный, напротив, считая себя ниже всех, полагает сам себя и только себя достойным презрения и принимает все виды унижений, исходящих от других, без боли и волнения⁴⁶⁹⁶. Преподобный Иоанн Кассиан советует: «Считая себя ниже всего мира, мы будем переносить с огромным терпением любое обращение, каким бы несправедливым, горьким и невыносимым оно ни было, полагая, что это приходит к нам от людей, стоящих выше нас»⁴⁶⁹⁷, а в другом месте он отмечает, что один из признаков, по которым распознается смирение, это «то, что человек не обижается на несправедливость, которую терпит»⁴⁶⁹⁸.

«Именно смирение подвергает сердце испытанию»; – говорит преподобный Иоанн Лествичник⁴⁶⁹⁹: человек может быть смиренным в помыслах; но только отсутствие возмущения в момент, когда он подвергается унижению, свидетельствует о том, что он поистине смиренный. Вот признак еще большего смирения – принятие унижений с радостью⁴⁷⁰⁰.

С другой стороны, смиренный человек не выносит, когда его по какому бы то ни было поводу возвышают, сравнивая с другими, и не довольствуется перенесением унижений и принятием их с радостью, но ищет его. Вот как пишет об этом преподобный Иоанн Лествичник: «Если отличительная черта крайней гордыни – это ради славы изображать добродетели, которых у нас нет, то из этого следует, что признак глубочайшего смирения – это ради самоуничтожения изображать недостатки, которых у нас нет»⁴⁷⁰¹.

Принимать унижения без возмущения означает исключить по отношению к тому, кто нас унижает, всякое проявление гнева, обиды и любого озлобления. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что одно из свойств смирения – «потеря всякой раздражительности»⁴⁷⁰². «Смирение не гневается и никого не гневит», – утверждает один из отцов⁴⁷⁰³. «Смирение – это оставление гнева», – говорит другой⁴⁷⁰⁴. Аавва Исаия учит: «Смирение... – это мирное расположение ко всем людям»⁴⁷⁰⁵.

Смиренный тут же прощает того, кто презирает или обижает его. «У одного старца спросили, что такое смирение. И он ответил: «Если твой брат согрешает против тебя, а ты прощаешь его, прежде чем он попросит у тебя прощения, [то это и есть смирение]»»⁴⁷⁰⁶. Подлинно смиренный человек, говорит преподобный Иоанн Лествичник, это тот, «кто, обиженный другим, не дает своей любви к нему уменьшиться»⁴⁷⁰⁷. А один старец на вопрос, что такое смирение, отвечает в еще более позитивной форме: «Это делать добро тем, кто тебе творит зло»⁴⁷⁰⁸.

Смиренный предан и подчиняется всем, он всем слуга⁴⁷⁰⁹, по примеру Христа и в соответствии с Его заповедью: *Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою (Мк. 9:35): Кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мк. 10:43–45)*⁴⁷¹⁰.

Смирение пред Богом состоит прежде всего в том, чтобы признавать себя грешником⁴⁷¹¹. Авва Дорофей Газский в наставлении, которое он посвящает смирению, напоминает, что

чем более святые приближались к Богу, тем более грешными они себя считали⁴⁷¹². Смирение – это, по свидетельству аввы Исаии, даже «почитание себя грешным более всех других людей»⁴⁷¹³. «Это означает считать себя величайшим из грешников», – говорит преподобный Иоанн Лествичник, рассматривая великие святоотеческие определения этой добродетели⁴⁷¹⁴. Это признание собственных грехов, естественно, сопровождается самоосуждением и самоукорением⁴⁷¹⁵.

Далее, смирение состоит в том, чтобы постоянно забывать о своих добрых делах и отказываться видеть свои вероятные добродетели⁴⁷¹⁶. Здесь смирение воплощает состояние лишенности, внутренней наготы. И поэтому святитель Иоанн Златоуст почти всякий раз, когда говорит об этой добродетели, уподобляет ее духовной нищете, которую Христос первой упоминает среди блаженств: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Мф. 5:3)*. «Кто суть те, кого Иисус называет нищими духом? Это смиренные», – говорит он⁴⁷¹⁷. И преподобный Исаак Сирин, рассматривая это состояние в его совершенной форме, пишет, что истинно смиренный человек доходит до того, что хочет «стать, будучи сотворенным, как тот, кого нет, кто не приходил в бытие, стать полностью неизвестным даже собственной душе»⁴⁷¹⁸.

Преподобный Иоанн Лествичник на более простом уровне утверждает, что «по мере того, как эта царица добродетелей возрастает в нашей душе и крепчает духовно, мы начинаем вменять в ничто... все добро, совершенное нами»⁴⁷¹⁹. Смиренный считает себя бесполезным слугой⁴⁷²⁰, в соответствии с заповедью Христа: *Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк. 17:10)*. Он даже доходит до того, что считает себя плохим работником⁴⁷²¹ и «презирает себя как не делающего ничего хорошего пред Богом»⁴⁷²².

Следовательно, смиренный человек полагает, что не заслуживает всех благ, которыми обладает⁴⁷²³, что он их

недостойн⁴⁷²⁴ и является должником за них⁴⁷²⁵. Он признает, что без Бога не смог бы сделать ничего хорошего.

Это подводит нас к еще одному великому классическому определению смирения, наиболее важному из всех и в каком-то роде их итогу: смирение – это «признание Божественной благодати и Божественного милосердия»⁴⁷²⁶, более точно, признание того, что без помощи и поддержки Божией человек не мог и никогда не сможет делать что-либо хорошее⁴⁷²⁷, что всякое имеющееся у нас благо, каким бы оно ни было, происходит от Него и не может приписываться нам никоим образом, что всякое продвижение вперед, совершенное нами, было таковым лишь благодаря Ему, что всякое качество или всякая добродетель, которыми мы обладаем, – это дар Его благодати и никак не может быть отнесено на счет наших собственных сил или заслуг и не может быть сохранено без Его постоянной помощи⁴⁷²⁸.

Смирение сводится к тому, чтобы приписывать Богу все, что в тебе есть хорошего и что ты делаешь доброго⁴⁷²⁹. «Таково, – говорит авва Дорофей Газский, – совершенное смирение святых»⁴⁷³⁰. Аналогичный совет дает преподобный Варсонофий Великий: «Если с тобой приключается нечто доброе, ты должен признавать, что это – бескорыстный дар от Бога, который дается тебе от Его доброты»⁴⁷³¹. Преподобный Макарий Великий хорошо описывает это отношение: «Даже если любящая Бога душа преуспевает во всех добродетелях, ей привычно ничего не приписывать самой себе, но приписывать все Богу... Ибо все, что имеет человек, все те видимые блага, благодаря которым человек может творить добро, земля и что наполняет ее (Пс. 23:1), сами тело и душа – все это Божие. Само свое существование человек имеет лишь по Его милости. Так что же у него остается собственного, чем он мог бы по праву оправдаться или похвалиться? Однако Бог принимает от людей безграничную благодарность – наиболее угодное из того, что мы Ему приносим: чтобы душа... присваивала одному Богу все, что может сделать хорошего, весь труд, который она поднимает ради Него, все, что она понимает, все, что знает, чтобы она приписывала Ему все»⁴⁷³².

Здесь смирение оказывается неотделимым от молитвы, прежде всего от просительной молитвы, ибо ею человек проявляет, что не рассчитывает на собственные силы, признает свою неспособность самому достичь того, что он просит, но, напротив, показывает, что от одного Бога он ждет всякого блага. Он признает равным образом то, что не может ничего совершить или сохранить без помощи, защиты и поддержки Бога. И если он молится постоянно, он не может не осознавать, что все, что он получает, он получает от Бога в ответ на свою молитву, не по причине своих заслуг, но как бескорыстный дар. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Смирение – это непрестанная молитва, в слезах и поту. Она не прекращается, устремляет к Богу вопль о помощи; она не позволяет вам неразумно увериться в собственной мощи или собственной мудрости»⁴⁷³³. Авва Дорофей Газский говорит в том же смысле: «Понятно, что человек смиренный и благочестивый, зная, что ничто доброе не может совершиться в его душе без Его помощи и защиты, никогда не перестает взывать к Нему, чтобы Он оказал ему милость. Какое бы доброе дело ни было дано осуществить тому, кто молится Богу непрестанно, он признает Бога его источником... Именно Богу он приписывает всякое доброе дело и не перестает Его благодарить и призывать, опасаясь, как бы потеря такой помощи не позволила в нем проявиться слабости и бессилию. Таким образом, смирение побуждает его молиться, а молитва делает смиренным»⁴⁷³⁴.

Но смирение сопровождается прежде всего благодарственной молитвой, в которой человек сразу же усваивает Богу свои добрые дела и полученные им блага всякого рода, считая себя простым посредником и хранителем, выказывает Богу свою признательность и прославляет Его как единственный источник всякого блага⁴⁷³⁵.

Заметим, наконец, что смирение в равной мере неотделимо от сердечного сокрушения, покаяния и самоосуждения. Ибо, описывая эту добродетель, мы постоянно говорили о признании других выше себя, о признании собственного ничтожества, своей греховности, своей неспособности творить добро и хранить его в душе, о признании Бога как единственного

источника добра, которое есть в человеке и которое он творит, и т. д. В покаянии речь идет не об абстрактном признании, но о признании всем сердцем, признании, которое проистекает, если говорить точнее, из *сердца сокрушенного и смиренного* (Пс. 50:19). Именно ради разъяснения этого святые отцы часто приравнивают смирение к сердечному сокрушению⁴⁷³⁶. Преподобный Иоанн Лествичник определяет смирение как «ощущение душевного сокрушения»⁴⁷³⁷.

Толкуя отрывок из 50-го псалма, который мы процитировали, святитель Иоанн Златоуст отмечает, что псалмопевец требует тем самым «более высокой степени смирения– сокрушения»⁴⁷³⁸. А в другом месте, задавая себе вопрос, кто же те, которых Иисус называет *нищими духом* (Мф. 5:3), он отвечает: «Это смиренные и имеющие сокрушенное сердце. Ибо словом “дух» он обозначает сердце и волю»⁴⁷³⁹. Далее он уточняет: «У смирения есть множество ступеней... Давид прославляет это совершенное смирение, которое состоит не только в том, чтобы быть приниженным, но в полном сокрушении сердца. Он говорит: *Жертва Богу – дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничтожит* (Пс. 50:19)»⁴⁷⁴⁰. А преподобный Иоанн Лествичник обращает внимание на то, что если покаяние, сокрушение и смирение отличаются друг от друга, то только у новоначальных, но для тех, кто преуспел, «эта святая нить о трех волокнах ... соединяется в единое целое, имеющее одинаковую силу и одинаковое действие, приобретает собственные черты и качества, и то, что называют признаком одной из ее составных частей, оказывается также признаком других»⁴⁷⁴¹.

Способы стяжания смирения почти совпадают со средствами, применяемыми для лечения тщеславия и гордости. Действительно, мы видели, что, как правило, затухание страсти подразумевает приобретение соответствующей добродетели и наоборот. Святые отцы упоминают то о средствах борьбы со страстью, то о средствах стяжания добродетели, потому что в духовном делании можно различить, как мы показали, негативный и позитивный моменты, по словам Псалмопевца: *Уклонись от зла и сотвори благо* (Пс. 33:15). Но указанные

средства в обоих случаях практически одни и те же, и две составляющие этого процесса идут рука об руку.

Именно поэтому для стяжания смирения святые отцы советуют главным образом не обращать внимания на грехи ближнего, не осуждать его⁴⁷⁴²; испытывать любовь к нему во всех обстоятельствах⁴⁷⁴³; считать его выше себя⁴⁷⁴⁴ и в особенности считать самого себя ниже его, каким бы он ни был⁴⁷⁴⁵. Тот, кто хочет стать смиренным, должен еще скрывать от себя и от других собственные качества и добродетели⁴⁷⁴⁶, признавать свою слабость⁴⁷⁴⁷, обращать внимание на собственные ошибки⁴⁷⁴⁸, постоянно вспоминать о своих грехах⁴⁷⁴⁹, осуждать себя и порицать⁴⁷⁵⁰. Поэтому сокрушение и слезы являются предпочтительным путем достижения смирения⁴⁷⁵¹. К тому же следует подвизаться в претерпевании со стороны других презрения, обид и различных унижений⁴⁷⁵² и ради этого искать их⁴⁷⁵³. Отсечение собственной воли⁴⁷⁵⁴ и послушание⁴⁷⁵⁵, которые более всего в этом помогают, тоже способствуют стяжанию этой добродетели. Телесные тяготы⁴⁷⁵⁶, испытания любого рода⁴⁷⁵⁷ равно благоприятствуют этому, как и удаление от мира, безразличие к нему⁴⁷⁵⁸, нестяжание⁴⁷⁵⁹, простота во всем⁴⁷⁶⁰, стремление быть неизвестным и забытым⁴⁷⁶¹, молчание⁴⁷⁶² и уединение⁴⁷⁶³. К этому подводят также добродетели умеренности⁴⁷⁶⁴; кротости⁴⁷⁶⁵, страха Божия⁴⁷⁶⁶ и любви к ближнему⁴⁷⁶⁷. Разумеется, основополагающую роль играет молитва⁴⁷⁶⁸, тем более что смирение всегда является даром Божиим, как добродетель, которой можно научиться лишь у Него, как указывает Христос: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29)⁴⁷⁶⁹. По этой последней причине святые отцы рекомендуют, кроме того, пользоваться примером святых⁴⁷⁷⁰ и посещать людей, которые обладают этой добродетелью⁴⁷⁷¹, особенно подражать Христу, Который подает самый высокий пример Своим кеносисом⁴⁷⁷², принятием бедной и безвестной жизни, молчаливым перенесением обид и несправедливостей во время Своих страданий. Своим совершенным послушанием Отцу⁴⁷⁷³. Верный заповеди Христа: «Научитесь от меня смирению»⁴⁷⁷⁴, преподобный Исаак советует: «Смотри, что

сделал ради достижения смирения Тот, Кто заповедал его достигать и дал эту благодать. Будь как Он – и ты его обретешь»⁴⁷⁷⁵.

В рамках делания (πρᾶξις) смирение призвано занимать основное место. Оно, наряду с любовью к ближнему, является в полном смысле слова христианской добродетелью. Поэтому святитель Иоанн Златоуст, не колеблясь, говорит: «Основание нашей философии – смирение»⁴⁷⁷⁶. Оно является основой всего духовного здания, которое человек стремится построить⁴⁷⁷⁷, самым действующим началом духовной жизни. Это становится понятным из того, что именно гордость лежит в основе грехопадения человека и является действующим началом его падшего существования. Таким образом, человек не может надеяться восстановить себя сам, если не берет за основание смирение, которое является лекарством от гордости и, следовательно; одним из главнейших источников исцеления. «Именно смирению, – поясняет святитель Иоанн Златоуст, – Иисус Христос отвел первое место в Своих заповедях блаженств, потому что тот потоп греха, который наводняет всю землю, имеет один лишь источник – гордость ... Так как гордость была, так сказать, наивысшим злом человека и корнем и источником всех грехов мира, Иисус Христос, чтобы исцелить его противоположным средством, устанавливает прежде всего закон смирения как неколебимый фундамент здания, которое Он хочет построить. Когда это основание будет положено, тогда тот, кто строит, сможет без страха возвести остальную часть здания; но если его не будет и здание поднимется до неба, то неизбежно опрокинется и превратится в руины»⁴⁷⁷⁸.

Авва Дорофей Газский наставляет точно так же: Христос «показывает нам причину, которая доводит до презрения к Божественным заповедям и до их нарушения [то есть гордость]. Он дает нам средство, чтобы мы могли повиноваться и спастись. Каково же это средство и какова причина презрения? Послушайте, что говорит Сам Господь: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф. 11:29). Вот как кратко, лишь одним словом. Он показывает нам корень и причину всех зол и средство от них,

источник всех благ. Он показывает нам, что именно превозношение заставило нас пасть и что невозможно заслужить милосердие, кроме как противоположным душевным расположением, которое и есть смирение»⁴⁷⁷⁹.

В какой мере гордость является главной причиной грехопадения, в той же мере смирение может являться главной причиной спасения. Так, Иоанн Лествичник пишет: «Если эта единственная страсть [гордости] без содействия другой могла свергнуть с небес, то мы можем спросить себя, не будет ли возможным подняться на небеса одним лишь смирением, без помощи какой-либо другой добродетели»⁴⁷⁸⁰. В любом случае она является условием *sine qua non*⁴⁷⁸¹ спасения⁴⁷⁸². «Без него никто никогда не войдет в брачный чертог», – сказано у преподобного Иоанна Лествичника⁴⁷⁸³, который представляет его еще и как «дверь в Царство»⁴⁷⁸⁴. Без него не только невозможно никакое совершенство⁴⁷⁸⁵, но еще и человек остается отделенным от Бога, как это категорически утверждает преподобный Макарий Великий: «Там, где смирения нет. Бога тоже нет»⁴⁷⁸⁶. Так учит и авва Исаия: «Прежде всего нам нужно смирение»⁴⁷⁸⁷. Никакую добродетель невозможно по-настоящему приобрести без него⁴⁷⁸⁸. Никакая добродетель также не может остаться в человеке без него⁴⁷⁸⁹. Авва Феодор утверждает: «У кого нет смирения, тот не исполнил ни одной из заповедей. Ибо без смирения никакая добродетель не угодна Тому, кто их благосклонно принимает, Христу»⁴⁷⁹⁰.

А вот как сказано у святителя Иоанна Златоуста: «Строить на другом основании означает вынести себе приговор: не делать ничего прочного и трудиться напрасно»⁴⁷⁹¹. Преподобный Исаак Сирин поучает в том же смысле: «Пока человек не сделался смиренным, он не получает платы за собственный труд. Воздаяние получают не за дело, а за смирение. Тот, кто пренебрегает вторым, теряет первое... За смирение дается благодать. Следовательно, воздаяние приходит не от добродетели, не от труда, который человек ради него прикладывает, но от смирения. Если у тебя нет смирения, дело спасения тщетно⁴⁷⁹², дела без [смирения] ни к чему не приведут... Без смирения все дела напрасны, тщетны все

добродетели и тщетны все труды»⁴⁷⁹³. «Истинного труда не существует без смирения»⁴⁷⁹⁴, и без смирения любая добродетель ложна⁴⁷⁹⁵. Итак, можно сказать вместе со святителем Григорием Великим, что «главное основание добродетели – смирение»⁴⁷⁹⁶. И понятно, почему святые отцы рассматривают смирение как основу, но также и как главу, как мать, как причину всех остальных добродетелей⁴⁷⁹⁷.

В духовном исцелении человека смирение играет значительную роль. Без него «невозможно противостоять злу»⁴⁷⁹⁸. Этим средством более, чем каким-либо другим, человек может быть исцелен от всех своих недугов⁴⁷⁹⁹. Преподобный Иоанн Лествичник приводит по этому поводу пример Манассии: «Манассия согрешил как никто другой среди людей... Если бы весь мир постился ради него, он не смог бы искупить своего преступления. Но смирение возымело силу исцелить то, что было неизлечимо»⁴⁸⁰⁰. Оно является одним из основных средств, данных Христом людям для того, чтобы они излечивались от духовных болезней. Именно поэтому один из святых отцов дает совет: «Соединим лекарства для души, то есть... смирение... Ибо величайший Врач душ, Христос Бог наш, рядом и хочет нас исцелить. Не пренебрежем Им»⁴⁸⁰¹. Поистине, смирение позволяет человеку получить прощение всех своих ошибок, очиститься от всех грехов⁴⁸⁰² и избавиться от всех страстей⁴⁸⁰³. Вот как пишет преподобный Иоанн Лествичник: «Против всех страстей, о которых мы говорили, средством является смирение. Те, кто стяжал эту добродетель, победили их всех»⁴⁸⁰⁴. Но без него человек не может победить ни одну⁴⁸⁰⁵. Без него он не может претендовать на достижение чистоты⁴⁸⁰⁶.

Смирение является единственной добродетелью, которая позволяет победить сатану и бесов в духовной брани⁴⁸⁰⁷. Действительно, это единственная добродетель, которую они не способны в себе воплотить⁴⁸⁰⁸. Одна из апофтегм сообщает о том, как бес сказал преподобному Макарию Великому: «Все, что у вас есть, у нас есть тоже. Вы отличаетесь только смирением»⁴⁸⁰⁹. Вот почему оно может считаться единственной добродетелью, которая спасла человека⁴⁸¹⁰. Смирением

человек может сокрушить все козни и ловушки бесов, успешно противостоять всем искушениям, победоносно отражать все нападения врага. Авва Антоний сказал: «Я видел все силки врага, расставленные на земле, и сказал с вздыханием: «Кто же пройдет сквозь эти капканы?» И услышал голос, ответивший мне: «Смирение»»⁴⁸¹¹. Преподобный Иоанн Лествичник, приводя слова из Псалтири, также подчеркивает профилактическую силу смирения: «Смирение – это крепкая защита от врага (Пс. 60:4). Враг не будет иметь никакого успеха над ним, и сын беззакония не будет более причинять зла ему. Посеку пред лицом его врагов его и ненавидящих его поражу (Пс. 88:23–24)»⁴⁸¹². Так же и у другого отца: «Если мы смиренны, то Господь удалит от нас врага и поможет нам во всякое время хранить нашу душу»⁴⁸¹³. Авва Дорофей Газский утверждает: «Оно защищает от любой страсти, от любого искушения... Поистине, ничто не имеет такой силы, как смирение»⁴⁸¹⁴. Тот, кто им обладает, не может пасть, свидетельствует преподобный Варсонофий Великий⁴⁸¹⁵.

Поскольку смирение очищает человека от всякой страсти и хранит от всех нападений врага, а также поскольку оно дает ему «сердечную силу»⁴⁸¹⁶ и подчиняет ему все, подчиняя его душу Богу⁴⁸¹⁷, постольку оно позволяет человеку не испытывать страха, боязни и волнения и познать внутреннее умиротворение⁴⁸¹⁸. Так, преподобный Исаак Сирин пишет: «В смиренном человеке никогда нет никакой суетливости, никакой спешки, никакого смущения, никакой жгучей или пустой мысли. Но все время он пребывает в спокойствии. Если огонь с небес сойдет на землю, смиренный не убоится. Не всякий спокойный человек смиренен, но всякий смиренный человек спокоен... Смиренный всегда в покое, ибо нет ничего, что возмущало бы или волновало его мысли»⁴⁸¹⁹. Смирение позволяет человеку принимать все испытания и тяготы, которые к нему приходят, не волнуясь из-за них⁴⁸²⁰.

Смирение является также матерью бесстрастия⁴⁸²¹, которое, как мы увидим, заключается не только в отсутствии страстей, но также и в обладании всеми добродетелями. Итак, смирение, как мы увидели, есть условие всех добродетелей,

оно сообщает им подлинность. Смирение – не только основание, но еще и, наряду с любовью к ближнему, венец духовного здания. Можно сказать, что оно одновременно включает в себя и подразумевает все добродетели. Так, авва Феодор пишет: «Исполнение заповедей – это смирение, в котором почивает Сам Бог⁴⁸²². Кто исполняет заповедь смирения, тот исполняет все заповеди»⁴⁸²³. И преподобный Исаак Сирин замечает, что оно «собой охватывает всё, вот почему невозможно счесть смиренным всякого»⁴⁸²⁴: смирение в своем совершенстве – это добродетель; которую «получают одни совершенные святые; когда они управили к благу весь подвиг своей жизни... оно дается только тем, кто достигает совершенства добродетели силой благодати»⁴⁸²⁵.

Исцеляя человека от всех страстей и объемля собой все добродетели; смирение позволяет ему обрести изначальную природу, вновь стать подлинным человеком. Как говорит авва Дорофей Газский, оно позволяет ему «снова овладеть собой и вернуться к естественному состоянию»⁴⁸²⁶. Тем самым оно позволяет ему вернуться к здоровью. Поэтому святитель Иоанн Златоуст утверждает, что «посредством смирения [душа] становится здоровой»⁴⁸²⁷. Смирение является, таким образом, «матерью, корнем, пищей, связью и основанием всех благ»⁴⁸²⁸.

Оно, как мы увидели, не только является источником внутреннего мира, но еще и истинной жизнью, духовной радостью, в противоположность гордости, которая была началом смерти и лишения истинного наслаждения⁴⁸²⁹. Оно возвышает человека до любви к ближнему⁴⁸³⁰, которая, как мы увидим, является вершиной делания (πρᾶξις). Смирение – одно из главнейших условий получения духовного разума⁴⁸³¹. По свидетельству преподобного Исаака Сирина, тот, кто обладает совершенным смирением, «вошел в тайну всех духовных существ, он несет в себе мудрость творения во всей точности и, однако, считает, что не знает ничего... Именно об этом сказано в Священном Писании: смиренным открываются тайны»⁴⁸³². Этого Духа откровений удостоиваются получить внутри себя смиренные. Вот почему святыми отцами сказано, что смирение наполняет душу в Божественных созерцаниях»⁴⁸³³. Смирение

позволяет человеку пережить опыт неизреченного света⁴⁸³⁴, который делает его причастником Божественной славы⁴⁸³⁵. И поэтому вслед за Соломоном, сказавшим: *Смирennemудрых Господь утверждает в славе* (Притч. 29:23), преподобный Исаак Сирин наставляет: «Спустишь ниже самого себя – и ты узришь славу Божию. Ибо там, где есть росток смирения, распространяется слава Божия»⁴⁸³⁶. В этом – один из плодов обетования Христа: *Кто унижает себя, тот возвысится* (Мф. 23:12).

Плоды смирения важны в такой степени потому, что для человека смирение – один из важнейших источников восприятия Божественной благодати⁴⁸³⁷, тогда как гордость была одной из важнейших причин ее потери. Поэтому Псалмопевец говорит: *Сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничижит* (Пс. 50:19), и Сам Господь изрекает устами пророка Исаии: *А вот на кого Я призрю: на смиренного* (Ис. 66:2). Бог... смиренным дает благодать (1Пет. 5, 5; Иак. 4, 6; Притч, 3:34), – наставляют святые апостолы Петр и Иаков вслед за автором Книги Притчей. Мы видели, что добродетели обладают ценностью именно благодаря смирению. Так что преподобный Исаак Сирин, не колеблясь, говорит, что именно «за смирение дается благодать»⁴⁸³⁸ и что «вперед благодати бежит смирение»⁴⁸³⁹. Это объясняется в особенности тем, что смирение – это признание человеком собственной немощи, собственного ничтожества и вместе с тем всемогущества Божия. Смирением человек отрекается от собственной воли и таким образом становится полностью пронцаемым для действия Божественной воли. Он перестает быть привязанным к самому себе и открывается благодати, которую испрашивает в молитве и которой стремится быть достойным через исполнение Божественных заповедей. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Даже если душа имеет все добродетели, то из любви к Богу ей привычно ничего не приписывать себе самой, но все усваивать Богу. И тогда Господь, в Свою очередь, внимая здравую и прямоле разумения и знания такой души, дает ей всё»⁴⁸⁴⁰.

Именно по этой последней причине смирение, наряду с любовью к ближнему, является добродетелью, которая более всего соединяет человека с Богом⁴⁸⁴¹.

Часть шестая. Восстановленное здоровье

Глава 1. Бесстрастие

Когда человек победил все страсти и на их место водворил все добродетели; тогда он достигает бесстрастия (ἀπάθεια)⁴⁸⁴², которое, таким образом; является «цветом делания (πρᾶξις)»⁴⁸⁴³ или еще плодом исполнения заповедей⁴⁸⁴⁴; в чем и заключается praxis.

Итак; «исполнением заповедей дух освобождается от страстей»⁴⁸⁴⁵ и соотносительным образом приобретает добродетели. Так что бесстрастие можно описать; согласно этимологическому значению слова, не только как состояние души, чуждое страстям, но и как состояние, проистекающее из обладания всеми добродетелями. Следовательно, мы придем к рассмотрению бесстрастия в обоих аспектах.

Необходимо отличать истинное бесстрастие от его формы, при которой люди считают, что достигли бесстрастия, потому что все страсти в них исчезли, но неосознанно они остаются подверженными тщеславию и гордыне, которые вводят их в заблуждение относительно их состояния. В этом мнимом бесстрастии, как пишет Евагрий, «тщеславие, сопровождаемое гордостью, пользуется исчезновением остальных демонов, чтобы увлечь монаха к гибели»⁴⁸⁴⁶. Истинное же бесстрастие можно распознать по тому, что оно, напротив, сопровождается «смирением, сокрушением, слезами, бесконечной жадой Бога и безмерным рвением к [духовному] труду»⁴⁸⁴⁷. Если говорить проще, то человек может заблуждаться, считая себя бесстрастным, оттого, что его страсти им не осознаны и нет объектов, способных вызвать их проявление. Преподобный Максим Исповедник пишет об этом так: «При условии отсутствия объекта страстей, они могут вовсе не докучать человеку. Он может обладать неполным бесстрастием. Стоит появиться предмету страстей, как они тут же начинают раздирать дух... не воображай, что обладаешь совершенным бесстрастием, когда рядом нет предмета страсти. Если ты остаешься невозмутимым по отношению к нему, когда он

появляется, а также по отношению к воспоминанию о нем, тогда
знай, что ты достиг его пределов»⁴⁸⁴⁸.

1. Бесстрастие как подавление всякого греха

Истинное бесстрастие – это прежде всего состояние, возникшее благодаря подавлению всякого греха в поступках, а глубже – всякой страсти, всякого движения, всякого желания, всякого помысла, всякого воспоминания, всякого страстного образа, а также всякого представления, которое привязывает человека к миру и тем самым отдаляет от Бога⁴⁸⁴⁹.

Бесстрастие не означает того, что у человека более не будет искушения поступить дурно, он все еще будет искушаем бесами, и даже сильнее, чем прежде, – так будет происходить до самой его смерти⁴⁸⁵⁰. Но теперь, благодаря силе, полученной от Бога, человек обладает способностью сопротивляться всем искушениям, отражать все бесовские нападения и не уязвляться ими. Вот что пишет блаженный Диадок: «Бесстрастие состоит не в том, чтобы не быть искушаемым от бесов, ибо тогда мы должны будем, по слову апостола, *выйти из мира сего* (1Кор. 5:10), а в том, чтобы оставаться неприступным, когда они на нас нападают». Затем он уподобляет бесстрастного человека воину в доспехах, который, стоя под градом стрел, остается невредимым, ибо хорошо защищен⁴⁸⁵¹ добродетелями⁴⁸⁵². По словам Евагрия, «добродетели не ставят предел бесовским нападениям, но хранят нас невредимыми»⁴⁸⁵³.

В действительности бесы имеют власть над человеком лишь в той мере, в какой обретают в нем вожделение, соответствующее их внушениям⁴⁸⁵⁴. Однако делание (πρᾶξις) постепенно снижает это вожделение и в итоге окончательно его подавляет. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «Сила бесов становится меньше, когда исполнение заповедей ослабляет в нас страсти. Она сокрушается, когда наконец, благодаря бесстрастию, эти страсти исчезают из души. Ибо они более не обретают в ней сочувствия, которое служило им основой для нападений. Несомненно, в этом смысл стиха из Псалтири: *Изнемогут и погибнут они от лица Твоего* (Пс. 9:4)»⁴⁸⁵⁵.

Когда человек достигает совершенного бесстрастия, ему больше не приходится сражаться с бесами в собственном смысле слова, ибо, даже если они будут продолжать нападать на него, он уже обратил их в бегство, полностью победил, подчинил себе и предал смерти⁴⁸⁵⁶. Бесстрастие делает тех, кто им обладает, «неприступными для врагов»⁴⁸⁵⁷. И поэтому для бесстрастного «бесовские козни являются лишь смехотворной игрой», по словам преподобного Иоанна Лествичника⁴⁸⁵⁸. Еще следует отметить, что в состоянии совершенного бесстрастия человек даже не замечает появления и исчезновения бесов вокруг себя: «Признаком святого бесстрастия я считаю возможность сказать: «Когда лукавый удаляется от меня, я его не замечаю»⁴⁸⁵⁹. Я не знаю ни того, как он пришел, ни почему он ушел, но я полностью нечувствителен ко всему этому, ибо полностью пребываю в единстве с Богом и пребуду таким всегда»⁴⁸⁶⁰. Преподобный Макарий Великий пишет так же: «Без сомнения, враг борет [христиан], но они пребывают рядом с Божеством, они облеклись в силу и покой свыше и не беспокоятся о войне»⁴⁸⁶¹.

Бесстрастие не означает, что человек не имеет более возможности творить зло, но означает, что он уже более к этому не склонен, ибо попечение о благе отгоняет от него попечение о зле, а добродетели делают его слепым по отношению к страстям⁴⁸⁶². Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «Бесстрастие – это мирное состояние души, в котором душа лишь с большим трудом склоняется ко злу»⁴⁸⁶³. Бесстрастие не означает, что человек более не сталкивается со страстями, но, напротив, что он имеет силу им противиться⁴⁸⁶⁴, повелевает ими и полностью себе подчиняет. «Бесстрастный ум – такой, который возобладал над страстями», – пишет преподобный Никита Стифат⁴⁸⁶⁵. А преподобный Исаак Сирин на вопрос о том; что такое человеческое бесстрастие; отвечает: «Бесстрастие не в том, чтобы не чувствовать страстей, а в том, чтобы не принимать их. Страсти истощаются, подавляются числом и разнообразием явных и скрытых добродетелей, которые стяжали подвижники. Они не могут с легкостью восстать против души... Когда приходят страсти, тогда ум сразу

отторгается от связи с ними внимательным разумением из глубины ума. И тогда страсти оставляют его и не могут ему ничего сделать, как сказал об этом блаженный Марк. Разум, который благодатью Божией творит дела добродетели и приближается к познанию, вовсе не ощущает того, что есть злого или безрассудного в душе»⁴⁸⁶⁶.

В том же духе выдержано высказывание святителя Иоанна Златоуста: «Тот, кто предал себя Богу... властен над гневом, завистью, скупостью, наслаждением и над всеми другими пороками. Он непрестанно исследует и обдумывает средства, какими может не позволить своей душе подчиниться постыдным страстям, а разуму поработиться невыносимой тирании, но всегда держится умом над всем этим»⁴⁸⁶⁷. Он, по словам преподобного Иоанна Лествичника, «царь в [своем] сердце»⁴⁸⁶⁸. Это же утверждение мы встречаем и у святителя Иоанна Златоуста, видящего именно в этом истинное царствие, к которому призван всякий человек: «Ибо истинный царь— этот тот, кто повелевает... всеми страстями, кто подчиняет всё заповедям Божиим, кто хранит ум свободным и не позволяет тирании похотей господствовать в своем сердце»⁴⁸⁶⁹. Можно еще сказать, что бесстрастие – это скорее не смерть страстей, а смерть человека для страстей⁴⁸⁷⁰. Оно соответствует тому, что святые отцы часто называют «смертью для мира»⁴⁸⁷¹, итогом распятия, которое представляет собой делание и которое они рассматривают как неременное условие спасения⁴⁸⁷². Преподобный Симеон Новый Богослов задает вопрос: «Тот, кто умер для мира, ибо в этом крест... тот, кто умертвил свои земные члены... до такой степени, что стал неприступен для любой страсти и любого дурного желания, как сможет он воспринять малейшее страстное ощущение, или испытать движение похоти, или, наконец, дрогнуть в своем сердце?»⁴⁸⁷³

Эта смерть для мира подразумевает безразличие (ἀδιαφορία) к мирским вещам, совершенную неопечительность (ἀμεριμνία) и полную нечувствительность (ἀναίσθησία) по отношению к ним. Эти термины, понятые в положительном смысле⁴⁸⁷⁴, появляются часто в устах или из-под пера святых отцов для обозначения состояний, близких к бесстрастию⁴⁸⁷⁵.

Для бесстрастного порицание становится сходным с похвалой, бесчестие – с почестями, бедность – с богатством, нужда становится сходной с изобилием⁴⁸⁷⁶, боль – с наслаждением⁴⁸⁷⁷, печаль – с радостью⁴⁸⁷⁸. «Плотские предметы [для него] – как посторонние»⁴⁸⁷⁹. Но это не означает, что бесстрастие – это безразличие или нечувствительность по отношению к ближнему⁴⁸⁸⁰, тогда оно было бы страстью. Далее мы увидим, что, напротив, оно является источником истинной любви к ближнему во всех смыслах этого понятия. Это также не означает, что бесстрастие является безразличием по отношению к самим предметам. Далее будет понятно, что оно приводит равным образом и непосредственно к естественному созерцанию, которое представляет собой созерцание духовных смыслов (λόγοι) вещей.

В действительности бесстрастие – это такое состояние, в котором человек не прекращает с необходимостью рассмотрения предметов, но перестает, размышляя о них, иметь к ним какую-либо привязанность и страстное желание и показывает себя полностью невозмутимым перед ними, несколько ими не впечатляясь. «Если ум... созерцает вещи со спокойствием, то это служит доказательством бесстрастия», – пишет Евагрий⁴⁸⁸¹. «Как зеркало не может запятнаться изображениями тех, кто в него смотрелся, так и бесстрастная душа остается незапятнанной земными вещами»⁴⁸⁸². Тот, кто бесстрастен, остается непоколебимым не только перед лицом объектов, но и перед воспоминаниями о них. Вот почему преподобный Максим Исповедник пишет: «Не воображай, что обладаешь совершенным бесстрастием, когда рядом нет объекта. Если ты будешь хранить спокойствие по отношению к нему, когда он появится, а также по отношению к воспоминанию об объекте, тогда знай, что ты приблизился к его⁴⁸⁸³ границам»⁴⁸⁸⁴. Об этом сказано и у Евагрия: «Душа, обладающая бесстрастием, – не та, которая не испытывает никаких страстей по отношению к вещам, но та, которая пребывает невозмутимой при воспоминании о них»⁴⁸⁸⁵. Бесстрастный остается равно невозмутимым перед изображениями вещей⁴⁸⁸⁶: представляются ли они ему в

состоянии бодрствования или во сне, эти образы являются для него «чистыми и не вызывающими смущения»⁴⁸⁸⁷. Быть бесстрастным не означает прекратить связь с предметами и представлениями (кроме как в чистой молитве и чистом богосозерцании), но означает иметь отныне с объектами отношения, лишённые всякой страсти, и обладать вещами только как «простыми и чистыми представлениями»⁴⁸⁸⁸, то есть лишёнными какого бы то ни было дополнительного страстного смысла и не пробуждающими более никакого желания, никакой привязанности, никакого движения плотского порядка.

Уточняя, что «дружественный Богу ум борется не с предметами и не с их представлениями, но со страстями, которые с этими представлениями связаны»⁴⁸⁸⁹, преподобный Максим Исповедник пишет: «Показатель высокого бесстрастия – возникновение в душе представлений вещей в их простоте, будь то наяву или во сне»⁴⁸⁹⁰. В этом последнем случае одним из признаков бесстрастия является отсутствие сновидений, содержание которых было бы связано с какой бы то ни было страстью. Если же это не так, то «мы больны»⁴⁸⁹¹, ибо сновидения, сопровождаемые желанием и наслаждением, свидетельствуют о том, что еще не исцелена вожделевательная часть души, а кошмары или сновидения, сопровождаемые страхом, свидетельствуют, в свою очередь, о недуге раздражительной части⁴⁸⁹². Следовательно, надо продолжать «прибегать к вышеуказанным средствам»⁴⁸⁹³. Итак, в целом «доказательством бесстрастия является то, что ум... пребывает спокойным в сновидениях»⁴⁸⁹⁴.

Наличие только бесстрастных представлений подразумевает, что человеку удалось разделить страсти и их представления: «Вся борьба, которую монах ведет с бесами, – пишет преподобный Максим Исповедник, – направлена на то, чтобы отделить страсти от представлений: в противном случае невозможно оставаться бесстрастным по отношению к вещам»⁴⁸⁹⁵. Страстное представление – это помысел, состоящий из представления и страсти. Отделим страсть от представления – останется только простая мысль⁴⁸⁹⁶. Отсутствие страстных представлений свидетельствует о более

высокой ступени бесстрастия, нежели та, на которой было лишь отсутствие срасти по отношению к самим вещам⁴⁸⁹⁷.

Можно рассудить, вместе с преподобным Максимом, что на самом высоком уровне бесстрастие состоит еще и в устранении самых простых мыслей и характеризуется «полным очищением самого простого представления»⁴⁸⁹⁸ и «полным отсечением всех чувственных представлений, проходящих через сознание»⁴⁸⁹⁹. Это может показаться чрезмерным, поскольку простые мысли не являются страстными помыслами, но суть «мысли безгрешные», которые, как таковые, не мешают бесстрастию в строгом смысле слова⁴⁹⁰⁰. Но это также может быть оправдано, ибо простые мысли, если они не плохие, тем не менее поддерживают человека во взаимоотношениях с миром и таким образом представляют собой препятствие к совершенному единению с Богом⁴⁹⁰¹. Эта высшая ступень бесстрастия, впрочем, находится вне области делания, на уровне богопознания⁴⁹⁰², и представляет собой «совершенное бесстрастие», которым обладают совершенные. На этой последней ступени бесстрастия человек «вознес свой ум выше творений»⁴⁹⁰³ и оказался отделенным от зримых и доступных ощущениям вещей⁴⁹⁰⁴.

В частности, это касается состояния чистой молитвы, которое, как мы увидим в дальнейшем, является особой формой созерцания: в этом состоянии человек отбросил не только всякую привязанность к миру и всякий страстной помысел, подразумевающий забвение о Боге, но и всякую простую мысль, создающую препятствие для чистого памятования о Боге. Пресвитер Илия Экдик отмечает, что «бесстрастные познают в молитве великую тишину и крайнюю свободу от представлений и помыслов»⁴⁹⁰⁵. А вот что пишет преподобный Максим Исповедник: «Когда во время молитвы никакое воспоминание о мире не смущает твой ум, тогда знай, что ты более не находишься вне области бесстрастия»⁴⁹⁰⁶, и в другом месте: «Когда в момент молитвы ум твой постоянно пребывает без материи и формы, тогда знай, что ты достиг полной меры бесстрастия»⁴⁹⁰⁷. Действительно; именно на высшей ступени бесстрастия простые мысли отсутствуют в уме,

в котором остается место лишь для молитвы. Но следует подчеркнуть; что бесстрастие может быть истинным на этом уровне лишь тогда, когда пройдены его низшие ступени, полное отсутствие мыслей имеет постоянный характер (как, впрочем, указывает преподобный Максим Исповедник в вышеприведенных фрагментах) и, соответственно, постоянна и чистая молитва. Ибо можно с легкостью на время вытеснить мысли посредством несложной техники умственной концентрации, но при этом страсти, подспудные и неосознанные, останутся, поэтому стоит напомнить, что бесстрастие состоит прежде всего в состоянии чистоты. Это состояние наступает тогда, когда богочеловеческой аскезой⁴⁹⁰⁸ все страсти, движения и страстные помыслы полностью вытесняются из души⁴⁹⁰⁹. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов уточняет: «Те, которые еще удерживаются незначительным вождением, даже каким угодно, по отношению к миру и его делам, находятся еще на огромном расстоянии от его [бесстрастия] врат»⁴⁹¹⁰.

2. Бесстрастие как обладание полнотой добродетели

Предыдущие замечания не должны тем не менее заставить нас забыть, что бесстрастие соответствует также состоянию человека, обладающего всеми добродетелями. Вот почему преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Добродетели – это украшение бесстрастия»⁴⁹¹¹, и еще: «Душа обладает бесстрастием, когда добродетели стали для нее второй природой»⁴⁹¹². В другом месте он уточняет: «Бесстрастие не является совершенным, если мы небрежем об одной добродетели, какой бы она ни была»⁴⁹¹³.

Мы увидели, что духовное обращение человека, благодаря которому происходит исцеление, требует не только удерживать себя от зла, но еще и творить добро. В этом смысле добродетель является необходимым дополнением к подавлению страстей. И поэтому преподобный Иоанн Лествичник видит в бесстрастии, которое заключается в обладании добродетелями, более высокую ступень по сравнению с бесстрастием, которое состоит в отсутствии страстей: «Есть некто бесстрастный, и есть тот, кто обладает еще большим бесстрастием. Первый сильно ненавидит зло, а второй обладает непостижимым сокровищем добродетелей»⁴⁹¹⁴. «Одно дело – бездействие членов тела и самих страстей души, иное – стяжание добродетелей», – пишет в том же смысле преподобный Симеон Новый Богослов⁴⁹¹⁵. Святой, широко развивая эту тему, точно показывает расстояние, которое отделяет совершенную ступень каждой добродетели от простого отсутствия соответствующей страсти⁴⁹¹⁶.

Но, с другой стороны, поскольку добродетели изгоняют страсти, водворяясь на их месте, можно сказать, что бесстрастие, указывая на отсутствие страстей и нечувствительность к ним, является плодом добродетелей⁴⁹¹⁷. И поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Тяжкий труд добродетели в награду приносит бесстрастие»⁴⁹¹⁸. Именно по мере обладания добродетелями человек перестает быть

склонным ко злу⁴⁹¹⁹ и привязанным к миру и остается невредимым перед нападками бесов⁴⁹²⁰. Именно «добродетели освобождают ум от страстей»⁴⁹²¹, именно «добродетели очищают душу» и хранят ее в чистоте⁴⁹²².

Тот факт, что добродетели являются не только источником бесстрастия, но тем, что образует его по существу, показывает нам, что бесстрастие – не чисто негативная реальность и уж тем более не «пассивное состояние души, предполагающее омертвление страстной части», как подчеркивает святитель Григорий Палама⁴⁹²³, не даже бездействие ее сил и способностей. В действительности бесстрастие является состоянием, при котором человеку удастся полностью отвратить от мира сего силы души, перестать давать им плотское применение, более не использовать их для совершения зла, полностью повернуть их к Богу, чтобы использовать духовно и целиком во благо. Таким образом, бесстрастие не означает, что вожделевательная и раздражительная части души⁴⁹²⁴ умирают, но лишь то, что они умирают для мира, дабы, вновь обратившись к Богу, вести новую жизнь, полностью посвященную Ему.

Именно это многократно отмечает святитель Григорий Палама: он пишет о том, что речь идет об умерщвлении дурных страстей, «а не энергий Духа, проявляющихся посредством тела, и не Божественных и блаженных страстей, и не тех способностей души, которым природой предназначено порождать эти страсти»⁴⁹²⁵. «Я считаю очевидным тот факт, что у бесстрастных людей страстная часть души всегда жива и действует ради блага и что они ее не умерщвляют», – замечает он⁴⁹²⁶. А в другом месте он объясняет это более подробно: «Бесстрастие состоит не в том, чтобы умертвить страстную часть, но в том, чтобы привести ее от зла к добру и направить, в самом ее устройении, к божественному, полностью отведя от зла и обратив к добру. Для нас бесстрастный человек – тот, кто не имеет более никаких дурных привычек и полон добрых; тот, кто замечен добродетелями (как страстные люди выделяются дурными наслаждениями); тот, кто подчинил свои раздражительные и вожделевательные устремления, исходящие

от страстной части души, способностям к познанию, суждению и умозаключению той же самой души (так же, как страстные люди подчиняют свой разум страстям). Ибо именно дурное применение сил души порождает мерзкие страсти... Но если пользоваться ими подобающим образом... то можно стяжать соответствующие добродетели при помощи страстной части души, которая станет действовать сообразно той цели, которую предполагал Бог, создавая ее: с воздержательной составляющей можно объять любовь к ближнему, с раздражительной частью – взять на себя терпение. Итак, не тот, кто умертвит страстную часть души (ибо тогда не будет в нем ни движения, ни действия к тому, чтобы достичь обожения, общения с Богом и расположения ума к божественному), но тот, кто подчинит ее, чтобы через послушание уму, которому по природе принадлежит первенство, идти подобающим образом к Богу и стремиться к Нему»⁴⁹²⁷.

Таким образом, бесстрастие есть смерть для мира ради жизни в Духе⁴⁹²⁸. Оно является нечувствительностью по отношению к явлениям этого мира ради того, чтобы в полной мере чувствовать явления духовные и божественные. Именно это заставило Евагрия произнести поразительные слова: «Духовная чувствительность есть бесстрастие разумной души, произведенное Божественной благодатью»⁴⁹²⁹. Бесстрастный человек отрезан от мира ради того, чтобы быть «полностью соединенным с Богом»⁴⁹³⁰. Он уже живет не сам, ради того чтобы жил в нем Христос⁴⁹³¹. Все способности, возможности, силы, энергия бесстрастного человека не согласованы с этим миром ради полного согласия с Богом, полного подчинения Его воле: «Тот, кому даровано это состояние, будучи еще во плоти, становится обителью Бога. И Бог управляет всеми его словами, делами и мыслями», – пишет преподобный Иоанн Лествичник⁴⁹³². А преподобный Никита Стифат отмечает, что бесстрастием Христос «царствует во всех способностях нашей души» и «Его воля творится над нами, как на небесах»⁴⁹³³.

Итак, бесстрастие является кульминационной точкой духовного обращения человека, благодаря которому, как мы это показали, совершается его возвращение к здоровью. Вот

почему святые отцы понимали бесстрастие как здоровье человека. «Бесстрастие – это здоровье души», – пишет Евагрий⁴⁹³⁴, как и авва Фалассий говорит: «Здоровье души – в бесстрастии»⁴⁹³⁵. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что душа, достигая бесстрастия, «осознает свое доброе здоровье»⁴⁹³⁶.

Бесстрастие является духовным здоровьем человека потому, что соответствует состоянию, в котором человек свободен от страстей и, следовательно, исцелен от всех духовных болезней, а также состоянию, в котором он обладает всеми добродетелями, лежащими в основе здоровья, еще потому, что все способности и возможности бесстрастного человека перестают проявляться патологическим образом в страстях, а обретают в добродетелях применение, которое соответствует их истинному предназначению, согласному с их природой. Бесстрастный человек вновь обретает собственную природу, освобождается от своего прежнего отчуждения и вновь обретает себя, восстанавливает свою подлинную изначальную сущность, ибо по природе он бесстрастен и сотворен Богом как добродетельный⁴⁹³⁷. Авва Дорофей отмечает, что «были друзья Божии, которые после святого Крещения не только отреклись от страстных дел, но пожелали победить сами страсти и стать бесстрастными... намереваясь очиститься от *всякой скверны плоти и духа*, по слову апостола (2Кор. 7:1), и зная, что душа очищается именно через соблюдение заповедей и что ум, тоже очищенный, обретает зрение и возвращается к своему естественному состоянию»⁴⁹³⁸. Об этом же пишет святитель Григорий Нисский: «Те, которые приведут свою жизнь в согласие с очищением Крещения, продвинувшись по направлению к тому, что составляет глубину их существа. Итак, с чистотой тесно связано бесстрастие»⁴⁹³⁹. «Ум действует в соответствии с природой, когда держит страсти в подчинении», – пишет преподобный Максим Исповедник⁴⁹⁴⁰, который также замечает, что душа «действует согласно своей природе, когда ее страстные силы, [то есть] раздражительная и вожделевательная, перед лицом вещей и их изображений пребывают в мире»⁴⁹⁴¹, с одной стороны, и полностью

обращены к Богу, с другой⁴⁹⁴². Преподобный Никита Стифат тоже отмечает, что бесстрастие «возвращает силам души их естественную направленность»⁴⁹⁴³.

Значит, можно сказать, что бесстрастие позволяет человеку вновь обрести совершенство своей природы, прийти в возраст совершенного человека во Христе⁴⁹⁴⁴. Ибо, как пишет Евагрий, «совершенная душа та, чья страстная сила действует в согласии с природой»⁴⁹⁴⁵. Это же говорит другими словами преподобный Максим Исповедник: «Душа является совершенной, когда ее страстная сила полностью обращена к Богу»⁴⁹⁴⁶. Эту формулу слово в слово повторяют святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы⁴⁹⁴⁷.

Бесстрастием человек возвращает себе свободу, ибо он не только не подчиняется более страстям и страстным движениям, желаниям и помыслам⁴⁹⁴⁸, но еще и без принуждения склоняется к добру, а в этом, как мы видели, и заключается истинная свобода. Так, авва Дорофей отмечает, что бесстрастие позволяет человеку быть «совершенно свободным и вольным»⁴⁹⁴⁹. Преподобный Симеон Новый Богослов определяет бесстрастного человека как «того, кто получил от Бога радость свободы Духа»⁴⁹⁵⁰. Свобода до такой степени связана с бесстрастием, что многие из святых отцов часто используют слово «свобода» (ἐλευθερία) для обозначения бесстрастия⁴⁹⁵¹ и многие переводчики без колебаний передают слово ἀπάθεια выражением «внутренняя свобода»⁴⁹⁵².

Бесстрастие, помимо того что дает человеку истинную свободу, утверждает в его душе подлинный мир, воцаряет в сердце мир Божий⁴⁹⁵³. Духовные тишина (ἡσυχία) и безмятежность (ἀνάπαυσις) действительно являются основными характеристиками бесстрастия, так что даже часто служат для его обозначения⁴⁹⁵⁴. Поэтому Евагрий определяет бесстрастие как «спокойное состояние разумной души»⁴⁹⁵⁵, преподобный Максим Исповедник – как «состояние мира»⁴⁹⁵⁶, а преподобный Никита Стифат – как «мирное состояние духа»⁴⁹⁵⁷. Здоровье, созданное бесстрастием, в какой-то мере связано с этим состоянием тишины, невозмутимости и мира, что дало возможность Евагрию написать: «Как больной возвращается к

здоровью, так душа возвращается к своему покою»⁴⁹⁵⁸. Преподобный Исаак Сирий говорит: «Мир – это совершенное здоровье совести»⁴⁹⁵⁹.

Действительно, бесстрастный человек «в глубине души держит свои страсти в полном покое»⁴⁹⁶⁰, «хранит мир душевный перед лицом нечистых представлений»⁴⁹⁶¹ и внутренне уже более не подчиняется патологическому возмущению, которое было их следствием. С другой стороны, бесстрастие как отсутствие страстей означает конец всех конфликтов и противоречий, прежде порождавшихся страстями в душе, а поскольку оно соответствует обладанию добродетелями, постольку водворяет на их месте согласие и внутреннюю гармонию, связанные именно с добродетелями. «Ничто обычно не приносит мир в такой степени, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – как обладание добродетелью, которая изгоняет из нашего сердца страсти вместе со смутой, порожденной ими, и не позволяет человеку воевать против самого себя»⁴⁹⁶². Как говорит преподобный Никита Стифат, бесстрастие «подчиняет и усмиряет то, что было разделено»⁴⁹⁶³, и воссоединяет это, ибо полагает конец разделению и рассеянию помыслов, желаний и ощущений человека, повреждению его способностей, привязанных к плоти страстями⁴⁹⁶⁴, чтобы заставить их приблизиться в добродетелях к единственной цели, способной их воссоединить, – к Богу. Бесстрастие означает конец земных скитаний ума: «Ум рассеивается, когда страстен, то есть когда он постоянно удовлетворяет любой род желаний. Но когда он становится бесстрастным, тогда воздерживается от блуждания»⁴⁹⁶⁵. В противоположность этому бесстрастие означает его постоянную сосредоточенность на духовной реальности и его возвращение в сердце, от которого он когда-то отделился. Так, преподобный Иоанн Лествичник говорит: «Под бесстрастием я понимаю не что иное, как небо ума, воцарившегося в сердце»⁴⁹⁶⁶, – в сердце, вновь ставшем, благодаря очищению от страстей и стяжанию добродетелей, местом, где человек вновь обретает Бога.

Стяжав бесстрастие, человек становится причастником основного Божественного свойства. По этой причине преподобный Иоанн называет двадцать девятую ступень своей «Лестницы»: «О божественном бесстрастии, подражающем Богу». Бесстрастием человек обретает подобие Божие⁴⁹⁶⁷. И если он может стать бесстрастным, то только в силу соответствия природе, которую Бог при сотворении дал тому, кого создал по Своему образу и подобию⁴⁹⁶⁸ и кто призван стать богом по благодати⁴⁹⁶⁹. Свойства бесстрастия, уподобляющие человека Богу, – это не только отсутствие всяческой страсти по отношению к чувственной реальности⁴⁹⁷⁰ и обладание добродетелями, но также свобода и неизменность⁴⁹⁷¹. Так, преподобный Максим Исповедник замечает, что бесстрастный человек умом «пришвартовал все силы души к незыблемой божественной свободе»⁴⁹⁷², что «отныне он целиком принадлежит неизменному Благу, постоянному и всегда равному самому себе в силу самой своей природы», и что «вместе с этим Благом он остается полностью неизменным»⁴⁹⁷³.

Бесстрастие позволяет человеку достичь совершенной любви к ближнему. По словам Евагрия, оно ее и порождает⁴⁹⁷⁴. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Бесстрастие производит совершенную любовь... тот, кто достиг вершины бесстрастия, обладает совершенной любовью к ближнему»⁴⁹⁷⁵.

С другой стороны, бесстрастие позволяет человеку достичь духовного созерцания (θεωρία) и прийти к духовному познанию (γνώσις): в первую очередь речь идет о естественном созерцании (θεωρία φυσική), которое является познанием духовных смыслов (λόγοι) всего сущего, а затем – о Богопознании (θεολογία)⁴⁹⁷⁶.

Бесстрастие – это условие *sine qua non* высшей формы познания⁴⁹⁷⁷. Об этом написано у преподобного Максима Исповедника: «Путь познания – это бесстрастие... Без [него] никогда не увидеть Бога»⁴⁹⁷⁸. В самом деле, чтобы познать духовную реальность и *a fortiori* Самого Бога, человек непременно должен быть чист⁴⁹⁷⁹. «Совершенная чистота – это основание богословия»⁴⁹⁸⁰. А совершенной чистоты можно достичь лишь в бесстрастии. Но также можно сказать, что

бесстрастие является источником духовного знания именно потому, что оно является полнотой обладания добродетелями, ведь только в совершенстве добродетелей человек способен познать Бога. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Тяжелый труд добродетели вознаграждается бесстрастием и знанием»⁴⁹⁸¹.

Однако если бесстрастие и является источником познания, то лишь косвенно. В действительности именно от любви к ближнему происходит познание, венчающее делание (πρᾶξις). Ибо если бесстрастие есть «цвет делания», то именно любовь к ближнему является его завершением.

Глава 2. Любовь

Любовь (ἀγάπη, ἔρως, caritas, dilectio)⁴⁹⁸², которая представляет собой неразделимые любовь к Богу и любовь к ближнему⁴⁹⁸³, составляет сущность христианской жизни⁴⁹⁸⁴, и тем более потому, что *Бог есть любовь* (1Ин. 4, 8. 6), как Святой Дух открыл апостолу Иоанну. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Многие говорили о любви, и очень много. Но если ты ее ищешь, то найдешь только у учеников Христовых, единственных, кто имел наставником в любви саму истинную Любовь, такую, о которой сказано: *Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто* (1Кор. 13:2)»⁴⁹⁸⁵. А вот слова Григория Богослова: «Если спросят нас: «Чему вы поклоняетесь и служите?» – то мы ответим без колебаний: «Любви» ибо наш *Бог есть любовь* (1Ин. 4, 8. 16)»⁴⁹⁸⁶.

В любви уместается и исполняется вся жизнь христианина. Она является первой и важнейшей заповедью⁴⁹⁸⁷, на которой основываются и к которой сводятся в итоге Закон и Пророки⁴⁹⁸⁸. Она есть сумма всех заповедей⁴⁹⁸⁹, *исполнение закона* (Рим. 13:10) в его сущности⁴⁹⁹⁰ и его полнота, его итог⁴⁹⁹¹. Имеющий любовь исполняет все заповеди⁴⁹⁹², потому что она подразумевает и объемлет их все. Любовь, по словам преподобного Максима Исповедника, «сводит ко всеобщему принципу то, что есть частного в заповедях, что добрая воля Божия собрала в ней по единому образцу и что Его Провидение распределило, начиная с нее, множеством способов»⁴⁹⁹³.

Поскольку исполнение заповедей имеет целью обладание добродетелями, постольку равнозначным будет сказать, что любовь является важнейшей из важнейших добродетелей⁴⁹⁹⁴ и вершиной всех⁴⁹⁹⁵, их совершенством⁴⁹⁹⁶, головой человека, пришедшего *в меру возраста Христова* (Еф. 4:13), что она составляет здание добродетелей⁴⁹⁹⁷, но также причиной, и основанием⁴⁹⁹⁸, и вершиной всех добродетелей⁴⁹⁹⁹. Из этого уже ясно, что любовь – это «итог делания»⁵⁰⁰⁰.

Любовь приходит вслед за бесстрашием, так как предполагает не только обладание всеми добродетелями, но еще и отсутствие страстей. Ибо, как мы покажем далее, человек не может по-настоящему любить Бога и ближнего, как самого себя, пока у него сохраняется какая-либо страстная привязанность к миру и самому себе.

То, что любовь предполагает бесстрашие, совсем не означает того, что человек вовсе не может любить Бога и ближнего прежде стяжания бесстрашия, очень трудно достижимого и редко встречающегося. Только совершенная любовь обуславливает бесстрашие. И именно совершенная любовь составляет совершенство духовной жизни⁵⁰⁰¹. Но любовь тем не менее является непосредственной обязанностью для каждого человека с самого начала его подвижнического пути; это также означает, что она является первой заповедью.

То, что любовь содержит в себе все заповеди и включает в себя все добродетели, подразумевает и обратную связь, а именно: исполнение каждой заповеди и жизнь в соответствии с каждой добродетелью включает в себя и саму любовь в какой-то мере. Иными словами, порядок построения нашего исследования, согласно которому мы вынуждены рассматривать любовь после всех добродетелей и даже после бесстрашия, не заставит нас забыть о том, что и у любви есть свои степени⁵⁰⁰² и что ее нужно по-разному описывать применительно к каждому уровню духовной жизни и соотносительно лечению каждой страсти и приобретению каждой добродетели или [описывать] как средство исправления патологического использования каждой душевной силы или способности и принуждения их к здоровому действию, то есть согласному с их природой. Так, например, мы видели, что любовь может рассматриваться как средство против блуда и сластолюбия и, соответственно, как добродетель возделывательной части души, а также как лекарство от гнева и, соответственно, как добродетель раздражительной части души. Мы увидим, как любовь, обуславливая духовное познание, становится основным врачевательным средством органов познания и главным лекарством против неведения.

1. Духовная любовь к себе

Если любовь подразумевает прежде всего любовь к Богу и только во вторую очередь – неотъемлемую от нее любовь к ближнему, то она является любовью к нему как к самому себе, согласно наставлению Самого Христа⁵⁰⁰³. Итак, любовь включает в себя и любовь к себе (φιλαυτία). Но такое себялюбие не имеет ничего общего с себялюбием, которое является матерью всех страстей, – оно ему даже противоположно. Тогда как себялюбие-страсть заключается в том, чтобы любить себя по плоти, нарциссически, вне Бога, духовное себялюбие состоит в том, чтобы любить себя, напротив, духовно, то есть в Боге и пред Богом, в своей глубинной сущности – как личность, сотворенную по образу Божию, призванную стать подобием Божиим, чадом Божиим по усыновлению и богом по благодати.

Духовная любовь к себе, или добродетельное себялюбие, является исполнением первой заповеди, то есть любви к Богу, потому что духовная любовь к себе проистекает от любви к себе в Боге и для Бога. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что речь идет о «непрестанном поклонении Богу в этом прекрасном себялюбии»⁵⁰⁰⁴.

Впрочем, любовь к Богу и добродетельное себялюбие взаимно подразумевают друг друга: любить в своем реальном духовном облике образ Божий означает прийти к любви к Богу. И наоборот, по словам преподобного Антония Великого, «кто любит Бога, любит и себя самого»⁵⁰⁰⁵.

А вот самолюбие-страсть есть привязанность человека к собственной индивидуальности, к «я», замкнутому на самом себе, непроницаемому, исключаящему Бога и вследствие этого лишенному всякой реальности и истинной жизни, тогда как добродетельное себялюбие, напротив, является полной открытостью Богу, полной проницаемостью для Его энергий. И если при первой форме любви к себе человек на деле, не осознавая этого, «любит самого себя во вред себе же», по выражению преподобного Максима Исповедника, то в духовном себялюбии он любит себя по-настоящему, в своей реальности

наиболее глубокой и составляющей самую суть, в своей аутентичной природе, для которой Бог – начало и конец. Самолюбие-страсть отчуждает человека, тогда как добродетельная любовь к себе позволяет вновь обрести в Боге самого себя и жизнь, которую прежде потерял. Если первое влекло его ко греху и развивало различные страсти, то второе предполагает как ненависть к разрушительному греху и очищение от страстей, которые делали больным все его существо и вели к смерти, так и добродетельный образ жизни, который заставляет человека быть тем, кто он есть на самом деле, который возвращает ему соответствие его подлинной природе. Поскольку, согласно святоотеческому присловию, именно благодаря добродетелям человек обретает подобие Божие – тем добродетелям, которые в зачатке содержатся в образе Божиим, – постольку любовь к себе в своем духовном бытии и становлении предполагает, со стороны человека, приверженность добродетелям⁵⁰⁰⁶ или, точнее, приверженность Богу в доброделании.

Вот что пишет преподобный Максим Исповедник: «Взамен извращенного себялюбия мы обладаем себялюбием духовным... и тогда-то мы будем непрестанно поклоняться Богу этим благим себялюбием, ища все время в Боге подлинную сущность души. Вот в этом истинное поклонение, по-настоящему приятное Богу: во внимательном попечении о добродетельной жизни»⁵⁰⁰⁷.

Духовное себялюбие является, кроме того, одним из ключей к любви к ближнему, как об этом говорит заповедь Христова: *Вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя* (Мф. 22, 39; Мк. 12, 31; Лк. 10:27). Только в той мере, в какой человек на самом деле любит себя – таким, каким он является по сути, в Боге и для Бога, – он может полюбить духовно своего брата, так, чтобы эта любовь не была запятнана ничем страстным или плотским; чтобы он мог любить ближнего в его истинной природе – как личность, наравне с ним сотворенную по образу Божию и тоже призванную Ему уподобиться; чтобы любить его как имеющего одну природу с ним самим, как тоже усыновленного Отцу и являющегося его

братом во Христе. Преподобный Антоний Великий пишет: «Кто знает самого себя, знает и другие творения... Кто умеет любить себя, любит также и других»⁵⁰⁰⁸. И обратно: духовная любовь к себе предполагает любовь к ближнему: чтобы по-настоящему любить самого себя, нужно любить брата своего, подчеркивает святитель Иоанн Златоуст⁵⁰⁰⁹.

Во всяком случае, оказывается, что если самолюбие-страсть приводило человеческую природу к войне с самой собой и разделяло ее, превращая людей в индивидуумов, не только изолированных друг от друга, но и враждебно друг к другу настроенных, то духовное себялюбие помогает воссоединить природу в себе самой и в Боге.

Но строго говоря, себялюбие-добродетель не может заменить собой себялюбие-страсть или, точнее, плотская любовь к себе не может превратиться в духовную любовь к себе⁵⁰¹⁰, если только человек не совлечется своего падшего «я», то есть если не отречется от страстей. Именно поэтому в своем совершенстве духовная любовь обусловлена бесстрастием.

2. Любовь к ближнему

Любовь к ближнему можно кратко определить как одинаковую любовь ко всем людям без исключения. Заповедь любить врагов (Мф. 5, 43–44; Лк. 6:27–36) подчеркивает всеобщий характер любви, которая не должна знать исключений. Вот отличительный признак христианской любви⁵⁰¹¹: если грешники способны питать избирательную любовь и любящих их любят (Лк. 6:32), то «друзья Христовы искренне любят всех людей»⁵⁰¹². «Все люди провозглашены ближними для нас»⁵⁰¹³, – напоминает преподобный Иоанн Газский. «Сострадающий – это тот, кто в уме не делает различий между одними и другими, но имеет милость ко всем», – пишет преподобный Исаак Сирийский⁵⁰¹⁴ и в другом месте замечает: «Тот, кто любит все существа равно... достиг совершенства»⁵⁰¹⁵. «Делай все возможное, чтобы любить каждого человека»; – советует преподобный Максим Исповедник⁵⁰¹⁶; который определяет любовь как «всецелую заботу обо всем роде человеческом»⁵⁰¹⁷ и восклицает: «Счастлив человек, способный любить всех людей одинаково»⁵⁰¹⁸. У него же есть замечание о том, что невозможно обладать совершенной любовью, «пока не любишь всех людей одинаково»⁵⁰¹⁹. Далее он уточняет: «Совершенная любовь не допускает между всеми людьми... никакого различия, основанного на разнице характеров. Она... любит одинаково всех людей: добрых – как друзей, злых – как врагов, чтобы творить им благо, поддерживать их, терпеливо сносить все, что от них исходит, яростно противясь тому, чтобы видеть в этом злобу, вплоть до страдания за них, если представляется случай»⁵⁰²⁰.

Совершенная любовь не только одинаково относится ко всем людям и обращается с каждым как с равным, но также не изменяется во времени: «Тот не имеет еще совершенной любви, чья любовь меняется в зависимости от настроения другого человека: кто, например, любит такого-то, а такого-то ненавидит

за «да» или за «нет» или сегодня любит, а завтра будет его же ненавидеть за то же самое»⁵⁰²¹.

Любить всех людей одинаково означает не только никого не исключать, но и любить всех постоянно и с одинаковой силой. Вот слова преподобного Максима Исповедника: «Одного ты ненавидишь; другого ты и не любишь, и не ненавидишь; этого любишь, но весьма умеренно; того любишь очень горячо... По этим различиям можешь узнать, что ты далек от совершенной любви, которая ставит себе целью любить всех людей одинаково»⁵⁰²². И затем дает совет: «Нужно любить всякого человека всей душой»⁵⁰²³ – и замечает, что, более того, «друзья Христовы крепко стоят в своей любви до конца»⁵⁰²⁴.

Любовь к ближнему, по природе своей единая, может принимать множество различных форм⁵⁰²⁵ и даже, как мы уже сказали, «простирается на все проявления добродетели»⁵⁰²⁶. Вот почему апостол Павел пишет: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине (1Кор. 13:4–6)*. Любовь к ближнему проявляется; в частности; в доброжелательности, доброте, кротости, великодушии, сострадании, делах милосердия...

Поскольку любовь, по заповеди Христовой⁵⁰²⁷, подразумевает любовь к ближнему как к самому себе⁵⁰²⁸, постольку ее проявления можно свести к двум предписаниям: не делать ближнему того, что не хочешь, чтобы он сделал тебе, и делать ему то, чего ждешь от него сам⁵⁰²⁹.

Первая заповедь, сформулированная в негативной форме, дана в Ветхом Завете устами праведника Товита: *Что ненавистно тебе самому, того не делай никому (Тов. 4:15)*. Вот так она выглядит в поучении апостола Павла: *Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона (Рим. 13:10)*. Апостол Павел говорит о ней и в других местах. Вслед за ним ее в многочисленных наставлениях повторяют святые отцы, призывающие не только к воздержанию от всякого предосудительного действия или слова против ближнего, хотя

бы только потому, что это может его опечалить⁵⁰³⁰, но даже и от всякой дурной мысли или намерения по отношению к нему, от любого внешнего и/или внутреннего расположения, которое могло бы привести к искаженному, с духовной точки зрения, отношению к ближнему. Именно поэтому любовь исключает, например, зависть по отношению к ближнему⁵⁰³¹, пренебрежение⁵⁰³², неблагоприятное о нем суждение⁵⁰³³, злорадство из-за его несчастий или падений⁵⁰³⁴ и а fortiori исключает желание ему зла⁵⁰³⁵ или печаль, когда с ним происходит что-то хорошее...⁵⁰³⁶. Мы видим, что любовь предполагает еще и бесстрастие, поскольку исключает все страсти, приводящие человека в той или иной степени, в той или иной форме к плохому обхождению с ближним или плохим мыслям о нем.

Вторая заповедь, имеющая позитивную формулировку, дана в Новом Завете Самим Христом: *Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними* (Мф. 7, 12; Лк. 6:31). Это подразумевает в особенности чувство сопричастности всем людям, помощь им, согласно наставлению апостола: *Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов* (Гал. 6:2), и служение им⁵⁰³⁷. Эта помощь должна быть ответом на все потребности ближнего: милостыня – в ответ на материальные нужды⁵⁰³⁸, а в ответ на духовные потребности – стремление привести его к Богу⁵⁰³⁹; если он далек от Него, помощь во врачевании его духовных немощей⁵⁰⁴⁰, забота о его духовном возрастании и спасении⁵⁰⁴¹, помощь словом⁵⁰⁴², делом⁵⁰⁴³ и в первую очередь молитвой⁵⁰⁴⁴. Любовь подразумевает и сопереживание, то есть радость вместе с ближним из-за всего хорошего, что с ним происходит, и сокрушение вместе с ним из-за всех постигающих его несчастий⁵⁰⁴⁵, подразумевает щедрость на утешение и поддержку⁵⁰⁴⁶.

Отметим, наконец, что любовь к ближнему, как к самому себе, означает такую же прочную связь с ним, как с самим собой. Можно сказать вместе с Евагрием, что исполненный любви – это «тот, кто считает себя единым со всеми, имея привычку видеть в каждом себя самого»⁵⁰⁴⁷.

Первое основание любви к ближнему – подражание Богу, насколько это в силах человека: *Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он (1Ин. 4:17)*. Для человека это [означает] в первую очередь построение своего отношения к тем, которые имеют одну с ним природу, по примеру отношения каждого Лица Пресвятой Троицы к двум другим. Сам Христос дает нам пример этого: *Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас (Ин. 15:9)*. [Во вторую очередь это означает отношение к ближнему] по примеру любви Бога к людям:

– Любви Отца, Который отдал за них Своего Сына: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного (Ин. 3:16); Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга (1Ин. 4:9–11)*.

– Любви Сына, Который ради людей по Своей воле воплотился, претерпел страдания и умер на кресте. Именно любовью, пишет преподобный Максим Исповедник, «творец нашей природы... облекся в нашу природу»⁵⁰⁴⁸. «Именно любовь заставила возлюбленного Сына Божия снизойти к нам»⁵⁰⁴⁹, – пишет святитель Иоанн Златоуст. А вот слова апостола: *Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим. 5:8)*. Сам Христос указывает нам на Свою любовь как на основу нашей любви к себе подобным: *Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга (Ин. 13, 34; 15:12); сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас (Ин. 15:12)*. И вот как учит нас подражанию в любви апостол Павел: *И живите в любви, как и Христос возлюбил нас (Еф. 5:2)*.

– Любви Святого Духа, дарящего людям Божественную любовь и, следовательно, являющегося источником их взаимной любви и их любви к Богу⁵⁰⁵⁰.

Тот факт, что совершенная любовь состоит в одинаковой любви ко всем людям, имеет свое основание в равной любви Бога к каждому человеку без исключения. Любите врагов ваших, а не только тех, кто вас любит, учит Христос, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных... ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (Мф. 5, 45; Лк. 6:35–36). Вот как толкует это преподобный Максим Исповедник: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас (Мф. 5:44). Для чего эта Божественная заповедь? Чтобы вырвать тебя из ненависти, досады, гнева, злопамятности, чтобы сделать тебя достойным этого высшего блага, то есть совершенной любви, ибо невозможно ею обладать, если не любить всех людей одинаково, в подражание Богу, Который равно любит всех людей и хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим. 2:4)»⁵⁰⁵¹. У того же святого сказано: «Наш Господь Иисус Христос, проявляя Свою любовь к нам, пострадал за все человечество в целом и дал надежду на воскресение всем в равной мере, хотя каждый сам, своими делами призывает на себя славу или кару»⁵⁰⁵².

Еще одна причина, по которой совершенная любовь простирается на всех людей в равной мере, заключается в том, что все люди по своему существу равны и имеют одну природу. «Мы все обладаем одной и той же сущностью, являемся членами друг друга. Так давайте же глубоко любить друг друга»⁵⁰⁵³, – говорит преподобный Антоний Великий. Преподобный Максим Исповедник утверждает ту же мысль: «Совершенная любовь не допускает среди всех людей, имеющих одну и ту же природу никакого различия, вызванного разницей характеров. Она всегда видит лишь эту единую природу и любит всех людей одинаково»⁵⁰⁵⁴. В другом месте он отмечает, что любовь заключается в почитании всех людей, «как требует того понятие природы, предписывающее равное для всех почитание, исключаящее из природы всякое неравенство, которое ум мог

бы усмотреть в том или ином, и заключающее всех в себя силой единой тождественности»⁵⁰⁵⁵. «Тот, кто... обладает совершенной любовью, – пишет тот же святой, – уже не делает различий между собой и другим, между рабом и свободным, между мужчиной и женщиной... Он теперь замечает в людях лишь их единую природу: всех он видит равными, для всех расположение его сердца одинаково»⁵⁰⁵⁶. Здесь преподобный Максим приводит пример Авраама, который благодаря любви возвысился до Господа, «отвергнув обособление того, что разделено и может быть разделенным, не считая более никакого человека иным, чем он сам, но познавая одного как всех и всех как одного»⁵⁰⁵⁷. Впрочем, этот пример являют нам все святые угодники, которые, по словам святителя Иоанна Златоуста, действуют «как если бы род человеческий был единой личностью»⁵⁰⁵⁸. Вот почему преподобный Симеон Новый Богослов советует следующее: «Все мы, верные, должны считать всех верных единым существом»⁵⁰⁵⁹.

Именно в силу того, что все люди имеют общую «духовную сущность», как объясняет преподобный Антоний Великий, тот, «кто грешит против ближнего, грешит против самого себя, тот, кто обходится с ним дурно, делает это самому себе; тот, кто творит добро ближнему, творит добро самому себе, тот, кто умеет любить самого себя, любит и других»⁵⁰⁶⁰ и наоборот. Это проясняет смысл высказывания Евагрия, которое мы уже приводили: «Монах – тот, кто считает себя единым со всеми в силу привычки видеть себя в каждом»⁵⁰⁶¹.

Эта духовная сущность, которая создает фундаментальное единство человеческого рода, есть не что иное, как образ Божий, который составляет и определяет по существу человеческую природу и находится в каждом из нас. Вот почему любить ближнего означает любить Бога, пребывающего в нем Своим образом. Поэтому преподобный Антоний Великий сразу после утверждения, что «мы все одной и той же сущности», пишет: «Итак, будем глубоко любить друг друга, ведь кто возлюбит ближнего, возлюбит Бога, а кто любит Бога, любит самого себя»⁵⁰⁶². Преподобный Исаак Сирин о любви говорит так: Бог «радуется, видя, как в ком-то покоится Его образ и как

кто-то чтит этот образ из любви к Нему»⁵⁰⁶³. Евагрий, рассуждая в том же направлении, пишет, что «роль любви в том, чтобы вести себя по отношению к образу Божию почти так же, как по отношению к Первообразу»⁵⁰⁶⁴, а затем провозглашает: «Блажен монах, который считает всех людей за бога после Бога»⁵⁰⁶⁵.

Очевидно, что во всех своих основах, о которых мы упоминали, любовь к ближнему глубоко связана с любовью к Богу. Она на самом деле и заключается в том, чтобы любить ближнего «ради Бога», «во имя Его», воспринимать его и обходиться с ним исходя из того, что он сущностно пребывает в Боге, естественно и объективно связан с Ним как личность, сотворенная по Его образу и способная быть Его подобием. Любовь состоит в том, чтобы любить ближнего в Боге и одновременно с этим – Бога в ближнем. В этом ключе можно понимать утверждение Христа о различных проявлениях любви: *Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне... так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне* (Мф. 25, 40:45). Иными словами, как учит святитель Василий Великий, Господь «на любое доброе дело, сделанное ближнему, смотрит как на сделанное Ему Самому»⁵⁰⁶⁶. Поэтому в другом месте он дает совет: мы должны служить нашим братьям, «считая это служение как несомое для Самого Господа»⁵⁰⁶⁷. Авва Аполлоний говорил более прямо, что «нужно кланяться приходящим братьям, ибо не перед ними, а пред Богом мы простираемся. Когда ты видишь своего брата, ты видишь Господа Бога своего»⁵⁰⁶⁸. Преподобный Симеон Новый Богослов, после совета относиться ко всем людям как к одному единому существу, уточняет: «Мы должны думать, что в них живет Христос»⁵⁰⁶⁹, а затем приводит пример преподобного Симеона Студита, который «смотрел на всех крещеных как на Христа»⁵⁰⁷⁰. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что «тот, кто обладает совершенной любовью, более не делает различий между собой и другим, между рабом и человеком, между мужчиной и женщиной», – и завершает мысль изречением из Послания к Галатам: *Все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3:28).

Это означает, что любовь к ближнему обретает ценность лишь в совокупности с любовью к Богу. *Что мы любим детей Божиих, узнаем из того, когда любим Бога и соблюдаем заповеди Его* (1Ин. 5:2), – говорит апостол Иоанн. Это означает также, что она всегда должна ей подчиняться. Среди причин, перечисленных преподобным Максимом Исповедником, «по которым один человек может любить другого», единственная поистине благая причина, по его утверждению, состоит в том, чтобы любить ближнего «из любви к Богу»⁵⁰⁷¹. Как учит Христос, любовь к Богу *есть первая и наибольшая заповедь* (Мф. 22:38), а любовь к ближнему находится на втором месте⁵⁰⁷². Святые отцы, упоминая об этом порядке⁵⁰⁷³, предостерегают от попытки извратить его и подвизаться в любви к ближнему, пренебрегая любовью к Богу. Это предупреждение является совершенно необходимым. Так, Ориген в толковании на Песнь Песней приводит слова Господа: «Установите Мой порядок в любви»⁵⁰⁷⁴, – и обращает внимание на то, что если «любовь святых упорядочена», то «очень часто любовь большинства людей лишена порядка. То, что нужно любить в первую очередь, они любят во вторую, а то, что следует любить во вторых, они любят во-первых»⁵⁰⁷⁵. Преподобный Исаак Сирийский очень точно замечает, что «прекрасно и достойно хвалы любить ближнего, если наше попечение о нем не отвлекает нас от любви к Богу», и что «добры наши отношения с братьями по духу если в то же время мы можем сохранять связь с Богом»⁵⁰⁷⁶. У преподобного Макария Египетского сказано об этом еще более точно: «Пусть человек прежде всего ищет святой любви [к Богу], которая есть первая и величайшая из заповедей... С ней ему легче исполнять вторую заповедь, то есть любовь к ближнему. То, что превыше всего, должно предпочитаться всему остальному и вызывать наибольшие усилия: второе будет, таким образом, следовать за первым. Но если кто-то пренебрегает первой и величайшей заповедью – любовью к Богу... и если такой человек хочет исполнить лишь внешнее попечение о второй – служение ближнему, то он не сможет исполнять здраво и чисто первую заповедь»⁵⁰⁷⁷.

Но это тем не менее не означает, что любовь к ближнему должна в некотором роде поглощаться и растворяться любовью к Богу, – это могло бы, доведенное до предела, означать, что любви к Богу достаточно и она избавляет нас от любви к ближнему. Мы увидим, что любовь к Богу сама по себе предполагает и подразумевает любовь к ближнему и неотделима от нее. Как любовь к Богу несводима к любви к ближнему, так и любовь к ближнему невозможно свести к любви к Богу по той причине, что ближний как личность обладает автономией и существованием, которые призваны утвердиться, а не раствориться в Боге. И по благодати это навечно, так что любовь к ближнему не больше, чем любовь к Богу, не будет иметь конца⁵⁰⁷⁸, и как в одной, так и в другой «мы никогда не перестанем возрастать и в нынешнем веке, и в будущем»⁵⁰⁷⁹.

Действительно, любовь сущностно едина по своей природе, началу и цели: это одна и та же любовь, которая имеет исток в Боге и имеет Его целью. Вот как пишет об этом преподобный Максим Исповедник: «[Мы питаем] любовь к Богу и любовь к ближнему не как разные, отделенные одна от другой, но как единую и тождественную самой себе [любовь], целиком, как долг Богу»⁵⁰⁸⁰.

3. Любовь к Богу

Любовь к Богу не может быть сведена к чувству. Она хотя и подключает в первую очередь эмоциональные способности человека, его свойство желать (ἐπιθυμητικόν) и любить (ἐρωτική δύναμις)⁵⁰⁸¹, но ими не ограничивается, а вовлекает целостность его существа, подразумевает все его возможности или способности. Об этом ясно говорит Христос: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим (Мф. 22:37); возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею (Мк. 12:30)*⁵⁰⁸². Как мы увидели выше, любовь связана со всеми добродетелями и, следовательно, с правильным применением всех возможностей или способностей человека.

Творения святых отцов на первый взгляд поражают тем, что они относительно мало говорят о любви. Первая причина этого в том, что любовь состоит не просто в словах, но также и главным образом в действиях (внутренних и внешних). Вторая причина заключается в том, что «любви к Богу невозможно научить»⁵⁰⁸³. Третья причина такова, что любовь в своих высших проявлениях неизреченна. Четвертая – в том, что любовь к Богу по существу состоит в исполнении Его воли⁵⁰⁸⁴ и, стало быть, в исполнении Его заповедей. Вот почему, когда речь идет об исполнении заповедей, о борьбе со страстями и о стяжании добродетелей – о чем и говорится в поучениях большинства святых подвижников, – это подспудно означает, что разговор идет о любви, на которую направлена вся аскетическая жизнь и нацелено все делание.

Что любовь к Богу заключается в исполнении Его заповедей, тому учит нас Сам Христос: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди (Ин. 14:15); кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня (Ин. 14:21); кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое (Ин. 14:23); пребудьте в любви Моей; Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю*

в Его любви (Ин. 15:9–10). У апостола Иоанна сказано: *А кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем (1Ин. 2:5), и еще яснее: Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его (1Ин. 5:3)*⁵⁰⁸⁵.

Любовь к Богу состоит в исполнении всех Его заповедей без исключения, но прежде всего – заповеди о любви к ближнему, поскольку это «вторая» по значению заповедь, данная Христом⁵⁰⁸⁶, величайшая после заповеди о любви к Богу⁵⁰⁸⁷. Как любовь к ближнему неотделима от любви к Богу и, чтобы быть истинной, ее предполагает, так и любовь к Богу предполагает любовь к ближнему и не может существовать отдельно от нее. Никто не может любить Бога, не любя ближнего. *Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит ? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего (1Ин. 4:20–21).* Любовь к ближнему является следствием любви к Богу и ее исполнением⁵⁰⁸⁸. «Кто любит Бога, не может не любить также и каждого человека, как самого себя, – говорит преподобный Максим Исповедник. – Кто любит Бога, любит и ближнего своего безоговорочно»⁵⁰⁸⁹. Но в то же время и любовь к Богу является следствием любви к ближнему⁵⁰⁹⁰, поскольку она может прийти лишь после нее⁵⁰⁹¹. Преподобный Максим Исповедник пишет об этом: «Господь говорит: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди (Ин. 14:15) – и: Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас (Ин. 15:12).* Итак, кто не любит ближнего своего – не соблюдает заповедь, а кто не соблюдает заповедь – не сможет любить Учителя»⁵⁰⁹². Он даже произносит такие слова: «Кто заметит в своем сердце след вражды по отношению к кому-либо из-за какой-нибудь обиды, тот полностью чужд любви к Богу»⁵⁰⁹³. Любовь к ближнему является доказательством любви к Богу⁵⁰⁹⁴.

Итак, любовь к Богу и любовь к ближнему «неразделимы» и «связаны будто цепью»⁵⁰⁹⁵. Более того, они обуславливают и подразумевают одна другую. В поучении аввы Дорофея

встречается образ, который хорошо объясняет эту взаимную зависимость: «Представьте круг... Вообразите, что этот круг – наш мир, центр этого круга – Бог, а лучи от него – различные жизненные пути людей. Когда святые, желая приблизиться к Богу, идут к центру круга, они, по мере продвижения внутрь круга, приближаются друг к другу и в то же время – к Богу. Чем ближе они друг к другу, тем ближе к Богу. И вы поймете, что когда отворачиваются от Бога, чтобы удалиться к внешним пределам, все бывает в обратном смысле: очевидно, что, чем более удаляются от Бога, тем более удаляются друг от друга, и чем дальше друг от друга, тем дальше от Бога. Такова природа любви. В какой мере мы снаружи и не любим Бога, в такой каждый отдален от ближнего. Но если мы любим Бога, то, по мере приближения к Нему через любовь к Нему, мы соединяемся в любви с ближними. И насколько мы едины с ближним, настолько мы в Боге»⁵⁰⁹⁶.

Поскольку любовь к Богу в основном заключается в исполнении Его воли и в следовании Его заповедям, само собой разумеется, что, лишь сообразуясь с Божественными повелениями, человек достигает любви⁵⁰⁹⁷, или еще: поскольку цель исполнения заповедей – в любви, постольку она приобретается по мере очищения от страстей и стяжания добродетелей⁵⁰⁹⁸. В начале нашего изложения мы говорили о глубокой связи между любовью и множеством добродетелей, о связи, которую подчеркивает апостол Павел, характеризуя понятие любви⁵⁰⁹⁹, а также о связи между любовью и отсутствием страстей⁵¹⁰⁰, на которую в этом же фрагменте равно указывает апостол Павел. Святые отцы тоже постоянно говорят о чистоте и бесстрастии (с которым связано обладание всеми добродетелями в их совершенстве) как о важнейшем условии любви. Любовь в человеке возрастает по мере его чистоты и бесстрастия, а совершенную любовь он приобретает, когда становится абсолютно чистым и бесстрастным⁵¹⁰¹. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Любовь – это прежде всего отвержение всякого несправедливого помысла, ибо *она не мыслит зла* (1Кор. 13:5)»⁵¹⁰². Вот слова блаженного Диадоча: «Совершенная любовь свойственна тем, кто уже очищен»⁵¹⁰³.

«Любовь – дочь бесстрастия, бесстрастием вы приобрели себе любовь»⁵¹⁰⁴, – пишет Евагрий. Преподобный Максим Исповедник замечает: «Любовь рождается из бесстрастия»⁵¹⁰⁵. А преподобный Иоанн Лествичник даже говорит, что «любовь и бесстрастие... отличаются друг от друга лишь по имени»⁵¹⁰⁶.

Поскольку все страсти рождаются из-за того, что человек отвращается от Бога, дабы следовать самому себе и миру, и устанавливает правила этого следования, постольку очевидно, что любовь, которая является следованием Богу, возможна только по мере очищения человека от страстей, отречения от себя и от мира. Мы уже это показали: любовь к Богу и любовь к миру несовместимы и исключают друг друга. «Никто не может обладать вместе любовью к Богу и стремлением к миру», – пишет преподобный Исаак Сирийский⁵¹⁰⁷. Следовательно, любовь к Богу предполагает отречение от всякой привязанности к миру и самому себе⁵¹⁰⁸. «Другого пути к духовной любви нет», – утверждает преподобный Исаак Сирийский⁵¹⁰⁹. О необходимости отречения от страстной любви к самому себе пишет блаженный Диадокх Фотикийский: «Кто любит сам себя, не может любить Бога, но тот, кто не любит самого себя... тот любит Бога»⁵¹¹⁰. Вот совет преподобного Максима Исповедника: «Не люби самого себя – и ты возлюбишь Бога»⁵¹¹¹. О любви к миру (выражение, которое, впрочем, включает любовь к себе) Евагрий пишет: «Любовь к этому миру враждебна Богу»⁵¹¹². Если Бог наш есть любовь, как написано (1Ин. 4:8), следовательно, любовь к этому скверному миру есть враг любви. Значит, невозможно стяжать любовь, если мы не возненавидим этот мир»⁵¹¹³. Преподобный Максим предупреждает: «Что касается того, чтобы достичь постоянного состояния любви, то это невозможно, пока человек хранит страстную привязанность к какой-либо из земных вещей»⁵¹¹⁴. В другом месте он говорит: «Никто, если не откажется от всех привязанностей к вещам этого мира, не может по-настоящему любить Бога и ближнего. Поистине, заботиться о вещественном и в то же время любить Бога просто невозможно. Об этом сказал Господь: *Никто не может служить двум господам* (Мф. 6:24)»⁵¹¹⁵. Он произносит

даже такие слова: «Тот не любит Бога, кто хранит ум привязанным к какому-либо из земных предметов»⁵¹¹⁶.

Преподобный Макарий Великий отмечает, что святые «целиком и полностью устремлены» ко Христу, «имеют лишь Его пред очами с великим желанием» и «освободились от всякой любви к миру и разрушили всякую связь земную, чтобы быть способными постоянно иметь лишь одно желание в сердце и чтобы оно не смешивалось с другими»⁵¹¹⁷. И он обращает внимание, что если кто-то остается удаленным от Царствия, «то это происходит оттого, что он не хочет взять на себя труд отречься от себя самого и от одновременной любви к чему-либо и Богу, не перестает заботиться о некоторых удовольствиях и похотях века сего и не направляет всю свою любовь к Богу, тогда как это во власти его свободного выбора и его воли»⁵¹¹⁸. «Действительно, когда душа по-настоящему возносится к Господу, она направляет к Нему всю свою любовь, сознательно прилепляется к Нему одному всеми своими силами... отрекается от себя, более не следует воле своего ума... Напротив, эта душа полностью предается слову Господню, удаляется, насколько возможно, от собственной воли, от всяких видимых уз и без остатка предает себя Богу»⁵¹¹⁹. Таким образом, «только тот будет обладать своей душой и любовью Духа Небесного, кто станет чужд всем вещам века сего ради поисков любви Христовой»⁵¹²⁰.

Абсолютное отречение от себя и мира – не только условия любви к Богу, но равно и любви к ближнему⁵¹²¹. И совершенная любовь к ближнему требует бесстрастия⁵¹²² в той же степени, что и совершенная любовь к Богу: только когда человек чист от всех страстей, он может любить своего ближнего духовной любовью, ибо если он не бесстрастен, то будет любить его любовью плотской, земной, связанной с той или иной страстью осознанно или неосознанно, ибо мотивов к любви может быть множество, и большинство из них «опорочены страстью» и далеки от истинной любви⁵¹²³. Пока человек небесстрастен, он не способен видеть ближнего в его реальной сущности, «пелены страстей в [его] душе затмевают [в нем] способность к суждению»⁵¹²⁴. Только когда он бесстрастен, он может видеть

ближнего в Боге и быть связанным с ним духовно всем своим желанием, всем своим помышлением, всей силой своего плотского желания (в широком смысле).

То, что любовь состоит в исполнении заповедей, ее глубокая связь со всеми добродетелями, что она предполагает отречение от себя и от мира и в своем совершенстве бесстрастие – всё это нам хорошо показывает, почему святые отцы определяют ее термином «делание» (πρᾶξις), подчиняют всей подвижнической жизни, видят в ней плод усилий человека, всего его существа и всей его жизни, сотворенной для того, чтобы он смог отвернуться от себя и обратиться к Богу. Под этим следует понимать, что по-настоящему любить Бога и ближнего человек становится способным не внезапно, но, как говорит преподобный Макарий, «через долгую битву»⁵¹²⁵. Однако не стоит забывать, что любовь, как и все остальные добродетели, вершиной и венцом которых она является, есть дар Бога человеку, благодать, которую подает Дух Святой⁵¹²⁶. *Любовь*, – говорит апостол Иоанн, – *от Бога* (ἐκ τοῦ θεοῦ) (1Ин. 4:7). «Он является причиной любви и, некоторым образом, порождает и производит ее», – замечает Дионисий Ареопагит⁵¹²⁷. Священномученик Климент Римский говорит о том, что никто не может «быть признан способным достичь ее, кроме того, кому Бог даровал такую благодать»⁵¹²⁸.

Но чтобы получить этот дар, человек должен стремиться к нему всеми силами, открыться ему всем своим существом и, кроме того, быть достойным принять его – иными словами, обладать сердцем и умом, очищенными богочеловеческой аскезой. Поэтому о любви, как обо всех добродетелях, можно сказать, что она является результатом совместного действия Божественной благодати и усилий человека, результатом их взаимного движения навстречу друг другу или, если угодно, диалектики, которую преподобный Макарий Египетский хорошо охарактеризовал следующим образом: «Усилиями и напряжением, трезвением и борьбой мы становимся способны стяжать любовь к Богу, ту любовь, которую в нас созидают благодать и дар Христа»⁵¹²⁹.

В этих подвижнических трудах, благодаря которым человек обращается к Богу, стремится к Нему, очищается и открывается навстречу Его благодати, первостепенную роль играет молитва. Мы отмечаем эту важнейшую функцию молитвы, рассматривая приобретение каждой из добродетелей. Следует ее подчеркнуть еще более, говоря о любви. «Все добродетели помогают уму приобрести любовь к Богу, но более всего – чистая молитва», – говорит преподобный Максим Исповедник⁵¹³⁰. Именно в ответ на молитву, соединенную с исполнением заповедей, человек получает от Бога дар любви. Любовь ему открывается именно его молитвой и в его молитве, и тем больше, чем чище молитва. «Эту любовь монах обретет в себе именно благодаря молитве», – отмечает преподобный Макарий Египетский⁵¹³¹, который говорит об этом еще так: «Именно от нее в тех, которые сочтены достойными, проистекает... единение их внутренних намерений с Господом в неизреченной любви»⁵¹³². «Мы молимся, чтобы стяжать любовь к Богу, ибо мы находим в молитве причины, которые заставляют нас любить Бога», – пишет преподобный Исаак Сирин, отмечая также, что «любовь приходит от молитвы», «от чистой молитвы рождается любовь к Богу», что если человек «не станет упорствовать [в молитве], беседуя с Богом и проходя через все последовательные формы молитвы... то он не почувствует любви. Итак, любовь к Богу приходит от связи с Богом»⁵¹³³ в молитве. Любовь человека по отношению и к ближнему, и к Богу растет и укрепляется именно благодаря молитве. Преподобный Макарий Великий дает такой совет: человеку следует «просить непрестанно Господа породить любовь в его сердце, чтобы, стяжав ее таким образом, возвращать и усиливать с каждым днем в постоянном и непрерывном памятовании о Боге»⁵¹³⁴.

Вместе с тем молитва – это и проявление любви⁵¹³⁵. Можно даже определить присутствие в человеке любви по его чистой и непрестанной молитве. «Любовь есть усердие пред Богом в постоянной благодарственной молитве»⁵¹³⁶, – утверждает авва Исаия. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Кто любит искренне Бога, тот молится без всякого рассеяния, а кто молится нерассеянно, тот искренне любит Бога»⁵¹³⁷. «Без

рассеяния» означает не только то, что ум свободен от всех мыслей, посторонних по отношению к самой молитве, но еще и то, что сердце чисто от всего страстного⁵¹³⁸. В чистой молитве человек чист от всякой страстной привязанности к миру и может полностью прилепиться к Богу, тем более что среди всех добродетелей молитва создает лучшую форму общения и соединения с Богом⁵¹³⁹. С другой стороны, именно благодаря непрестанной молитве любовь может не угаснуть⁵¹⁴⁰; именно благодаря молитве, как говорит святитель Василий Великий, мы можем «не оставлять памяти о Боге, как дети не перестают помнить о матери»⁵¹⁴¹. Таким образом, молитва является критерием любви. «Любовь, которую монах имеет к Богу, познается по тому, сколько времени и сил он уделяет молитве... Как в печи испытывается золото, так и молитвенное делание свидетельствует о ревности и любви монахов к Богу», – пишет преподобный Иоанн Лествичник⁵¹⁴². Преподобный Исаак Сирин учит тому, что именно по непрестанной молитве, сопровождаемой слезами, узнается совершенная любовь⁵¹⁴³.

Если любовь является даром благодати, Божественной энергией, исходящей от Отца и сообщаемой человеку через Христа в Духе Святом, то она все же соответствует, как и все остальные добродетели, естественному расположению человека в его изначальном состоянии здоровья, расположению, которое было повреждено грехом, но присутствует в нем потенциально⁵¹⁴⁴, ибо она [любовь] определяет образ Божий, по которому сотворен человек. Поэтому преподобный Антоний Великий упоминает «закон любви, заложенный в его природу», и «изначальную доброту, которая является частью его природы в его первозданном состоянии»⁵¹⁴⁵. «Для души, сотворенной Богом, естественно любить Его», – отмечает в том же смысле преподобный Макарий Египетский⁵¹⁴⁶. «Это естественно, – пишет святитель Василий Великий, – что здоровая душа испытывает такое чувство»⁵¹⁴⁷. *Бог есть любовь* (1Ин. 4, 8.16), поэтому естественно, что человек, сотворенный по Его образу; является носителем этой добродетели и что она даже является главной его чертой. Святитель Иоанн Златоуст без колебаний говорит:

«Это она делает человека человеком. И не удивляйтесь тому что человеку свойственно быть любящим; ибо это свойственно Самому Богу»⁵¹⁴⁸.

Аскетические усилия и благодать; действующие совместно; возвращают к этому расположению начальное состояние любви; в котором она была направлена к Богу и вновь проявляют в человеке образ Божий во всем его сиянии; ибо «только любовь, – по словам Максима Исповедника, – заставляет увидеть, что человек является образом Создателя»⁵¹⁴⁹. Совместные усилия подвига и благодати заставляют любовь развиваться от зачаточного состояния до совершенства. Так, святитель Василий Великий пишет очень ясно: «Любить Бога учит нас не внешнее наставление. В самой природе живого существа – я хочу сказать, человека – находится внутри, как росток, основа способности любить. Этот росток надлежит пересадить в школу заповедей Божиих, взращивать его заботливо, усердно питать и дать ему расцвести при помощи Божественной благодати»⁵¹⁵⁰. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, что когда в человеке расцветает любовь, он вновь обретает свою первозданную природу – состояние, в котором он, сотворенный по образу Божию, существовал согласно своему предназначению и всеми силами стремился уподобиться Господу: «Сострадание⁵¹⁵¹, когда оно есть в твоём сердце, является в тебе иконой святой Красоты, по подобию Которой ты был сотворен»⁵¹⁵². Блаженный Диадок Фотикийский имеет в виду то же самое, говоря, что любовь, достигшая полноты своего развития, «открывает, что образ целиком достиг красоты подобия»⁵¹⁵³.

Этот возврат человека в любви к первозданной, правильной и здоровой природе происходит с помощью богочеловеческой аскезы в процессе обращения, в ходе которого человек отворачивается всей вождевательной способностью и силой своей любви от мира, где, извращая ее, преобладает грех. Человек обращает эти силы к Богу – единственной изначальной и естественной цели – и вкладывает их в Него⁵¹⁵⁴. Поэтому Иоанн Лествичник говорит о «переносе» на Господа плотской любви⁵¹⁵⁵.

Преподобный Максим Исповедник замечает; что «душа пользуется своим вождением; чтобы поддержать жажду»⁵¹⁵⁶ Бога. Он говорит о том, как страсти и помыслы «полностью обращаются к божественному»⁵¹⁵⁷, и называет любовь «блаженной страстью»⁵¹⁵⁸. Далее преподобный Максим поясняет: «Страсть достойной порицания любви – та, которая занимает ум материальными объектами; страсть благословенной любви – та, которая прилепляет ум к божественному. Ибо в целом, когда ум останавливается на каком-то предмете, тогда он успокаивается и обращает желание и любовь туда, где ему спокойно: или к божественным и духовным явлениям, что ему и подобает, или к плотским явлениям и страстям»⁵¹⁵⁹. Далее святой учит, что если долгое время упражнять ум воздерживаться от удовольствий и предаваться божественному, «то в итоге все его желание обратится к Богу»⁵¹⁶⁰. Следует добавить, что, поскольку любовь охватывает все существо человека, то она действительно проистекает именно от обращения всех его способностей и сил. По замечанию Максима Исповедника, «душа пользуется вождением, чтобы поддерживать свое желание», также она пользуется «раздражительной способностью, чтобы любовно защищать предмет своих исканий»⁵¹⁶¹. Что касается ума, то он должен сам обратиться к Богу и стремиться познать Его и обладать этим знанием в определенной степени для того, чтобы любовь стала возможной⁵¹⁶². Поэтому «любовь есть плод собирания и соединения вместе всех сил души – разумной, раздражительной и желающей – вокруг божественного»⁵¹⁶³.

Упомянув основные страсти, «которые укрепляются в результате злоупотребления нашими собственными способностями – познавательной, раздражительной и желающей», преподобный Максим Исповедник ясно обрисовывает процесс полного обращения, плодом которого становится любовь: «Нужно было, чтобы разум, вместо незнания Бога, направил свое движение к Нему, только Его ища в познании, чтобы вождение, свободное от себялюбия, направило свое желание к одному Богу, чтобы раздражительная сила, свободная от тирании, принялась бороться только за Бога

и чтобы сотворилась Божественная и блаженная любовь, которая состоит из этих способностей и благодаря которой они существуют»⁵¹⁶⁴. Это обращение, напомним, происходит через исполнение всех заповедей и является одной из важнейших его целей⁵¹⁶⁵.

Исходя из этого можно видеть, как в стяжании любви происходит духовное исцеление человека на всех уровнях, потому что любовь охватывает человека во всей его полноте.

Так, любовь является основным лекарством для вожделевательной части души и всех связанных с ней страстей⁵¹⁶⁶, как мы уже отметили, анализируя различные страсти, и ее можно считать, наряду с умеренностью, основной добродетелью этой части души⁵¹⁶⁷. Действительно, в любви человек возвращает своей способности желать и своей «эротической силе» их правильную цель и употребление, соответствующее их природе и определяющее их здоровье.

Равным образом любовь является основным лекарством и для раздражительной части души. Преподобный Максим Исповедник отмечает, что «заповедь любви» – это «лекарство, которое Господь дал для раздражительной части души»⁵¹⁶⁸. А у Евагрия сказано: «Любовь исцеляет раздражительную составляющую»⁵¹⁶⁹. Соответственно, она является и основной добродетелью раздражительной части, которая сообщает разумное⁵¹⁷⁰, естественное, правильное и здоровое употребление этой фундаментальной способности души. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание на то, что любовью к раздражительной части души возвращается «то, что ей подобает»⁵¹⁷¹.

Итак, любовь является в целом основным лекарством от всех страстей души и от всех грехов, которые являются их проявлением. На это указывает апостол Петр, утверждая, что *любовь покрывает множество грехов* (1Пет. 4:8). Об этом ясно говорит святитель Иоанн Златоуст: «Это лекарство от наших грехов»⁵¹⁷². «Страсти души отсекаются духовной любовью», – отмечает Евагрий⁵¹⁷³, а вслед за ним – преподобный Максим Исповедник⁵¹⁷⁴, который пишет: «Если мы любим Бога искренне, сама наша любовь изгоняет наши страсти»⁵¹⁷⁵. Это

относится и к любви к ближнему. «Достигнув любви и доброжелательности к ближнему, ты сотрешь из своей души всякий след страсти», – сказано у преподобного Максима Исповедника⁵¹⁷⁶. И у преподобного Исаака Сирина: «Сострадающий человек есть врач своей души. Словно дуновением сильного ветра, из его души изгоняется мрак страстей»⁵¹⁷⁷.

Во главе всех страстей, от которых человек исцеляется любовью, идет себялюбие, прямо ей противоположное. Как любовь может быть названа матерью всех добродетелей, так себялюбие, мы это увидели, рассматривается святыми отцами в качестве матери всех страстей. С этой точки зрения любовь излечивает человека от всех страстей именно исцелением от себялюбия, в котором они заключаются. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «Изгоняя себялюбие любовью, тот, кто являет себя достойным Бога, одновременно с этим изгоняет целую вереницу пороков, которая после этого лишается опоры и повода к существованию»⁵¹⁷⁸.

Когда человек обладает совершенной любовью, в нем больше нет никаких страстей, ибо, как мы видели, любовь не может сосуществовать ни с какой из форм привязанности к миру и к самому себе. Все возможности и способности человек вкладывает в Бога – и более никакими из их сил не распоряжаются иные объекты. «Если ты любишь Бога по-настоящему и пребываешь в любви к Нему, – пишет преподобный Симеон Новый Богослов, – никакая страсть никогда не возобладает над тобой, ни принуждение тела не унизит до подчинения ей: действительно, как тело не может никуда двинуться без души, так и душа, соединенная с Богом в любви, не смогла бы быть принуждена к наслаждениям и вожделениям тела, ни даже к любому желанию видимого или невидимого, будь то предмет или страсть, ибо сладостная любовь к Богу держит связанными порывы его сердца, или, лучше сказать, склонность его воли»⁵¹⁷⁹. Преподобный Максим Исповедник также пишет, что «страсти, которые порабащают ум и привязывают к материальным предметам, отделяют его от Бога, занимая целиком этими предметами. Но когда любовь к

Богу берет верх, она освобождает ум от этих связей»⁵¹⁸⁰. Итак, очевидно, что если совершенная любовь предполагает бесстрастие, то на более ранних этапах она к нему человека подводит и поэтому может считаться матерью бесстрастия⁵¹⁸¹. Соответственно, в совершенном виде любовь предполагает обладание всеми добродетелями, а на более ранних этапах она их водворяет⁵¹⁸², образует их и поддерживает⁵¹⁸³, сообщает им целостность⁵¹⁸⁴ и ценность⁵¹⁸⁵ и ведет их к совершенству⁵¹⁸⁶.

Благодаря этим свойствам любовь созидает духовного человека, позволяет ему прийти *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4:13). Она – глава совершенного человека, членами которого являются добродетели⁵¹⁸⁷. Именно она вдыхает жизнь в тело⁵¹⁸⁸. Именно она «составляет вместе [эти члены], подгоняет их и соединяет воедино»⁵¹⁸⁹. Это она, как говорит преподобный Максим Исповедник, «собирает разделенное, вновь творит человека в единстве мысли и действия»⁵¹⁹⁰.

Следует отметить, что это воссоединительное действие любви проявляется не только в каждом отдельном человеке, обладающем любовью, но и в человеческом сообществе в целом, поэтому можно видеть, как любовь оздоравливает отношения между членами общества. Если страсти, в первую очередь себялюбие, разделяют человеческую природу и противопоставляют одних ее членов другим, разрушая таким образом в природе и в каждом из членов, связанных с остальными, гармонию, вложенную в них Богом, то любовь прекращает все разногласия, ссоры, споры, раздоры, вражду, ревность, зависть, ненависть, злобу⁵¹⁹¹ и восстанавливает гармонию, вместе с которой в душу приходит глубокий мир⁵¹⁹². Поистине, «любовь привязывает к Богу и друг к другу тех, кто любит»⁵¹⁹³ и «соединяет всех людей в одно тело»⁵¹⁹⁴. «Соединить истинной верой и духовной любовью тех, кого порок поверг в многочисленные разделения, – вот каков замысел Божественного Провидения», – пишет преподобный Максим Исповедник⁵¹⁹⁵. Следовательно, именно благодаря любви «мы так же, как обладаем общей природой, можем иметь общее чувство и общую волю по отношению к Богу и друг к другу,

чтобы ничто не могло удалить нас от Бога или друг от друга»⁵¹⁹⁶.

Если, действуя по воле страстей, каждый человек заботится лишь о том, чтобы самоутвердиться и заставить принимать свое так называемое превосходство, противопоставляя себя другим, то «любовью, – объясняет преподобный Максим Исповедник, – каждый по своей воле избавляется от самого себя, отстраняясь от понятий и индивидуальных особенностей, которые каждый представлял в своем уме, и воссоединяется в единой простоте и тождественности, благодаря чему человек не обладает уже ничем, что отделяло бы его от всех, но где каждый ради каждого, все для всех и, в еще большей степени, для Бога»⁵¹⁹⁷.

Нужно заметить, что если любовь «уравнивает и сглаживает всякое неравенство и различие чувства»⁵¹⁹⁸, то не в ущерб личности каждого. Себялюбие и страсти, напротив, позволяя человеку мнить, что он укрепляется и расцветает, разрушают его. Ибо по-настоящему человек может раскрыться лишь в гармоничных отношениях с ближним, которые имеют основание в Боге, а происходит это благодаря любви. И тогда каждый, уже не самоутверждаясь как индивидуум и не противопоставляя себя тем самым ближнему и Богу, может утвердиться как личность или, скорее, быть утвержденным и оцененным ближними в отношениях любви, которая его с ними объединяет. Именно это имеет в виду преподобный Максим Исповедник, уточняя, что именно любовь «приводит к похвальному неравенству, которым каждый добровольно привлекает к себе ближнего и предпочитает его себе, тогда как прежде он был готов отстранить его и поставить себя впереди»⁵¹⁹⁹.

Себялюбие породило бы недовольство и даже игнорирование ближнего, низводя его чаще всего до объекта, которым можно завладеть или, напротив, которого можно оттолкнуть. Себялюбие имеет о ближнем лишь внешнее, поверхностное понятие и даже, как мы увидели, ложное и безумное. Любовь, напротив, знает каждую личность в ее наиболее достоверной и глубокой реальности. Отношения между людьми вновь обретают всю свою значимость и глубину. Если себялюбие делало людей чуждыми друг другу, то любовь

устанавливает между ними отношения близости: любовь поистине делает человека ближним для каждого. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Обладая [в любви] одинаковой душой, [люди] познают сердца друг друга»⁵²⁰⁰.

В целом понятно, как любовь на различных уровнях и в различных формах составляет для человека, по словам святителя Василия Великого, «норму здоровья»⁵²⁰¹ и почему святые отцы рассматривают ее как лекарство. Преподобный Варсонофий пишет, что Христос «даровал нам великую припарку, которая соединяет все члены, *исцеляет всякую болезнь и всякую немощь* (Мф. 4:23), то есть [даровал] любовь»⁵²⁰². Авва Аммон утверждает, что «любовь делает душу здоровой»⁵²⁰³, а авва Филимон – что «любовь освобождает душу от болезней»⁵²⁰⁴. Пресвитер Илия Эдик советует: «Оставь [свою болезнь], прибегнув к действенным средствам – средствам любви и тягот, если ты заботаешься о здравии своей души»⁵²⁰⁵. Климент Александрийский видит в любви одну из «нерушимых связей здоровья и спасения»⁵²⁰⁶. Блаженный Августин замечает, что обладание любовью в полноте означает для человека обладание совершенным здоровьем: «Праведность будет полной, когда полным будет здоровье. Здоровье будет полным, когда полной будет любовь»⁵²⁰⁷.

Человек ощущает это здоровье в особенности через мир, который приносит ему любовь⁵²⁰⁸, а также через глубокую радость, сопутствующую любви⁵²⁰⁹.

Если смотреть глубже, то любовь является для человека главным источником жизни вечной⁵²¹⁰. «Что делает людей по-настоящему живыми, если не любовь?» – вопрошает святой Николай Кавасила⁵²¹¹. Сам Христос нас учит: *Так поступай, и будешь жить* (Лк. 10:28), так говорит Он, давая заповедь о любви к Богу и ближнему, ибо вторая заповедь, с этой точки зрения, является настолько же важной, насколько и первая. *Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев* (1Ин. 3:14), уточняет апостол Иоанн. И речь здесь идет не о временной жизни, а о вечной, которую дает любовь⁵²¹².

Но любовь для человека – это подлинно источник⁵²¹³ и цель⁵²¹⁴ всех благ. Именно в ней, как подчеркивают святые отцы вслед за апостолом Павлом⁵²¹⁵, человек может обрести совершенство⁵²¹⁶, к которому призван. Любовь действительно соединяет человека с Богом⁵²¹⁷ и делает его жилищем Пресвятой Троицы⁵²¹⁸. *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим (Ин. 14:23)*, – говорит Христос. Это верно не только в отношении любви к Богу, но и в отношении любви к ближнему: *Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает (1Ин. 4:12)*. Апостол Иоанн пишет еще и так: *Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1Ин. 4:16)*. Вот почему у Исаака Сирина есть такие слова: «Когда мы достигаем любви, мы достигаем Бога»⁵²¹⁹. Если «тот, кто обладает любовью, обладает Богом»⁵²²⁰, как говорит преподобный Максим Исповедник, то потому, что *Бог есть любовь*, по слову апостола Иоанна (1Ин. 4, 8.16).

Бог есть любовь, значит, тот, кто любит, уподобляется Богу⁵²²¹, и в тем большей степени, чем более совершенна его любовь. Любя Бога, «мы в какой-то мере становимся тем, чем является Он Сам»⁵²²², как говорит святитель Григорий Нисский. Преподобный Максим Исповедник пишет еще смелее: «Итак, любовь есть великое благо, первое из благ, высшее благо. Она дает человеку казаться Творцом людей, точным уподоблением Ему в добре, насколько это возможно для человека»⁵²²³.

Иными словами, любовь обоживает человека, и притом в большей степени, чем всякая иная добродетель, ибо Бог есть любовь. Поэтому преподобный Максим Исповедник пишет: «Воистину нет ничего более обоживающего, чем божественная любовь... ничего, что так возносило бы людей до обоженного состояния... Она соединяет с Богом и являет богом того, кто Его любит»⁵²²⁴. Она усовершенствует человеческую природу так, что «являет ее в единстве и тождественности с Божественной природой в благодати»⁵²²⁵. Она обоживает человека собой, ибо делает того, кто ею обладает, причастником Божественного свойства⁵²²⁶, первостепенного из всех, но также [обоживает] и всеми добродетелями, которые она предполагает, включает в

себя и порождает: «Из них и ими, – пишет преподобный Максим Исповедник, – образуется благодать любви, которая ведет обожженного человека, сотворенного Богом, к Богу»⁵²²⁷. Так, например, она делает его причастником всех добродетелей, или Божественных энергий. А по словам блаженного Диадوخа, «любовь соединяет душу с добродетелями Самого Бога»⁵²²⁸.

Вот почему преподобный Максим Исповедник завершает свое Письмо 2, посвященное любви, гимном добродетели вообще, гимном Богу, Который ее подает, и человеку, которого Господь обоживает через добродетель: «Мне кажется, что это одно и то же – восхвалять вас, восхвалять добродетель и восхвалять Бога, наделившего вас сиянием добродетели, которая благодатью обоживает вас в Боге, заставляя исчезать черты, свойственные человеку, и в то же время делая Бога в вас человеком по снисхождению, позволяя вам воспринять, насколько это возможно человеку, Божественные свойства».

Глава 3. Познание

1. Введение

Совершенная любовь традиционно рассматривается как итог духовного делания (πρᾶξις). За деланием следуют духовное познание (γνῶσις) и духовное созерцание (θεωρία).

Познание/созерцание⁵²²⁹ – это цель духовного делания. Божественный замысел; как указывает апостол Павел; состоит в том, *чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1Тим. 2:4). Преподобный Макарий Великий обращает внимание на то, что «все усилия и труды святых отцов, да и Самого Господа, были направлены на то, чтобы Бог стал познан людьми»⁵²³⁰. Евагрий тоже говорит о том, что весь тварный мир был создан для познания Бога⁵²³¹. На самом уровне духовного выздоровления человека познание/созерцание является неизбежным итогом делания. «Исполнения заповедей, – пишет Евагрий, – недостаточно для совершенного исцеления душевных сил, если следом в уме не появляется созерцание, которое с ним соотносится»⁵²³². Ведь «делание – это духовный метод, очищающий страстную часть души»⁵²³³, и необходимо к нему добавить созерцание, которое, как мы увидим, исцеляет рассудочную часть души (λογιστικόν), избавляя ее от забвения и неведения⁵²³⁴.

«Делание и созерцание не существуют друг без друга»⁵²³⁵. Толкователь «Вопросоответов к Фалассию», поясняя учение об этом преподобного Максима Исповедника, подчеркивает, что созерцание и делание неотделимы друг от друга: «Тот, кто явил знание, воплощенное деланием, и делание, оживотворенное знанием, обрел точный образ истинной теургии. Но тот, в ком одно существует отдельно от другого, либо превращает знание в несостоятельную фантазию, либо подвизается притворно. Ибо знание, лишненное делания, ничем не отличается от фантазии, поскольку не имеет в своей основе делания. И делание, лишненное рассуждения, есть не что иное, как видимость: оно не оживотворяется знанием»⁵²³⁶. «Тайна нашего спасения, – говорит преподобный Максим Исповедник, – обнаруживает, что

делание есть активное созерцание, а созерцание есть просвещенное делание»⁵²³⁷.

Если знание/созерцание есть цель делания и его исполнение, то, следовательно, делание является условием познания/созерцания⁵²³⁸. Только делание позволяет его достичь. Вот совет святителя Григория Богослова: «Ты хочешь когда-нибудь стать богословом и достойным божества? Соблюдай заповеди, возрастай хранением заветов, ибо делание есть средство приблизиться к созерцанию»⁵²³⁹. «Тот, кто ищет Господа через созерцание без делания, не найдет Его, – говорит Максим Исповедник, – ибо он не искал Бога со страхом Божиим, то есть в исполнении заповедей»⁵²⁴⁰. Только «подвигом и духовной бранью» аскезы можно «получить духовное знание», как учит преподобный Симеон Новый Богослов⁵²⁴¹. Это не означает, что по пришествии знания/созерцания делание прекращается, – оно является его постоянным условием. Именно делание позволяет ему сохраняться и свидетельствует о его ценности. Труды делания – это плоды, по которым можно познать, чего стоит дерево, отмечает Климент Александрийский⁵²⁴². Преподобный Максим Исповедник пишет даже о том, что знание «ни на что не годно», если «не устремлено к осуществлению заповедей»⁵²⁴³. Преподобный Марк Отшельник тоже пишет: «Знание еще не прочно, если оно не находит конкретного воплощения в собственных делах, даже если оно истинно, потому что утверждением всему служит делание»⁵²⁴⁴. Преподобный Иоанн Карпафийский замечает в том же ключе, что «самое истинное знание есть делание», а затем советует: «Итак, старайтесь засвидетельствовать делами веру и знание. Ибо тот, кто предается одному лишь созерцанию, слеп, да услышит: *Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются* (Тит. 1:16)»⁵²⁴⁵.

То, что знание/созерцание основано на делании, происходит от специфического характера духовного познания, которое не имеет ничего общего с мирским знанием какого бы то ни было рода, с мудростью⁵²⁴⁶. Эта оппозиция духовного знания и мирского подчеркивается и апостолом Павлом⁵²⁴⁷, и святыми отцами⁵²⁴⁸, предостерегающими от опасности принять за

духовное знание/созерцание то, что таковым не является и что они часто называют «простым знанием» (λόγος φιλός)⁵²⁴⁹. В святоотеческих творениях часто отмечается, что многие, в том числе верующие, включая богословов, даже самые духовно просвещенные, заблуждаются, полагая, что они обладают таким знанием, тогда как в действительности это лишь псевдознание (ψευδόνυμος γνῶσις, γνῶσις ψευδής, ψευδογνώσις)⁵²⁵⁰, знание воображаемое⁵²⁵¹, а они сами – лишь «невежды в знании»⁵²⁵².

Многие также думают, что они достигли истинного созерцания, тогда как созерцание их – бесовское⁵²⁵³, а его предметом являются лишь призраки, вызывающие эти созерцания⁵²⁵⁴, и порождения их собственного воображения. Духовное знание противоположно исследованиям разума, тщасящегося удовлетворить любопытство⁵²⁵⁵. Оно не является плодом изучения или изыскания, не происходит из интеллектуальных построений. Оно не является плодом рефлексии. Это не есть понятийное и теоретическое знание. Преподобный Симеон Новый Богослов, например, разоблачает «глупость» и «слепоту» тех, кто «безрассудно полагает», что оно «тождественно вырабатыванию понятий при помощи собственного мышления»⁵²⁵⁶. Далекое от тождественности с какой бы то ни было формой мирского знания; знание духовное предполагает отречение от знания мирского; отказ от всякой премудрости мира сего⁵²⁵⁷. Преподобный Исаак Сирийский пишет: «Ты действительно думаешь, что тот, кто обладает мирским знанием, может получить знание духовное? При подобном условии невозможно не только получить духовное знание, нельзя даже ощутить его... Оно не дается тем, кто силится приобрести его одним лишь обучением. Если некоторые из них хотят приблизиться к этому знанию Духа, они не могут сделать этого, каким бы малым оно ни было, пока не откажутся от обучения, от его тонких уловок, от его сложного метода и не пожелают иметь детское сердце. Привычка и мысли, которые порождаются учением, будут великим препятствием до тех пор, пока постепенно не сотрутся. Ибо духовное знание просто... Пока разум не освободится от множества помыслов, пока он не

достигнет чистоты и простоты, он не может ощутить духовного знания»⁵²⁵⁸.

Понятно, почему подобное знание не подразумевает никакой особой интеллектуальной одаренности и не предназначается для нескольких посвященных⁵²⁵⁹: чтобы достичь его, мудрость мудрецов бесполезна и разум разумных – ничто⁵²⁶⁰. Этого знания могут достигнуть безграмотные⁵²⁶¹, зачастую более способные принять его, нежели те, кто, будучи обольщен своими интеллектуальными способностями, углубляется в сферу ложного знания. Оно открывается всем, кто, идя по пути подвига в страхе Божиим через исполнение заповедей, достиг чистоты, простоты и сердечного смирения⁵²⁶². Впрочем, существует тесная связь между истинным знанием/ созерцанием и смирением, тогда как псевдознание, напротив, связано с гордостью, от которой оно происходит и которую подпитывает⁵²⁶³.

Знание/созерцание *a priori* доступно всем, потому что оно не имеет отношения к интеллектуальным способностям самого человека, но всегда является, хотя и в различной степени, как мы увидим, даром Божиим, откровением Святого Духа⁵²⁶⁴. Однако получают этот дар только те, кто через богочеловеческую аскезу стал этого достоин, ибо Дух открывается лишь чистым сердцам⁵²⁶⁵. Вот почему одним из первейших условий стяжания знания/созерцания является бесстрашие⁵²⁶⁶. Оно предполагает, соответственно, обладание всеми добродетелями⁵²⁶⁷, в первую очередь – истинной любовью, которая является еще одним из основных условий получения истинного знания⁵²⁶⁸.

Теперь понятно, что духовное знание – это знание не теоретическое, но опытное⁵²⁶⁹ не только потому, что оно является интуитивным и дает человеку возможность непосредственно соприкоснуться с тем, что он познает, но еще и в особенности потому, что оно основывается на всей полноте духовного опыта человека⁵²⁷⁰, потому что человек в нем обретает опыт благодати, которая его наставляет⁵²⁷¹, а на высшем уровне даже является самим этим знанием.

В знании/созерцании можно выделить две важнейшие ступени. Более низкая ступень заключается в естественном созерцании (φυσικὴ θεωρία). Высшая ступень – это созерцание/познание Бога (часто называемое θεολογία, здесь термин «теология» имеет смысл, радикально отличающийся от принятого на Западе)⁵²⁷². Восхождение на вторую ступень, которая по природе сильно отличается от первой и значительно ее превосходит, требует того, чтобы человек в богочеловеческом подвиге, как и для восхождения на первую ступень, достиг чистоты бесстрастия и полноты добродетелей (в первую очередь любви), но в более совершенной форме. Иными словами, чтобы в единении с Богом он достиг более высокой степени совершенства.

2. Естественное созерцание

Достигнув любви после стяжания бесстрастия, человек сразу же получает доступ к естественному созерцанию/познанию (γυνῶσις φυσική, φυσική θεωρία)⁵²⁷³. Оно состоит в познании/созерцании существ природы, то есть тварного мира⁵²⁷⁴. Оно подразумевает две ступени: низшая заключается в познании/созерцании телесных тварей, высшая – в познании/созерцании тварей невидимых, бестелесных и умопостигаемых⁵²⁷⁵.

Можно выделить и третью ступень, состоящую в познании/созерцании «Божественного домостроительства»⁵²⁷⁶. Провидения и осуществления Божественного правосудия в тварном мире⁵²⁷⁷, а также глубинного смысла, сокрытого в Священном Писании⁵²⁷⁸.

По этим ступеням естественного созерцания человек восходит соответственно той степени чистоты и совершенства в добродетели, которой он достиг трудами делания (πρᾶξις)⁵²⁷⁹. На каждом этапе, который человек проходит, он, не ожидая того и не ища, получает от Бога соответствующее знание⁵²⁸⁰.

В любом случае, естественное познание/созерцание заключается в познании и созерцании логосов вещей⁵²⁸¹, то есть их сокровенных духовных оснований⁵²⁸², их духовной сущности⁵²⁸³, их начал, причин⁵²⁸⁴, их цели в Боге⁵²⁸⁵, их духовного смысла⁵²⁸⁶, того, что связывает их с Богом, тех Божественных энергий, которым они причастны⁵²⁸⁷, того отпечатка, что оставил в них Создатель⁵²⁸⁸. Об этих логосах тварных вещей вспоминает апостол Павел, говоря, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20); они позволяют человеку, освободившемуся от страстей, постичь Бога через Его творения⁵²⁸⁹. О том же, по словам Евагрия, говорится в Послании к Ефесеянам: *многообразная премудрость Божия* (Еф. 3:10), вложенная Богом в творения⁵²⁹⁰. Вот почему можно вместе с преподобным Исааком

Сирином определить естественное созерцание как «ощущение Божественных тайн, сокрытых в вещах и в делах»⁵²⁹¹.

В познании/созерцании чувственно постигаемый мир прекращает быть непроницаемым, замкнутым на самом себе. Чувственно постигаемые сущности становятся полностью прозрачны для их умопостигаемой и духовной реальности⁵²⁹², так что мир чувственный воспринимается в мире умопостигаемом, а мир умопостигаемый – в мире чувственном. Так объясняет это толкователь «Вопросоответов к Фалассию» преподобного Максима Исповедника: «Тот, который мыслит являемый мир, созерцает мир умопостигаемый. Он, представляя, отпечатлевает в чувстве умопостигаемое, и в уме образует увиденные логосы, и многообразными способами переносит к чувству состав умопостигаемого мира, а к уму – столь сложный состав мира чувственного. Он уразумевает в умопостигаемом мире чувственный мир, перенося чувство логосами к уму, а в чувственном мире – умопостигаемый мир, перенося ум отпечатлениями к чувству со знанием»⁵²⁹³. Преподобный Максим Исповедник объясняет это проще, при этом показывая, как для того, кто достиг естественного познания/созерцания, чувственный мир весь целиком становится символом мира духовного и как каждый из его объектов не прекращает открывать ему мир умопостигаемый: «Для тех, кто способен видеть, весь умопостигаемый мир таинственно запечатлен в виде символических форм во всем чувственном мире. Чувственный мир, в свою очередь, познаваемым образом весь присутствует в мире умопостигаемом, но в более простом для рассудка виде – в логосах. Этот в том – в логосах, тот в этом – в отпечатках. Их реальность едина, *будто колесо в колесе* (Иез. 1:16), как об этом говорит дивный великий провидец Иезекииль, имея в виду, как мне кажется, эти два мира. И еще: Его зримые совершенства видны от создания мира благодаря творениям, которые делают их видимыми для ума. Так же говорит божественный апостол⁵²⁹⁴. Если незримые вещи бывают видны благодаря зримым, как написано, то а fortiori зримые могут быть мыслимы благодаря незримым вещам – теми, кто предается

духовному созерцанию. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством видимого есть духовная наука и постижение зримого посредством незримого»⁵²⁹⁵.

Отсюда видно, что отделяет восприятие реальности, свойственное тому, кто способен к естественному познанию/ созерцанию, от восприятия, которое характерно для падшего человека. Пока человек остается во власти страстей, он привязан к чувственной реальности, которая одна и составляет объект его восприятия. Изучая страсти, мы отметили, как, находясь в их власти, человек не только рассматривает лишь поверхностный и зримый аспект вещей⁵²⁹⁶ и воспринимает мир как замкнутую на самой себе реальность, направленную лишь на саму себя, но имеет об этом, сверх того и вследствие того, абсолютно ложное знание, которое мы имели возможность неоднократно охарактеризовать как безумное. Человек, пока не свободный от страстей, воспринимает и познает сущности в зависимости от живущих в нем страстей. Его взаимоотношения с ними осуществляются способом, predetermined этими страстями, который делает из них исключительно объекты удовольствия. Вспоминая утверждение святителя Григория Назианзина о том, что «плоть есть туман и покров», преподобный Максим Исповедник поясняет: «Туман – это плотская страсть, затуманивающая главную способность души. Покров – это иллюзия, создаваемая чувством, которое фиксирует внимание души на поверхностном облике вещей чувственных и преграждает ему путь к умопостигаемым. Отсюда следует, что душа забывает естественные блага и сосредотачивает всю свою деятельность на чувственных, чтобы обрести в этом возбуждение, вожделение и непотребные наслаждения»⁵²⁹⁷.

Стяжание бесстрастия означает уничтожение барьера, препятствовавшего «движению духа через чувства к умопостигаемому»⁵²⁹⁸, мешавшего воспринимать через чувственные предметы те Божественные энергии, к которым они причастны, и держал его прикованным к «поверхностной и видимой стороне вещей»⁵²⁹⁹. Бесстрастие также знаменует собой конец извращенных отношений, которые, как следствие,

человек с ними поддерживает. Достигшие этого этапа естественного познания/созерцания, по словам преподобного Максима Исповедника, «потому и пребывают бесстрастными, что полностью отрешились от чувственного... не имея более связи с веществом»⁵³⁰⁰, то есть пристрастия. Теперь человек уже не воспринимает предметы относительно удовольствия, которое согласно своим страстям он может из них извлечь, или относительно боли, которую согласно тем же страстям он может претерпеть, но «питает по отношению ко всем вещам чистые помыслы»⁵³⁰¹. Он более не схватывает вещи во внешнем, чувственном и поверхностном аспекте⁵³⁰², но воспринимает в глубинных реальности и значении – тех, что они получают от своей связи с Богом. «Избавившись от всех посредников, вводящих в заблуждение»⁵³⁰³, он достигает истинного знания всех вещей, которое открывает перед ним новый мир, сильно отличающийся от призрачного мира, порожденного его страстями. «Ум, который освобождается от страстей и видит логосы вещей, действительно не получает обманчивых картин, приходящих от органов чувств, но словно другой мир был сотворен его познанием», – отмечает Евагрий⁵³⁰⁴. «Тот, кто ищет бесстрастно, обретает в естественном созерцании истину, которая пребывает в самой сердцевине вещей», – пишет толкователь «Вопросоответов к Фалассию»⁵³⁰⁵. Сам же преподобный Максим говорит, что такой человек «знает истинный смысл вещей»⁵³⁰⁶ и «видит вещи согласно их природе»⁵³⁰⁷. Евагрий определяет этот этап подобным же образом как «бесстрастие души, сопровождаемое истинным знанием о вещах»⁵³⁰⁸. Сильный этим знанием и придающий большее значение «причинам, скрытым за внешним видом», чем «внешним формам» вещей⁵³⁰⁹, человек ведет себя по отношению к творениям и к Богу подобающим образом. «Тот, кто подвизается в совершенстве добродетелей и приобрел сокровище знания, уже видит вещи согласно их природе и вследствие этого всегда действует и думает согласно правильному суждению, никогда не ошибаясь», – пишет преподобный Максим Исповедник⁵³¹⁰.

Воспринимая все создания в их отношении к Создателю, человек становится способен к целостному восприятию реальности, которую дотоле он знал лишь искаленной⁵³¹¹, и к единому видению мира, который он прежде воспринимал как разобщенный⁵³¹². При этом, по словам преподобного Максима, человек выполняет задачу, которую Бог доверил ему при творении: в единстве с Богом осуществить объединение в себе всего творения, «делая видимое творение абсолютно неделимым в нем самом»⁵³¹³ и, «кроме того, объединяя умопостигаемое и чувственное, делая творение целиком единым, более не разделенным для него (т. е. человека. – *Примеч. ред.*) согласно знанию и неведению, потому что его умозрительное познание логосов в вещах становится неизменно таким же, как у ангелов»⁵³¹⁴.

Познание/созерцание чувственно постигаемых вещей обуславливает и открывает человеку доступ к созерцанию сущностей бесплотных и умопостигаемых⁵³¹⁵. Это включает, с одной стороны, познание/созерцание ангелов и познание злых духов⁵³¹⁶, а с другой – познание человеческих существ в умопостигаемой реальности их духа. Тогда человек приобретает истинное познание ближнего⁵³¹⁷ и особенно истинное познание самого себя⁵³¹⁸. Преподобный Никита Стифат особо подчеркивает, что оно обуславливается познанием логосов сущностей и только на этом уровне можно истинно познать себя и ближнего: «Тот, кто благодаря чистоте достиг познания сущностей, знает самого себя... Но тот, кто еще не достиг самих логосов творения, Божественных и человеческих вещей, знает то, что вокруг него и вне его, но абсолютно не знает себя»⁵³¹⁹. И в то же время, как замечают святые отцы, самопознание является ключом к познанию всего⁵³²⁰ и играет поэтому главную роль.

То познание себя, которого человек достигает здесь, – это познание «того, что соответствует его духовной природе»⁵³²¹, то есть, с одной стороны, познание его духовной сущности⁵³²², образа Божия⁵³²³, который фундаментальным образом составляет его природу, и, с другой стороны, – познание собственного ничтожества в сравнении с Богом в силу того, что

человек является творением, притом падшим, отдалившимся от Бога. Святые отцы настаивают в особенности на этом втором аспекте⁵³²⁴. Таков святитель Иоанн Златоуст, который отмечает: «Никто не знает себя настолько совершенно, как тот, кто считает, что он – полное ничто»⁵³²⁵. Святые отцы указывают на покаяние и смирение как на условие *sine qua* non истинного самопознания, даже на самых высших его ступенях⁵³²⁶. Имея «истинное представление о [своем] состоянии»⁵³²⁷, человек «познает также и другие творения, которые Бог воззвал из небытия»⁵³²⁸, и равным образом «постигает домостроительство спасения, осуществленное Творцом, и все то, что Он сделал для Своих творений»⁵³²⁹.

Познание самого себя является ключом не только к познанию сотворенных сущностей, но и к познанию Бога. «Кто знает себя, тот знает Бога», – пишет преподобный Антоний Великий⁵³³⁰. В самом деле, насколько человек достигает знания собственной сущности – быть сотворенным по образу Божию, насколько достигает познания своего Создателя как такового и Его Провидения, осознавая, что Бог воззвал его из небытия, обладает им по природе и что Он при сотворении дал ему способность быть обоженным по благодати, и насколько признает Создателя своим Спасителем, настолько, соответственно, имеет ясное осознание своей слабости, нищеты и духовного ничтожества.

Познание себя открывает более легкий и прямой путь к познанию и созерцанию Бога, нежели познание творений. Как замечает святитель Василий Великий, «небо и земля менее способны привести нас к познанию Бога, чем наше собственное устройство, для того, кто исследует себя с разумением. Об этом говорит пророк: *Дивно ведение Твое для меня: мощно! Не могу (постигнуть) его! (Пс. 138:6)*»⁵³³¹. Поистине, человек – единственное из творений, созданное по образу Божию. Достигнув чистоты бесстрастия, его дух становится способным ясно воспринимать в себе самом этот образ Божий, видеть в себе как будто Божественное отражение, видеть Бога как будто в зеркале⁵³³², тем более что через стяжание добродетелей он, сверх того, обладает подобием Божиим. Как пишет святитель

Григорий Нисский, «если душа освобождается от волнения страстей, возвращается к самой себе и познает себя в своей истинной природе, то будет созерцать Первообраз в собственной красоте, словно в зеркале или изображении»⁵³³³. В другом месте он поясняет: «Внутренний человек, сердце... избавившись однажды от ржавчины, которая пятнала его красоту, обретет первозданный образ. Так и человек, глядя на себя, будет видеть в себе Христа, Которого ищет. И вот величайшая радость наполняет его очищенное сердце: он смотрит на собственную чистоту и открывает в образе Первообраз. Когда смотрят на солнце в зеркало, даже не поднимая глаз к небу, тогда в зеркальном отражении видят солнце столь же хорошо, как если бы смотрели на сам солнечный диск. Вы не можете созерцать сам свет, но если обретете благодать образа, вложенного в вас изначально, то будете обладать в самих себе предметом ваших желаний»⁵³³⁴.

Одним словом, естественное познание/созерцание позволяет человеку возвратиться себе истинное познание целостности тварного мира. Благодаря этому осознанию человек исцеляется от «той болезни, которая есть неведение причин сущих»⁵³³⁵. Он освободился от ложного, и даже безумного, знания о них, которое было порождением греха и страстей. И уже в этом истинном знании он вновь обретает здоровье, ибо истинное знание, по словам Евагрия, есть «здоровье души»⁵³³⁶. И то же самое отмечает преподобный Максим Исповедник: «Чем являются здоровье и болезнь для живого тела... тем же самым знание и неведение являются для ума»⁵³³⁷.

Истинным знанием человек обретает исцеление самих своих познавательных способностей, которые были извращенными и безумными в псевдознании мира, сведенного к его чувственным проявлениям, и были подчинены страстям. Как подчеркивает Евагрий, тогда как «любовь [исцеляет] раздражительную часть души, а целомудрие – вожделевательную», «знание исцеляет ум»⁵³³⁸. Ум (νοῦς) человека обретает здоровье по мере того, как естественным созерцанием вновь обращается к Богу и начинает действовать

согласно предназначению своей природы – познавать и созерцать Бога: действительно, в естественном созерцании он созерцает Бога в сущих и сущих – в Боге. К этому этапу уже можно отнести, хотя и частично, высказывание Евагрия: «Когда мыслящее естество сподобится созерцания себя, тогда будет здоровой и вся сила разума»⁵³³⁹.

Равно человек вновь обретает свое естественное предназначение воздавать славу Богу, причем при встрече с каждым сущим. Ибо такова основная цель естественного познания/созерцания, как указывает апостол Павел⁵³⁴⁰ и подчеркивает преподобный Максим Исповедник⁵³⁴¹: «Если когда-либо святые созерцали сущих, то они предавались их созерцанию и познанию не так, как мы – главным образом по приверженности плоти, но ради того, чтобы всевозможными способами прославлять Бога, присутствующего и являющегося во всем и повсюду, чтобы собрать великие сокровища восхищения и множество причин славословия»⁵³⁴². Так, например, по словам преподобного Максима Исповедника, человек «собирает духовные логосы сущих как дары для предложения Богу от тварного мира»⁵³⁴³.

Это позволяет нам подчеркнуть, что фактически именно естественное созерцание скорее приводит к Богу, чем созерцание природы или сущих, а лучше сказать, «созерцание Бога через природу и сущих». Действительно, естественное созерцание имеет конечной целью познание/созерцание Бога и естественным образом приводит к нему⁵³⁴⁴.

Впрочем, оно само не в состоянии себя создать. Если естественное созерцание подразумевает определенное познание Бога в силу того, что сущие, которых оно имеет своим объектом, познаются в Боге и Бог в них, то оно является аналогичным познанием Бога, соотнесенным с творениями, и ограничено пределами этих творений, соотносится с их формами, с их многообразием, и в тем большей степени, чем более они принадлежат к чувственно постигаемому миру. Также знание о Боге, которое человек может иметь в себе самом, есть знание спекулятивное, дающее лишь отражение, в котором Бог виден лишь *как бы сквозь тусклое стекло и отчасти* (1Кор.

13:12). Это не есть познание Бога, ибо Он трансцендентен по отношению к любому творению. Так, преподобный Исаак Сирин пишет: «Познание творений, каким бы сладостным оно ни было, всегда есть лишь тень познания... Такое созерцание питает ум, ожидая, что он сможет воспринять созерцание более высокое»⁵³⁴⁵. Предназначение созерцания тварной природы – вознести человека к Тому, кто является ее Творцом⁵³⁴⁶ и стоит выше нее⁵³⁴⁷. Вот почему если некоторые испытывают искушение остаться на этом этапе, сбиваются с пути⁵³⁴⁸ (ибо именно на этом уровне кроется основная опасность заблудиться на пути познания⁵³⁴⁹) или не могут подниматься вверх, то опытный подвижник, когда «освобождается от всех страстей, устремляется на путь созерцания сущих и далее к познанию Святой Троицы»⁵³⁵⁰, проходя без задержки эту сферу естественных созерцаний⁵³⁵¹ и возвращаясь к ней только в случае необходимости, потому что он еще живет в этом мире, ибо кровля духовного здания – это «божественное познание Самого Бога»⁵³⁵².

3. Познание/видение Бога

Если познание/созерцание Святой Троицы⁵³⁵³ следует за познанием/созерцанием сотворенных сущностей, то все же не непосредственно, а с разрывом. Ибо пока человек созерцает предметы и занимается их логосами, логосы, «еще будучи простыми выражениями, тем не менее в качестве причин предметов отпечатывают форму в уме и уводят его далеко от Бога»⁵³⁵⁴. «Пресвятая Троица, – подчеркивает Евагрий, – это не реальность, могущая быть тесно связанной с естественным созерцанием», ибо «это бывает только с тварными вещами»⁵³⁵⁵.

Поскольку Бог бесконечно трансцендентен всему тварному бытию, постольку при Его созерцании исключаются всякие, даже самые простые, образы или представления о каком бы то ни было предмете, даже умопостигаемом⁵³⁵⁶. Так, например, преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Возрастание в богопознании становится причиной нашего неведения относительно всех остальных вещей»⁵³⁵⁷. Созерцание/познание Бога предполагает ἀπόθεσις νοημάτων, то есть смещение и оставление всего умопостигаемого, полученного в естественном созерцании, и а fortiori от всех представлений и помыслов еще более низкой природы⁵³⁵⁸. Тем самым оно подразумевает отречение от всего человеческого знания, ибо последнее непременно направлено на сущее, однако Бог, будучи беспредельным, по ту сторону всего сущего, следовательно, с необходимостью недоступен такому познанию⁵³⁵⁹. Вот почему апостол Павел пишет: *Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать (1Кор. 8:2)*, а далее уточняет, чтобы указать парадоксальным образом средство достижения совершенного богопознания⁵³⁶⁰: *Знание упразднится (1Кор. 13:8)*. Следовательно, знание о Боге может быть лишь знанием, которое находится за пределами всякого человеческого познания⁵³⁶¹ и предполагает, что человек находится в состоянии непознаваемости и незнания (ἄγνωσία, ἄγνοια⁵³⁶²)⁵³⁶³. Как об этом говорит святитель Григорий Палама вслед за Дионисием Ареопагитом⁵³⁶⁴ и многими святыми

отцами⁵³⁶⁵, оно возникает лишь «с прекращением всякой интеллектуальной деятельности»⁵³⁶⁶.

Однако не стоит думать, что богопознание заключается в самом незнании. «Одного отрицания, – пишет святитель Григорий Палама, – уму (νοῦς) недостаточно, чтобы достичь вещей сверхумопостигаемых. Возрастание через отрицание... несет в себе лишь образ невыразимого созерцания и полноты ума в этом созерцании, но оно само не является этой полнотой»⁵³⁶⁷. «Бог не только превыше познания, но и превыше незнания»⁵³⁶⁸ так же, как Он не только превыше бытия, но еще и превыше небытия⁵³⁶⁹. «И те люди, которые почитают только апофатическое созерцание, которые не верят в существование ни какой-либо деятельности, ни какого-либо созерцания за его пределами... собственно говоря, не видят, не знают ничего и лишены познания и зрения»⁵³⁷⁰. «Итак, созерцание – это не только отказ и отрицание, это соединение и обожение, которые приходят... после отказа»⁵³⁷¹.

Если человек может познать Бога, то не может этого собственными способностями к познанию, ни тем более самим незнанием, которое является лишь условием этого. Единственное средство достичь подобного знания состоит в том, чтобы Бог Себя ему открыл, – это и будет источником и началом такого познания, ибо «если Бог невидим творениям, то Он не невидим для Самого Себя»⁵³⁷². Именно на это указывает апостол Павел, когда говорит в конце процитированного выше отрывка: *Тогда познаю... как и я был познан (1Кор. 13:12)*, и в другом месте более явно: *Ибо кто познал ум (νοῦς) Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов (1Кор. 2:16)*. И ранее: *Не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все пронизывает, и глубины Божии (1Кор. 2:9–10)*. К [людям] духовным, которые этого достойны, которые чисты и любят Бога совершенной любовью, познание/созерцание «внезапно приходит таинственно и неизреченно, по благодати Божией»⁵³⁷³, «ибо если всякая их рассудочная деятельность остановлена, как... увидят они Бога, если не силою Духа?» – замечает святитель Григорий Палама⁵³⁷⁴. Итак, богопознание/

богосозерцание является делом самой Божественной силы⁵³⁷⁵, оно подается человеку Богом, оно есть благодать, «откровение Таин»⁵³⁷⁶, которое человек получает от Бога во Христе через Духа Святого или через Христа в Духе⁵³⁷⁷.

Верно, что естественное познание/созерцание (часто называемое «премудростью», ибо оно является познанием/созерцанием Премудрости Божией в творениях и в общем устройении мира) тоже является откровением. Именно *Господь дает мудрость и от лица Его познание и разум* (Притч. 2:6), – говорит вдохновенный автор книги Притчей. И часто упоминая познание/созерцание в его двух формах, Писание и святые отцы говорят именно о том, что оно дается по благодати⁵³⁷⁸, во Христе через Духа⁵³⁷⁹. «Без Господа Иисуса и действия Божественной силы никто не может встретить премудрости и Таин Божиих», – напоминает преподобный Макарий Египетский⁵³⁸⁰. А вот слова блаженного Диадоча Фотикийского: «Премудрость и познание суть дары единого Духа»⁵³⁸¹.

Существует, однако, фундаментальное различие между естественным познанием/созерцанием и познанием/созерцанием Бога: при первом человек познает силой своего собственного ума, просвещенного Святым Духом; при втором человек познает уже не своим умом и не одной из своих способностей, которые тогда проявляют себя полностью несоответствующими, а Самим Святым Духом. Евагрий хорошо подчеркивает это различие: «Иметь знание о природе – во власти ума, но познать Святую Троицу – не только не во власти ума, это преизбыточествующая благодать Божия»⁵³⁸². Во втором случае «человек видит не умом (νοῦς), не телом, но Духом», как отмечает святитель Григорий Палама⁵³⁸³. В другом месте он пишет так: «Очевидно, что это просвещение превосходит... всякое знание, даже если его называют «знанием» (γνῶσις) и «разумением» (νόησις), ибо его подает уму (νοῦς) именно Дух»⁵³⁸⁴. Тот, кто является объектом видения, то есть Бог, именно Он его и дарует⁵³⁸⁵. «Святые видят в Духе»⁵³⁸⁶.

Апостол Павел ясно обозначает различие этих двух видов познания: *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме*

духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога (1Кор. 2:11–12). Ссылаясь на эти строки, преподобный Макарий Египетский отмечает, что тот, кто достоин познать Бога, становится причастником «разума не от мира сего» и отличается «во всем от всех людей; которые имеют дух мира сего»⁵³⁸⁷. Преподобный Максим Исповедник уточняет различие в происхождении двух ступеней познания следующим образом: «Что касается способностей, которые ищут и исследуют божественное, то человеческая природа получила их от Творца для сохранения в момент ее перехода в бытие. Но что касается Божественных откровений, это только сила Пресвятого Духа, Который наполняет их благодатью, когда она приходит вселиться в нас»⁵³⁸⁸. При первой форме познания человек остается вне Бога и познаёт Его косвенно; при второй форме он познаёт Бога непосредственно через Бога, пребывающего в нем⁵³⁸⁹. «Господь... внезапно входит непосредственно в разум, чтобы по Своей воле водворить там знание», – отмечает Евагрий⁵³⁹⁰.

Святитель Григорий Палама разъясняет: «Если каждый человек обладает чувствами и разумом (νοῦς) как естественными способностями к познанию, то как эти силы могут позволить нам познать Бога, Который непостижим ни чувствами, ни умом? Разумеется, никаким иным путем, кроме того, который присущ разумным и чувствующим существам: эти способности действительно являются средствами к познанию сущих, они ограничены сущими и являют божественное, исходя из этих сущих. Однако те, которые обладают не только способностями к чувствованию и рассуждению, но стяжали также духовную и сверхъестественную благодать, не будут ограничены сущими в своем познании, но смогут познавать также и духовно, сверхчувственно и сверхразумно, что Бог есть Дух, ибо они целиком станут Богом и познают Бога в Боге»⁵³⁹¹.

Итак, душа видит Бога иными очами, нежели те, что позволяют ей познавать и созерцать Его в творениях⁵³⁹². Действительно, на этой высшей ступени познания/созерцания,

по словам преподобного Симеона Нового Богослова, «мы получаем разум Христов и им зрим Бога»⁵³⁹³. И святитель Григорий Палама отмечает, что те, кто достиг этих высот, «стяжали непознаваемый Дух, и Им они видят, слышат, понимают»⁵³⁹⁴.

«Только Божественная премудрость сообщает благодать мистического богословия», – утверждает толкователь «Вопросоответов к Фалассию»⁵³⁹⁵. Это не может быть иначе, поскольку все способности человека, в том числе самая высокая из них – разум (νοῦς), будучи сотворенными и принадлежащими к сфере природы, не обладают способностью воспринимать то, что превышает природы. Преподобный Максим Исповедник объясняет это так: «В таком случае мы, как все смертные существа, перестаем обладать нашими способностями и становимся чем-то, что естественные способности не смогли бы никогда произвести, ибо человеческая природа совершенно не обладает способностью понимать то, что превышает природы. Поистине, никакое творение не может само стать обоженным, потому что неспособно воспринять Бога. Только Божественная Благодать может привести к обожению, озаряет природу сверхъестественным Светом согласно достоинствам каждого и возносит ее совершенством своего Света за ее собственные пределы»⁵³⁹⁶.

Только с помощью дара Божия тварное существо человек может получить способность познавать нетварное. Преподобный Симеон Новый Богослов высказывается в том же смысле: «Если мы сравниваем сотворенные существа с Творцом; тех, которые начали существовать, – с Тем, Кто пребывает всегда; тварное – с нетварным; с безначальным бытием – тех, кто получил существование во времени, то как они смогут каким-либо образом воспринять природу, величие и способ Его возникновения? Всегда ровно в той мере, в какой Создатель тварных существ подает из любви к людям, насколько нужно, дар познать Его, как подает каждому дыхание и жизнь, ум (νοῦς) и рассуждение. Иначе как бы ты смог сказать, что существо, созданное Богом, познает собственного Создателя? Вне этого

нет средства к достижению сего, и абсолютно никто к этому не способен»⁵³⁹⁷.

Когда человек познает Бога, тогда именно Дух познает в нем, а не его собственные познавательные способности и не его разум. Тем не менее необходимо допустить, что эти способности некоторым образом участвуют в этом познании, ибо в противном случае невозможно было бы сказать, что познает именно человек, он был бы некоторым образом исключен из познания, которое осуществлялось бы Богом независимо от него. Преподобный Максим Исповедник обращает внимание, с одной стороны, на то, что Дух познает «не для Себя Самого», «ибо Он есть Бог и превышает всякого познания», но именно для нас⁵³⁹⁸, а с другой стороны, на то, что «Божественная благодать не производит озарений познания, если некому получать это озарение через природную способность»⁵³⁹⁹. Хотя преподобный Максим Исповедник и уточняет, что святые «не достигли истинного знания [Божественных] вещей посредством собственных способностей и без помощи благодати Духа Святого», он пишет: «Непозволительно говорить, что благодать механически произвела знание Таин в святых, то есть что их природные способности не были задействованы для получения этого знания»⁵⁴⁰⁰. Значит, следует уточнить, что человек получает это знание через свои собственные органы: прежде всего и главным образом через ум (νοῦς)⁵⁴⁰¹, но также через душу⁵⁴⁰² и даже тело⁵⁴⁰³. Однако познает он не действием собственных органов, а только Божественной энергией⁵⁴⁰⁴. Преподобный Максим Исповедник разъясняет очень точно: «Разум Христов, который получают святые... подается не тогда, когда в нас недостает духовной силы, и не для того, чтобы дополнить наш собственный разум, и не для того, чтобы пройти с сущностью и ипостасью в наш разум, но для просвещения силы нашего разума своим собственным свойством и приведения его к себе, дабы наш разум стяжал ту же силу»⁵⁴⁰⁵.

Следовательно, это познание/созерцание, превосходящее все виды человеческого познания, превышающее возможности «всех наших способностей к ощущению и познанию»⁵⁴⁰⁶,

«совершающееся за пределами разума (νοῦς) и познания (γνῶσις)»⁵⁴⁰⁷, неверно называть познанием, ощущением (αἴσθησις) или мышлением (νόησις)⁵⁴⁰⁸. Святитель Григорий Палама пишет: «Мы отказываемся называть это созерцание познанием (γνῶσις)... Это созерцание не есть познание... его не следует рассматривать как таковое и говорить о нем как о познании... если только использовать [этот термин] несвойственным и двусмысленным образом... его не только не следует рассматривать как познание, но нужно считать его прежде всего превосходящим всякое познание и всякое созерцание, которые зависели бы от познания»⁵⁴⁰⁹. Если термины «познание» или «мышление» продолжают применять к нему, то лишь «метафорически», «по омонимии»⁵⁴¹⁰. Термин «видение» (ὄρασις) для него предпочтительнее, но, применяя его, следует знать, что этот термин равно неправилен, потому что речь идет не о чувственном и не об интеллектуальном видении⁵⁴¹¹, ведь человек не видит ни чувствами, ни умом (νοῦς)⁵⁴¹², но о видении духовном (πνευματική)⁵⁴¹³, поскольку он видит Духом⁵⁴¹⁴, о видении, природа и образ действия которого необъяснимы и неизреченны⁵⁴¹⁵.

То, что человек видит, когда говорят (неправильно), что он видит Бога, – это Свет, в котором Бог проявляет и сообщает Свои энергии. Человек может познать Бога только в Его энергиях⁵⁴¹⁶, ибо Божественная сущность для него абсолютно недоступна⁵⁴¹⁷. Таким образом. Бог пребывает невидимым в Себе Самом⁵⁴¹⁸, и тот, кто достиг самых высоких ступеней познания, видит «Бога [только] через откровение, подобающее Богу и соразмерное самому человеку»⁵⁴¹⁹, через откровение нетварного Божественного Света, являющего славу Божию. «Бог есть Свет⁵⁴²⁰, и Он имеет вид света», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁴²¹. «Совершенно очевидно, что именно Свет вводит знание в нас. Поистине; нет иного средства к познанию Бога, кроме созерцания Света, исходящего от Него»⁵⁴²². У того же святого сказано: «Мы свидетельствуем, что Бог есть Свет; что те, кто сочтены достойными видеть Его, все созерцали Его как Свет; что те, кто воспринял Его, восприняли Его как Свет, ибо пред Богом шествует Свет Его славы и

невозможно, чтобы Он являлся без Света; что те, кто не видели Его Света, не видели и Его Самого, потому что именно Он есть Свет; что те, кто не восприняли Его Свет, не восприняли и благодати, ибо те, кто воспринял благодать, восприняли Божественный Свет и Самого Бога»⁵⁴²³. Этот Свет есть благодать⁵⁴²⁴, которая открывает себя и сообщает себя человеку, а также благодать или сила, с помощью которой он познает Бога. На это указывает Псалмопевец: *Во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10). Об этом же сказано у апостола Павла: *Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа* (2Кор. 4:6). Святитель Григорий Палама пишет: «Духовный свет – не только объект видения, но также способность, позволяющая видеть»⁵⁴²⁵, – и еще: «Свет познания сообщается присутствием Света благодати»⁵⁴²⁶.

Этот Свет не чувственный⁵⁴²⁷ и не умопостигаемый⁵⁴²⁸. Это нетварный Свет, имеющий духовную природу⁵⁴²⁹. Соответственно, он – это «ни ощущение, ни мышление, но духовная сила, отличающаяся в своей трансцендентности от всех сотворенных познавательных способностей»⁵⁴³⁰. Человек, познающий с помощью этого Света, познает не через ощущение, не через ум. Однако, как мы сказали, все его познавательные способности задействованы в этом познании: он познает прежде всего и преимущественно своим умом (νοῦς), но также – душой и телом⁵⁴³¹, ибо даже его глаза воспринимают этот Свет. Это может совершаться потому, что его способности в тот момент преображаются благодатью, этим Светом, силой Святого Духа, так что они оказываются в состоянии воспринимать этот Свет и видеть с его помощью способом, превосходящим его собственную природу. *И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам* (Иез. 36:26), – говорит Господь. Святые, как пишет святитель Григорий Палама, «преображаются силой Духа. Они получают способность; которой дотоле не обладали, становятся Духом и видят в Духе»⁵⁴³². Об этом же говорит преподобный Максим Исповедник: «Тогда Бог является в душе и в теле, ибо свойства их природы побеждаются преизбыточествующей славой»⁵⁴³³. Вот как обращается к Богу преподобный Симеон

Новый Богослов: «Кто, увидев Тебя, будучи ощутимо озарен Твоей славой. Твоим Божественным Светом, не переменялся бы умом, душой, сердцем и не получил бы необычайную милость, о Спаситель, видеть и слышать по-другому? Ибо ум погружается в Твой Свет, становится сияющим, преображается в Свет, подобный Твоей славе, и именуется Твоим умом. Тот, кто сподобился достичь этого состояния, кто теперь достоин обладать Твоим разумом, тот становится нераздельно един с Тобой»⁵⁴³⁴.

Под воздействием Духа человеческие способности получают иной образ существования: они становятся божественно-человеческими способностями. Поэтому преподобный Макарий Великий наставляет: «Итак, наши души должны измениться и перейти от нынешнего состояния к иному, к божественной природе⁵⁴³⁵, и обновиться... Господь пришел, чтобы изменить и воссоздать наши души, чтобы сделать их причастными Божественной природе, как написано⁵⁴³⁶, чтобы дать нашей душе душу небесную, а именно дух Божественного... чтобы мы могли жить вечной жизнью»⁵⁴³⁷.

Именно благодаря тому, что этот Свет благодати наполняет человека всего целиком и делает так, что он «весь становится как Свет»⁵⁴³⁸, человек весь целиком участвует в познании с помощью этого Света. «Тогда – о чудо! – именно Бог смотрит не только нашей душой, но и нашим телом. Вот почему тогда мы четко видим нашими телесными органами Божественный и неприступный Свет», – восклицает святитель Григорий Палама⁵⁴³⁹. Целостное обожение человеческой природы совершается в том числе и ради этого. Ибо именно через этот Свет человек оказывается совершенно един с Богом, этот Свет сообщает ему обоживающую благодать. Поэтому святитель Григорий Палама, вслед за Дионисием Ареопагитом⁵⁴⁴⁰, предпочитает говорить о соединении, а не о познании⁵⁴⁴¹. Человек оказывается поистине поглощен тем, что он видит, и тем, с помощью чего видит⁵⁴⁴². «Тот, кто причастен Божественной энергии, в некотором роде сам становится Светом», – пишет святитель Григорий Палама⁵⁴⁴³. Целиком становясь Светом, человек уподобляется тому, что видит,

соединяется с ним без смешения⁵⁴⁴⁴. «Благодатью Бог обнимает целиком тех, кто этого достоин, и святые обнимают Бога в Его полноте», – отмечает тот же святой⁵⁴⁴⁵.

Так, например, святитель Григорий Палама пишет вслед за Максимом Исповедником: «Бог и святые имеют одну общую энергию»⁵⁴⁴⁶. Этот обоживающий союз человека во всей его целостности с Богом в Его полноте описывает преподобный Симеон Новый Богослов: «О диво! Человек соединен с Богом духовно и вместе с тем телесно, ведь душа не отделяется от ума (νοῦς), а тело – от души, но в единстве сущности человек тоже становится триипостасным по благодати и единым богом по усыновлению (θεῖσις), со своей душой, своим телом и Божественным Духом, Которому он причастен. И тогда совершается сказанное пророком Давидом: *Я сказал: вы – боги и все – сыны Вышнего* (Пс. 81:6)»⁵⁴⁴⁷.

Тем не менее следует подчеркнуть, что это соединение не является смешением. Человек действительно соединяется с Богом в Его энергиях, а не в Его сущности. Объединяет человека и Бога благодать, а не Божественная природа⁵⁴⁴⁸. «Святые, – уточняет святитель Григорий Палама, – зрят и получают в причастие Царство, славу, сияние, неизреченный Свет и Божественную благодать, но не сущность Бога»⁵⁴⁴⁹. В этом единстве человек становится Богом по благодати. Он, по выражению апостола Петра, делается *причастником Божеского естества* (2Пет. 1:4) по энергии, а не по сущности⁵⁴⁵⁰, он не становится тождествен Богу. Говоря о душе, соединившейся с Богом, преподобный Макарий Египетский настаивает на абсолютном различии, которое существует между их природами: «Он есть Бог, она не есть Бог; Он – Господь, она – раба; Он – Творец, она – творение; Он – мастер, она – произведение. Нет ничего общего между Его и ее природами»⁵⁴⁵¹. Все же человек полностью соединяется с Богом и по-настоящему обоживается, ибо хотя Бог полностью не проявляет Себя и недоступен в Своей сущности. Он в то же время проявляет Себя целиком и полностью доступен в Своих энергиях⁵⁴⁵²: «Бог во всей полноте присутствует в каждой из Божественных энергий»⁵⁴⁵³, «каждая сила и каждая энергия –

Сам Бог»⁵⁴⁵⁴. «Бог хотя пребывает целиком в Самом Себе, целиком живет в нас Своей сверхсущностной силой и сообщается с нами не Своей природой, но Своей собственной славой и сиянием», – пишет святитель Григорий Палама⁵⁴⁵⁵. Максим Исповедник хорошо передает мысль о том, что, обоживаясь, человек хотя остается в полноте человеком, весь становится в полноте богом: «Оставаясь полностью человеком в душе и теле по природе, он полностью становится богом в душе и теле по благодати и по Божественному сиянию освящающей славы, которая подобает ему всему»⁵⁴⁵⁶.

Кроме того, следует отметить личный характер соединения с Богом: оно происходит с человеческой личностью, которая соединяется не с безличным или сверхличным божеством, а с живым и личным Богом⁵⁴⁵⁷. Преподобный Симеон Новый Богослов подчеркивает это, утверждая, что Бог является человеку трансцендентным образом: «Итак, теперь уже не как прежде, без формы и вида, приходит Бесформенный и Невидимый и не в тишине присутствует Он в нас и посылает Свой Свет. Но как же тогда? В определенной форме, все же в виде Бога, хотя и не как изображение или отпечаток. Но, принимая форму в непостижимом Свете, недоступном и не имеющем формы. Бог, будучи простым, являет Себя, ибо более этого мы не можем ничего сказать или выразить. В любом случае Он показывает Себя открыто. Он дает узнать Себя наверняка и видеть в полной ясности Себя, невидимого. Невидимо Он говорит, и слушает, и лицом к лицу, как друг с другом, беседует Он, Бог по природе, с богами, рожденными по Его благодати»⁵⁴⁵⁸.

Сказать, что в таком случае человек соединен с личным Богом, означает сказать, что он соединяется с Отцом, Сыном и Святым Духом. Каждая Божественная энергия, поскольку происходит от сущности и является общей для трех Божественных Лиц, являет всю Троицу. В православном богословии Божественная сущность не является ни предшествующей, ни высшей по отношению к Ипостасям и не может рассматриваться независимо от них. Нетварный Свет – это «неизреченное сияние природы, единой в трех Ипостасях»,

как отмечает святитель Григорий Палама⁵⁴⁵⁹. Преподобный Максим Исповедник уточняет, что «он является Светом Святой Троицы»⁵⁴⁶⁰. Этот Свет является общим для Трех Лиц и принадлежит каждому из Них. «Свет – это Отец, Свет – Сын, Свет – Дух Святой... Трое суть один Свет, единый, не разделенный, но соединенный в трех Лицах без смешения», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁴⁶¹. Божественные Энергии и Свет, который их являет, исходят от Отца и сообщаются человеку Христом в Духе Святом. По этой последней причине Божественная Благодать, Свет, часто отождествляется со Святым Духом. В Божественном Свете Святой Дух являет обоженному человеку личность воплощенного Слова, Богочеловека, Который в этом Свете (Его Свете и в равной мере Свете Отца) являет Отца, согласно словам апостола Иоанна: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18).

Отметим также, что сам образ соединения и способ, которым человек видит Бога в Свете и с помощью Света, остаются для него непостижимыми и невыразимыми⁵⁴⁶².

Тем не менее речь идет об осознаваемом состоянии⁵⁴⁶³: человек, «ставший как бы Светом и пребывающий со Светом... видит полностью осознанно то, что остается скрытым от тех, кто не имеет подобной милости», – сказано у святителя Григория Паламы⁵⁴⁶⁴. Благодаря присутствующему в нем Духу, он достигает высшего познания, которое ему позволяет видеть в этом Свете самого себя⁵⁴⁶⁵ и весь мир⁵⁴⁶⁶ в Боге и в то же время видеть одного только Бога⁵⁴⁶⁷. Так, преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Тот, чьи глаза устремлены на Единого, через Единого воспринимает все: самого себя, людей, вещи, – и, сокрытый в Нем, он не видит уже более ничего во всей вселенной... Тот, кто видит Единого; созерцает всё. Он воздерживается от созерцания всего и одновременно входит в созерцание всего и оказывается вне созерцаемых вещей. Пребывая в Едином, он видит все. Пребывая посреди всего, он не видит ничего»⁵⁴⁶⁸. Но если видящие «обладают пониманием, то обладают они им непостижимым образом», – отмечает святитель Григорий Палама⁵⁴⁶⁹.

Во всяком случае, если человек осознает, что Бог присутствует в нем, что он един с Богом и действует только в единстве с Ним, то он, соответственно, осознает собственные пределы⁵⁴⁷⁰ и полную трансцендентность Бога. Это соответствует тому, о чем говорилось выше: Бог, сообщая Себя реально и полностью в Своих энергиях, остается недоступным и абсолютно трансцендентным в Своей Сущности.

Следует также уточнить, что богосозерцание, доступное человеку еще здесь, не является полным и постоянным. Святитель Григорий Палама пишет: «Никто не видел полноты этой красоты... [Человек] не видит этой полноты как таковой, но только в той мере, в какой он сам стал восприимчив для силы Божественного Духа»⁵⁴⁷¹. Следовательно, «этот божественный опыт дается каждому соответственно его возможностям, и он может быть более или менее большим соответственно достоинству тех, кто его переживает»⁵⁴⁷². С другой стороны, видение, которое человек может получить от Бога в земной жизни, является лишь предвкушением и залогом того, что он призван получить в Небесной жизни после воскресения. Полное и непрестанное видение Бога в Его нетварном Свете принадлежит будущему веку⁵⁴⁷³.

4. О связи познания/видения Бога с деланием

Свет, который позволяет человеку видеть Бога и соединяться с Ним, всегда является безмездным даром Божиим, который Бог сообщает, кому хочет, когда и как Он хочет⁵⁴⁷⁴, а не результатом воли человека и его усилий, направленных на стяжание дара.

Но в то же время Бог подает эту благодать только тем, кто этого достоин, и в соответствии с их заслугами⁵⁴⁷⁵. Человек может видеть Бога и быть обоженным лишь «в той мере, в какой он сам стал восприимчив к силе Божественного Духа»⁵⁴⁷⁶. Можно сказать также, что в этом Свете и благодаря Ему Бог соединяется с теми, кто един с Ним. Вот, например, как пишет об этом преподобный Максим Исповедник: «Чтобы стяжать дар Божественного познания, нужно... пребывать в Боге»⁵⁴⁷⁷. По словам святителя Григория Паламы, те, кто знают Бога, знают Его, «поскольку, единые с Ним, они уже приобрели подобие Божие»⁵⁴⁷⁸. Еще более определенно говорит святитель Григорий Нисский: «Невозможно, чтобы когда-либо был соединен со Светом тот, кто сам не сияет отражением этого Света»⁵⁴⁷⁹.

Итак, человек становится достойным воспринять Духа Святого благодаря своей внутренней чистоте. Именно с помощью добродетелей он приобретает подобие Божие⁵⁴⁸⁰ и соединяется с Ним. И, как мы видели, чистота, которой человек достигает в бесстрастии, и обладание добродетелями приходит в результате исполнения заповедей. Итак, очевидно, что видение Бога и обожение являются совершенно неотделимыми от делания (πράξις), от всей подвижнической жизни и от всех битв, трудов и тягот, которые неминуемо за ней следуют⁵⁴⁸¹. Преподобный Максим Исповедник, правильно подчеркивая синергический характер единения с Богом и усилия, которые человек [предпринимает], дабы открыть себя благодати, пишет: «Присутствие в человеке энергии Божественной благодати и дар Духа Святого, который удостоилась принять верная душа, приобретаются множеством битв, большим терпением, упорством, искушениями и испытаниями, актом свободной воли

перед лицом испытаний скорбями. Когда она уже ничем не огорчает Святого Духа, но приходит в согласие с благодатью через исполнение заповедей, тогда она достигает свободы от страстей, воспринимает полноту усыновления Духа премудрости, которая выражает себя таинственным образом, богатства духовного и разумения не от мира сего, которому причастны лишь истинные христиане»⁵⁴⁸².

О том, что чистота является главным условием для того, чтобы получить от Бога озарение боговидения, говорит Сам Христос: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8). Святые отцы почти всякий раз упоминают эти строки, говоря о познании Бога⁵⁴⁸³. «Это озарение... недоступно даже сердцам верных; если они не очистились», – пишет святитель Григорий Палама⁵⁴⁸⁴. «Духовное созерцание действует в нас в том месте, которое чисто»⁵⁴⁸⁵, – наставляет преподобный Исаак Сирин, утверждающий также, что если в душе нет чистоты, то она подобна небу, затянутому тучами, которые скрывают солнечный свет и препятствуют его лучам в достижении души⁵⁴⁸⁶. Бог, Который есть Свет, делает верных участниками Своего сияния «в соответствии с мерой их чистоты», – отмечает преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁴⁸⁷. Он же в другом месте пишет: «Знание Таин принадлежит тем, чей ум в каждое мгновение просвещен Святым Духом в силу чистоты их души»⁵⁴⁸⁸. Преподобный Никита Стифат отмечает: «Знание Бога, о котором можно сказать, что оно является лучистым и бескрайним источником Света, делает божественно светлыми души, в которых оно находится благодаря их чистоте»⁵⁴⁸⁹. Действительно, как говорит святитель Григорий Назианзин, «только чистота может приступить к Тому, Кто чист»⁵⁴⁹⁰. Она одна делает [человека] достойным принять Святого Духа.

Чистота, о которой здесь идет речь, – это не только чистота ума, плод устранения всякого представления, воображения или помысла и отложения всякой мыслительной деятельности. Созерцание, конечно, требует «нагого духа»: в относительной степени, если касается естественного созерцания⁵⁴⁹¹, допускающего наличие простых представлений; и требуется в полной мере, если касается созерцания Бога. Этих нищеты и

наготы, какими бы необходимыми они ни являлись⁵⁴⁹², тем не менее, недостаточно, чтобы достичь видения Бога⁵⁴⁹³, и они, впрочем, доступны для начинающих благодаря простой психической технике⁵⁴⁹⁴.

До этой формы чистоты человек должен приобрести чистоту от страстей, которая «действенно освобождает ум от всего»⁵⁴⁹⁵. К тому же такая чистота охватывает человека в полноте его существа. Значит, речь идет об очищении «всех склонностей и возможностей души и тела»⁵⁴⁹⁶. Только при этом условии ум станет по-настоящему чистым и достойным того, чтобы в нем обитала благодать, такими же станут душа и тело, которые, как мы видели, в равной мере призваны участвовать в богосозерцании и быть обоженными. Вот почему святые отцы, рассуждая о видении Бога, говорят, соответственно, о бесстрастии как о его условии *sine qua non*⁵⁴⁹⁷.

Чистота, которой человек достигает в бесстрастии, является плодом исполнения заповедей. Вот почему существует прямая связь между познанием Бога и исполнением заповедей, равно являющимся условием богопознания. Христос, *Свет истинный* (Ин. 1:9), Сам называющий Себя Истиной⁵⁴⁹⁸, обещавший людям пришествие Духа истины⁵⁴⁹⁹, говорящий Своему Отцу: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3), учит: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину* (Ин. 8:31–32). И еще: *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). Апостол Иоанн также указывает на эту связь: *А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины* (1Ин. 2:3–4). Псалмопевец обращается к Богу так же: *Благости, наказанию и разумению научи меня, ибо я веровал Твоим заповедям... из заповедей Твоих я получил разумение* (Пс. 118, 66.104). Святые отцы также настаивают в особенности на этой связи. Преподобный Макарий Великий замечает, что если мы не знаем Бога, иными словами, если мы не испытываем действия благодати, – то только по причине наших

недостатков, ибо Он говорит, что являет Себя тем, кто... хранит Его заповеди⁵⁵⁰⁰. Преподобный Исаак Сирий пишет: «Хранением заповедей уму дается благодать таинственного созерцания и откровения познания Духа»⁵⁵⁰¹ – и еще: «Если ты желаешь созерцать тайны, сам исполни заповеди»⁵⁵⁰².

Эта мысль является лейтмотивом учения преподобного Симеона Нового Богослова: по его словам. Господь благословляет «тех, кто предшествующим исполнением заповедей заслужил видеть и созерцал в самих себе просвещающий и блистающий свет Духа»⁵⁵⁰³, «дверь познания открыта нам через заповеди»⁵⁵⁰⁴; тот, кто «вознесся к вершине созерцания через исполнение заповедей, тот видит Бога лично»⁵⁵⁰⁵; «прийти к Его созерцанию можно не иначе, как через точное исполнение Его заповедей, то есть если их исполнение не запятнано никакого рода искажением по беспечности или небрежению, но соблюдается и совершается с горячим усердием. Следовательно, те, кто следуют этому правилу, находятся недалеко от Царства Небесного»⁵⁵⁰⁶; соразмерно их рвению и подвигу... рано или поздно, в большей или меньшей степени они получают награду – созерцание Бога – и станут участниками Божественной природы; они будут признаны богами по усыновлению и сыновьями Бога в Иисусе Христе»⁵⁵⁰⁷; «именно там, где в точности хранятся заповеди, будет явление Спасителя»⁵⁵⁰⁸.

Святитель Григорий Палама также не перестает повторять, что «истинное знание, соединение с Богом и растворение в Нем приходят лишь через хранение заповедей»⁵⁵⁰⁹. «Согласно обетованию Божию, лишь исполнение заповедей приводит к пришествию, вселению и явлению Бога»⁵⁵¹⁰. «Да будем иметь веру в Того, Кто соединился с нашей природой и наделил ее славой Своей природы в Себе, и будем исследовать, как ее стяжать и увидеть. Как? Через хранение Божественных заповедей»⁵⁵¹¹. «Мы думаем, что Божественные заповеди дают знание, но не одно знание, а еще и обожение»⁵⁵¹².

Среди заповедей есть одна, которая, если говорить о богосозерцании, занимает важнейшее место и о которой многократно говорит Христос: это заповедь покаяния.

Преподобный Исаак Сирин утверждает о духовном познании, что «мы получаем его как милость благодаря покаянию»⁵⁵¹³. Эту связь между видением Бога и покаянием устанавливает неизменным образом преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁵¹⁴, который пишет: «Плод и дело покаяния – вот что изгоняет неведение и вместе с тем приносит знание. Под знанием я подразумеваю прежде всего знание нас самих и того, что нас касается, а затем того, что выше нас, знание Божественных Таин, которые невидимы и непознаваемы для тех, кто не совершил покаяния»⁵⁵¹⁵.

Исполнение заповедей, как мы видели, нужно не только для того, чтобы очистить человека и привести его к бесстрастию. Оно, соответственно, позволяет ему вновь обрести добродетели и взрастить их в себе. Итак, обладание добродетелями равным образом играет фундаментальную роль в богопознании. Ведь именно с их помощью человек обретает подобие Божие и онтологически соединяется с Богом. И, как мы сказали выше, именно в той мере, в какой человек прилепляется к Богу, Бог соединяется с ним. Поэтому существует отмеченная еще святыми отцами прямая связь между познанием/созерцанием Бога и добродетелями – плодами исполнения заповедей⁵⁵¹⁶.

Так, по словам Евагрия, познание – это «плод добродетелей»⁵⁵¹⁷. «Духовное знание по природе следует за деланием добродетелей», – написано у преподобного Исаака Сирина⁵⁵¹⁸. «Поистине блаженны и ревностно привержены жизни и сверхъестественному блаженству те, кто, предавшись горению веры и добродетельному поведению, получили опытно и ощутимо небесное знание Таин Духа», – говорит преподобный Макарий⁵⁵¹⁹. «Из заповедей рождаются добродетели, а из них – откровение Таин», – пишет преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁵²⁰, назвавший двенадцатую главу первого «Нравственного слова» так: «О том, что не свойственно никому из непосвященных открывать сокрытые тайны Царствия Небесного без предварительного исполнения заповедей и без возрастания в добродетелях до совершенства». У него же есть такой образ: познание Бога – это крыша духовного здания, которая может опираться только на стены добродетелей⁵⁵²¹.

Святитель Григорий Палама, со своей стороны, дает такое объяснение: «Только тот, кто близок к Богу добродетелью и един с Ним умом, удостоится явления этого Света, который представляется взорам всех тех, кто непрестанно стремится к Богу»⁵⁵²².

Напомним, что среди добродетелей есть две, играющие особенно важную роль в достижении познания/видения Бога: смирение и любовь. Их преподобный Симеон Новый Богослов характеризует как «обоживающие»⁵⁵²³.

«Истинное смирение порождает знание», – пишет преподобный Исаак Сириин⁵⁵²⁴. «Познание Бога означает, что познан Богом тот, кто создал себя в Нем с помощью смирения», – объясняет преподобный Никита Стифат⁵⁵²⁵. Действительно, только если человек исчерпает сам себя, он может исполниться Духа Святого, Который позволяет ему познавать Бога. Только если он уничижил сам себя пред Богом, он может воспринять Его энергию, которая соединяет его с Ним. «Тот, кто не имеет такого расположения, не может соединиться с Духом Святым. И, лишенный единения с Ним после очищения, он тем более не может достичь познания и созерцания Бога», – наставляет преподобный Симеон Новый Богослов⁵⁵²⁶, который в другом месте показывает, что человек возрастает в познании соответственно собственному возрастанию в смирении, хотя наивысшее познание и наивысшее смирение в итоге совпадают таким образом, что человек, «когда пришел в меру полноты познания Христа и стяжал Самого Христа и на самом деле разум Христов... тогда убеждается в том, что он не знает ничего и не обладает ничем, считает себя ничтожным и бесполезным рабом» и даже думает, «что в целом мире нет человека более грешного, чем он сам»⁵⁵²⁷.

Роль любви еще более важна. Она является суммой и вершиной всех добродетелей, и поистине от ее совершенства истекает знание, ибо с ее помощью совершается соединение с Богом, в котором человек от Него это знание получает. Эта связь между любовью – плодом исполнения заповедей – и познанием ясно указана в словах Самого Христа: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит*

Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим, и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам (Ин. 14:21). Апостол Иоанн тоже указывает на это: Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога (1Ин. 4:7–8). Об этом говорит и апостол Павел: Премудрость Божия, тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, и есть то, что приготовил Бог любящим Его (1Кор. 2, 7.9). Святые отцы также настаивают на этой связи⁵⁵²⁸. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Она есть дверь, и кто входит этой дверью, проникает во святая святых и становится таким, что может созерцать недоступную красоту Святой и Царственной Троицы»⁵⁵²⁹. «Любовь... порождает озарение познанием», – пишет авва Фалассий⁵⁵³⁰. Вот слова преподобного Никиты Стифата: «Тот, кто любит Бога, кто считает, что нельзя предпочесть ничего Его любви и любви к ближнему, тот знает глубины Бога и тайны Его Царствия, как это должно быть известно тому, кто водим Божественным Духом»⁵⁵³¹. Преподобный Симеон Новый Богослов научает: «Тем, кто доказывает любовь к Нему соблюдением заповедей... [Христос] являет Себя, как Он Сам обещал. Своим явлением Он Сам подает им Духа Святого, и затем Святым Духом Он Сам и Бог Отец пребывают с ними нераздельно»⁵⁵³². Святитель Григорий Палама разъясняет: «Только когда ты будешь иметь в своей душе божественное состояние, ты действительно будешь иметь Бога внутри себя, а истинное божественное состояние – это любовь к Богу, и приходит она лишь через исполнение Божественных заповедей, ибо является их основанием, главным содержанием и занимает среди них первое место, ведь любовь и есть Бог⁵⁵³³, и именно в любви Он пообещал прийти, пребывать и являться»⁵⁵³⁴.

Но если любовь порождает знание и, с этой точки зрения, оно является ее целью, то не следует тем не менее думать, что знание упраздняет любовь. Как говорит апостол Павел, *любовь никогда не перестает* (1Кор. 13:8). Нужно отметить, что и, наоборот, знание порождает любовь или, точнее, увеличивает ее и что, с другой стороны, любовь является целью познания. С первой точки зрения, знание возвышается над любовью; со

второй – любовь выше знания. Так, апостол Павел говорит: *Если... знаю все тайны, и имею всякое познание... а не имею любви, то я ничто* (1Кор.13:2). Преподобный Исаак Сирийский представляет познание Бога как условие любви к Нему, когда пишет: «Если ты не знаешь Бога, невозможно, чтобы в тебе жила его любовь; и ты не можешь любить Бога, если не видишь Его»⁵⁵³⁵. Преподобный Симеон Новый Богослов тоже отмечает, что «возможно приобрести и хранить совершенную любовь к Богу только соразмерно духовному знанию»⁵⁵³⁶. В другом месте он пишет: «После явления [Господа] совершенная любовь присутствует в нас»; пока Он не явился, «мы не можем любить Его так, как подобает»⁵⁵³⁷. У преподобного Макария Египетского сказано, что «душа, просвещенная Духом... и зрящая духом желанную красоту, единственную и невыразимую, ранена Божественной любовью... Тогда она приобретает безграничную и неисчерпаемую любовь к Господу, Которого она желает»⁵⁵³⁸. Преподобный Исаак Сирийский утверждает: «Любовь – это чадо знания»⁵⁵³⁹. Преподобный Максим Исповедник говорит о том же: «Любовь к Богу порождается знанием»⁵⁵⁴⁰. Климент Александрийский отмечает: «Написано, что тому, кто имеет, прибавится... к знанию любовь». По его словам, знание «завершается в любви»⁵⁵⁴¹.

В действительности эти две позиции, приводимые святыми отцами как альтернативные, взаимно дополняют друг друга. Существует диалектика любви к Богу и богопознания, ибо возрастание одного из этих явлений становится для другого источником нового возрастания. Эта диалектика не прерывается никогда, даже на самых высоких ступенях духовной жизни. Поскольку Бог бесконечен, недоступен и непознаваем в Своей сущности, постольку любовь человека и его познание, какими бы великими они ни были, всегда равным образом имеют большую способность к бесконечному возрастанию⁵⁵⁴². Это относится ко всем добродетелям⁵⁵⁴³.

5. Роль чистой молитвы

Наконец, мы должны подчеркнуть фундаментальную связь, которая существует между познанием/видением Бога и молитвой.

Как мы увидели, молитва обуславливает всю духовную жизнь. Именно через молитву человек обращается к Богу, без Которого *не может делать ничего* (Ин. 15:5). Именно в молитве он призывает Его помощь, открывается Его благодати, соединяется с Ним. Молитва предстает как необходимое условие требуемых этим единением жизни по заповедям, избавления от страстей и исполнения каждой добродетели, и в первую очередь добродетели любви.

Уже в силу всех этих причин, в особенности в силу связи между молитвой и добродетелью любви⁵⁵⁴⁴, молитва приводит человека к познанию/видению Бога и, следовательно, является важным его условием.

Но существует между ними и более прямая связь⁵⁵⁴⁵. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что «состояние молитвы утверждает [ум] в Самом Боге»⁵⁵⁴⁶. А святитель Григорий Палама разъясняет: «Причастность добродетелям, поскольку она приводит человека к подобию [Божью], располагает человека добродетельного к тому, чтобы принять Бога. А вот совершает это восприятие сила молитвы»⁵⁵⁴⁷. Он же говорит, что молитва – это ключ⁵⁵⁴⁸ к богопознанию, что «именно молитва обеспечивает блаженное созерцание» Бога⁵⁵⁴⁹. Их связь настолько тесна, что святые отцы рассматривают дар познания/видения Бога лишь в контексте совершенной молитвы, которая называется еще и «чистой молитвой»⁵⁵⁵⁰, в которой, по замечанию преподобного Исаака Сирина, «обретают полноту» и «завершение» «все способы и виды молитвы человека к Богу»⁵⁵⁵¹.

У Евагрия эти понятия даже отождествляются⁵⁵⁵², особенно в его знаменитой формуле: «Если ты богослов, то молишься истинно; если молишься истинно, то ты – богослов»⁵⁵⁵³, в которой слово «богослов» обозначает того, кто достиг

богословия в древнем значении этого слова, то есть познания/видения Бога. Преподобный Исаак Сирин подчеркивает, что в любом случае благодать этого познания, которое совершается Духом, «дается тем, кто этого достоин, во время молитвы. Она имеет свой исток в молитве. Она сходит только во время молитвы для того, чтобы вселиться в нас во всей славе, по свидетельству святых отцов. Вот почему она называется именем молитвы: ум приводится к этому блаженству молитвой, и молитва является его источником, и эта благодать не имеет места в другое время, как это показано в писаниях святых отцов»⁵⁵⁵⁴.

В силу этого они полагают, что вся подвижническая жизнь должна быть направлена к получению такой молитвы⁵⁵⁵⁵, поскольку она является харизматическим даром⁵⁵⁵⁶. Так, например, молитва в значительной степени способствует приходу человека к бесстрастию и обладанию всеми добродетелями, а бесстрастие и добродетели, в особенности любовь⁵⁵⁵⁷, воцарившись в человеке, позволяют ему достичь чистой молитвы⁵⁵⁵⁸.

Чистая молитва определяется прежде всего как молитва человека, очищенного от всех страстей и от всякого дурного представления, будь то образ или помысел⁵⁵⁵⁹. Об этом упоминает апостол Павел, когда призывает молиться *на всяком месте, воздевая чистые руки без гнева и сомнения* (1Тим. 2:8). Очищение от страстей совершается с помощью суровой аскезы, а очищение помыслов – в частности, «внутренней бранью», в которой, как мы видели, внимание и трезвение играют, наряду с молитвой, важнейшую роль хранения сердца. Итак, очищение сердца является первым и необходимым условием достижения познания/видения Бога, которое составляет конечную цель очищения.

Это подчеркивается в строках преподобного Филофея Синаита: «Мы получили закон очищения сердца только по следующей причине: когда тучи лукавства покинут пространство сердца и будут рассеяны непрерывным вниманием, тогда мы сможем во всей чистоте, как на ясном небе, видеть Иисуса, Солнце Правды»⁵⁵⁶⁰. Преподобный Исихий Иерусалимский

пишет в том же ключе, что трезвение, которое «полностью освобождает человека как от страстных помыслов, так и от дурных поступков, если его хранить долго и ревностно... дает, насколько это возможно, достоверное познание Непостижимого и... открывает сокрытые Божественные тайны»⁵⁵⁶¹.

Это первое условие, особую важность которого подчеркивают святые отцы, тем не менее не является достаточным: очищение сердца от всех страстных помыслов не мешает уму быть рассеянным вследствие «простых помыслов», то есть мыслей, лишенных страстности⁵⁵⁶². Как отмечает Евагрий, «истинно молятся не потому, что достигли бесстрастия, ибо можно задерживаться на простых помыслах и рассеиваться в размышлениях над ними и, следовательно, быть вдали от Бога»⁵⁵⁶³.

Человеку, освободившемуся от страстей, очистившемуся и хранящему себя от дурных помыслов и представлений, для соединения с Богом в чистой молитве остается еще избегать самих простых помыслов (и это является вторым значением выражения «чистая молитва»), сделать свой ум пустым (или, как часто говорят святые отцы, нагим⁵⁵⁶⁴), освободив его от каких бы то ни было представлений, образов или мыслей, даже нейтральных или хороших⁵⁵⁶⁵. Преподобный Григорий Синаит советует: «С помощью молитвы отвергни всякое представление, чувственное или рассудочное, которое будет подниматься из твоего сердца... Даже если перед тобой будут представлять благие понятия вещей, не обращай на них внимания»⁵⁵⁶⁶.

Ему вторит преподобный Исихий Иерусалимский: «Блюда, чтобы в твоём сердце не было никакого помысла, ни непотребного, ни благовидного»⁵⁵⁶⁷, чтобы «хранить [свое] сердце от всякого помысла, даже если он покажется благим»⁵⁵⁶⁸. «Как тело, умирая, полностью отдаляется от мирских вещей, так и душа, которая старается пребывать в очень высоком состоянии молитвы, умирая, отдаляется от всех мирских помыслов», – пишет преподобный Максим Исповедник⁵⁵⁶⁹. Евагрий советует: «Прилагай усилия к тому, чтобы во время молитвы сделать свой ум глухим и немым, – и ты сможешь молиться»⁵⁵⁷⁰. Должны быть исключены даже

чувственные или рассудочные представления, свойственные естественному созерцанию. Евагрий пишет по этому поводу: «Даже если ум не задерживается в простых помыслах, одним этим он еще не достиг места молитвы, ибо он может оставаться в созерцании предметов и занимать себя их причинами, которые, будучи еще простыми выражениями, тем не менее являются рассуждениями о вещах, отпечатлевают форму в уме и отбрасывают его далеко от Бога»⁵⁵⁷¹.

Вкратце, «молитва есть отложение представлений (ἀπόθεσις νοημάτων)»⁵⁵⁷², подавление всех помыслов⁵⁵⁷³. Бог дает познать Себя человеку только если тот молится, соблюдая это условие⁵⁵⁷⁴, ибо «созерцание Бога не имеет отношения ни к чему такому, что отпечатывает форму в уме (νοῦς)», как отмечает Евагрий⁵⁵⁷⁵, напоминая, что Бог находится вне любого образа⁵⁵⁷⁶. «Озарение является чистому уму по мере его освобождения от всех представлений и всякой формы», – пишет святитель Григорий Палама⁵⁵⁷⁷, который, в соответствии со Священным Преданием, не перестает утверждать, что Бог полностью трансцендентен по отношению ко всему сущему и недоступен для всех способностей человеческого познания⁵⁵⁷⁸. Преподобный Никодим Святгорец рекомендует в этом отношении сосредоточить внимание на молитве, «пребывая без образов и лиц, не воображая и не помышляя ничего другого, чувственного или умопостигаемого, внешнего или внутреннего, даже если это что-то хорошее. Ибо Бог вне всего чувственного или умопостигаемого, превыше всего этого. Следовательно, ум, который хочет соединиться с Богом через молитву, должен выйти из области чувственного и умопостигаемого, превзойти все это, чтобы соединиться с Богом»⁵⁵⁷⁹.

Само собой разумеется, что даже всякое представление о духовных явлениях должно быть исключено, и именно ради того, чтобы избежать опасности заблуждения, которая подстерегает молящегося на этом уровне. Святитель Григорий Синаит наставляет: «Если мы хотим открыть и познать истину, не опасаясь прелести, то будем искать именно того, чтобы сердце действовало абсолютно вне форм и образов, чтобы в нашем воображении не отражались ни формы, ни впечатления о

так называемых святых вещах, чтобы мы не созерцали никакого света, ибо прелести свойственно, особенно поначалу, обманывать ум менее опытных этими ложными призраками»⁵⁵⁸⁰. Вот почему он советует еще так: «Если ты, как подобает, подвизаешься в безмолвии, ожидая соединения с Богом, никогда не позволяй объекту, чувственно воспринимаемому или умопостигаемому, внешнему или внутреннему – будь то образ Христа, или предполагаемый вид ангелов или святых, или же свет, – не позволяй запечатлеваться или вырисовываться в твоём разуме»⁵⁵⁸¹. И в самом деле, во время молитвы могут представлять различные необыкновенные видения, создаваемые бесами⁵⁵⁸², а также разнообразные светносные явления, по своей природе весьма отличные от Света нетварной благодати, в которой открывается Господь и с которой молящийся рискует их перепутать. Отрицание любого возникающего видения и воздержание от любого представления какой бы то ни было природы составляют наилучшую защиту от заблуждения этого рода.

Именно в осуществлении радикального «устранения помыслов», в достижении полного отсутствия представлений состоит вторая сторона роли трезвения. Именно об этом говорит апостол Петр, наставляя: *Бодрствуйте в молитвах* (1Пет. 4:7). Здесь трезвение, с одной стороны, принимает форму «хранения чувств»⁵⁵⁸³, исключающего всякое чувственное восприятие, лежащее в основе многих «материальных и пустых» представлений, которые «расхищают»⁵⁵⁸⁴ ум и, будучи даже бесстрастными, задерживают человека в этом мире и мешают ему полностью пребывать в Боге. С другой стороны, оно принимает форму «хранения ума»⁵⁵⁸⁵, исключающую любое воображение, воспоминание, понятие, интеллектуальную интуицию, – коротко, всякое представление любого происхождения⁵⁵⁸⁶. Это хранение ума совершается таким же образом, как и хранение сердца, которое мы проанализировали выше, то есть отсечением представления при самом его появлении, лишением его всякой возможности помедлить и развиться, при этом исключается всякое собеседование с ним. Что касается хранения чувств, то оно возможно лишь в

уединении, темноте и безмолвии – эти условия мы называли, говоря об Иисусовой молитве.

Эта вторая сторона роли трезвения дополняет первую, но не является самодостаточной⁵⁵⁸⁷ и с необходимостью предполагает предыдущую. Человек может достичь пустоты ума с помощью чисто психической техники, изгоняя всякое представление. Это, в сравнении с очищением ума⁵⁵⁸⁸, даже относительно легко и доступно новичкам, как отмечает святитель Григорий Палама⁵⁵⁸⁹. Но само по себе такое состояние совершенно бесполезно и никоим образом не приближает к познанию Бога и к соединению с Ним. Оно может им увенчаться в итоге по благодати Божией лишь при условии, что ему предшествовало очищение сердца, «всех способностей и сил души и тела»⁵⁵⁹⁰. Действительно, святитель Григорий Палама объясняет, что если «действие (ἐνέργεια) ума с легкостью управляется и очищается», когда человек воздерживается от всяких мыслей, то «способность (δύναμις), которая порождает эту деятельность, очищается только с очищением остальных сил. Ибо душа – это сущность со многими силами: если от какой-то из ее сил исходит зло, то она загрязняется вся целиком, ибо все они сообщаются в единстве. Поскольку каждая сила имеет свое действие, постольку возможно, при определенном старании, на некоторое время очистить какое-либо действие. Тем не менее сама сила не будет очищена, так как она сообщается с другими и является скорее нечистой, нежели чистой»⁵⁵⁹¹. Иными словами, когда ум чист от всякого представления, тогда, если прочие способности сердца не очищены от страстей, ум все равно причастен их нечистоте и сам затронут страстями, поразившими эти способности.

Однако, подчеркивает святитель Григорий Палама, «ум, привязанный к страстям, не может претендовать на соединение с Богом. Когда ум молится в подобном расположении, он не получает милости»⁵⁵⁹². Иначе говоря, необходимым условием соединения с Богом является бесстрастие, которое проистекает, как мы видели, из исполнения Божественных заповедей и подразумевает полностью добродетельную жизнь, необходимость чего для «расположения человека к восприятию

Бога»⁵⁵⁹³ равно подчеркнута у Паламы. Преподобный Симеон Новый Богослов пространно описывает необходимость соблюдать этот порядок и подниматься по лестнице снизу вверх, последовательно проходя каждую из ступеней⁵⁵⁹⁴, начинать строительство духовного дома с фундамента, а не с крыши⁵⁵⁹⁵, которая, как бы хорошо ни была сделана, не удержится без прочного основания.

Трезвение, удалив из сердца и ума всякое представление, приводит человека в состояние совершенной тишины помыслов и способностей, которое святые отцы обозначают словом «безмолвие»⁵⁵⁹⁶ в самом высоком его значении – тишины, располагающей человека к восприятию знания⁵⁵⁹⁷.

В самом деле, мы видели, что познание/видение Бога совершается за пределами всякого человеческого познания, что оно состоит в видении за пределами всякого чувственного восприятия и в познании за пределами всякого рассуждения, в видении, которое совершает Сам Святой Дух при содействии способностей человека, уже преображенных Им и тем самым позволяющих Духу действовать через них. Это предполагает, что человек отказывается от любого чувственного восприятия, от всех видов собственного познания, каким бы оно ни было. Святые, как пишет святитель Григорий Палама, «превосходят всякое познание с помощью непрестанной и невещественной молитвы: и тогда они начинают видеть Бога»⁵⁵⁹⁸. Преподобный Максим Исповедник делает сходное замечание: «Благодать молитвы соединяет ум с Богом и тем самым отнимает его у всех других мыслей. Ум, беседующий с Богом, в своей наготе становится боговидным»⁵⁵⁹⁹. Еще точнее пишет об этом преподобный Исаак Сирин: «Когда душа бывает ведома энергией Святого Духа к Божественным предметам, тогда чувства и их собственные энергии для нас бесполезны, так же как бесполезными становятся для нас силы духовной души, когда непостижимым единением она становится подобна Божеству и оказывается просвещенной в своих движениях лучом высшего Света»⁵⁶⁰⁰.

Преподобный Исихий Иерусалимский, в свою очередь, подчеркивает роль трезвения в том, чтобы человек в молитве

смог пережить опыт видения Божественного Света⁵⁶⁰¹: «Пусть хранение ума будет названо своими собственными именами, которые раскрывают весь его смысл: источник Света, источник озарения, сияющий поток, податель огня... За эти пылающие огни, которые рождаются от него, следует... называть эту добродетель драгоценными именами... Те, кто любит ее, могут... созерцать тайны и становиться богословами. Став созерцателями, они купаются в этом пречистом и безграничном Свете, прикасаются к нему неизреченным прикосновением, пребывают в нем и живут с ним, ибо они наконец вкусили, сколь благ Господь»⁵⁶⁰². Преподобный Филофей Синаит тоже подчеркивает силу трезвения и внимания, соединенных с молитвой: «Внимание и молитва, если идут рука об руку на протяжении многих дней, становятся подобны огненной колеснице Илии: они возносят к небесным высотам того, кого несут... Если блаженным сердцем он преуспевает или стремится преуспеть в трезвении... по правилам мистического созерцания и восхождения, то он становится вместилищем Бога, Которого ничто не может вместить»⁵⁶⁰³.

Однако следует напомнить, что если человек может иметь опыт познания/ созерцания Бога только при упомянутых выше условиях, в особенности при условии совершенного трезвения и внимания, то этот опыт не является их автоматическим следствием, как если бы он был предопределен некой технологией, но остается бескорыстным даром Божиим тому, кто приложил усилия, необходимые для того, чтобы этого удостоиться. Вот почему преподобный Исихий Иерусалимский уточняет: «Когда ум полностью совлекся всех помыслов и всех образов, которые эти помыслы ему навязывают, тогда его озаряет блаженный Свет Божества. И все же при свободе от всяких помыслов это сияние открывается чистому разуму внезапно»⁵⁶⁰⁴. В другом месте этот святой учит, что «добродетель внимания приводит к тому, что в сердце изобилует всякое благо», и это даже позволяет человеку в итоге видеть «ясно в духе Христа... с его единосущным Отцом и споклоняемым Святым Духом», но уточняет: «Скорее Сам Господь наш Иисус Христос, без Которого мы не можем творить

ничего, подаст тебе это»⁵⁶⁰⁵. Более того, святые отцы отмечают, что момент, в который благодать видеть Бога подается человеку, абсолютно невозможно предвидеть, тем самым подчеркивая, что это – дар свыше. Преподобный Григорий Синаит повторяет слова Исаака Сирина: «Божественные вещи приходят только сами, и ты не знаешь, в какой час»⁵⁶⁰⁶.

Все, что мы говорили выше об отсечении помыслов с помощью трезвения и о внимании, не должно заставить нас забыть о том, что смыслом этих практик является соответственно их способность помочь человеку сконцентрировать всю свою силу мысли на единственной мысли о молитве и молиться умом, чистым от всяких чуждых Богу помыслов⁵⁶⁰⁷. Именно поэтому святые отцы также называют чистую молитву «нерассеянной (ἀττερύπτῳ) молитвой»⁵⁶⁰⁸. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Молитва или чиста, или не чиста. Вот как можно это распознать. Когда во время молитвы к уму... примешивается посторонняя мысль или рассеяние, тогда говорят, что молитва не является чистой»⁵⁶⁰⁹. Он задает вопрос, почему именно во время молитвы человеку подается благодать видеть и познавать Бога, и отвечает: «Потому что в это время, как ни в какое другое, человек готов и подведен к тому, чтобы обратиться к Богу всем своим вниманием, желая принять от Него милость и получая ее... Во время молитвы созерцательный ум обращен вниманием только к Богу, стремится к Нему всеми своими движениями и не перестает приносить Ему с рвением и теплотой моления сердца. Итак, именно в это время душа прилепляется к единому на потребу, которое ожидается как изобильный дар, изливающийся по благоволению Божию»⁵⁶¹⁰.

Святые отцы постоянно советуют хранить внимание в молитве⁵⁶¹¹, ибо чистая молитва также проистекает из внимания⁵⁶¹². В ней внимание принимает форму совершенного внимания Богу, а трезвение заключается в бдительном слежении, дабы всегда полностью предстоять Ему⁵⁶¹³. Целью этого внимания является совершенная сосредоточенность ума⁵⁶¹⁴ и даже больше – концентрация всех способностей человека на Боге в молитве. Действительно, мы видели, что одно из следствий, к которому стремится «метод безмолвной

молитвы», – это соединение ума с сердцем во время молитвы, так чтобы человек весь целиком (со всеми способностями его души и тела) чисто молился и стал весь чистой молитвой.

Поэтому святые отцы, говоря, что познание/созерцание Бога подается тому, кто достиг состояния чистой молитвы, подразумевают под этим, с одной стороны, состояние человека, который молится с сердцем, чистым от всех страстей, и с умом, свободным от всех представлений, а с другой стороны – состояние человека, полностью внимающего Богу⁵⁶¹⁵, у которого не только сила мысли сосредоточена в молитве и через это – в Боге, но и все существо стало молитвой благодаря сердцу, которое является его центром и с которым соединен ум. Вот почему человек во всей своей целостности может принять это видение/созерцание и весь целиком, с умом, душой и телом, может быть им обожен.

Именно в этих условиях душа, как говорит святитель Григорий Палама, «пользуясь молитвой как замком, проникает с ее помощью в тайны, которых не видело око... которые являет только Дух Святой тем, кто этого достоин»⁵⁶¹⁶. На вершинах чистой молитвы можно различить два состояния. Преподобный Максим Исповедник разъясняет это так: «Признаки первого состояния: ум собирается, отвлекается от всех мирских помыслов и, помышляя о Божественном присутствии, которое совершенно реально, молится без рассеяния или возмущения»⁵⁶¹⁷. Когда человек, достигший этого состояния, будет оценен Богом как достойный, тогда ему становится доступно второе состояние, которое есть дар и является внезапно и неожиданно, – состояние видения Бога в Свете. «Признаки второго состояния: ум восхищен в порыве молитвы бесконечным Божественным Светом; он перестает ощущать и самого себя, и все иные сущности за исключением Того, Кто любовью производит в нем это озарение»⁵⁶¹⁸.

6. Познание Бога и духовное исцеление

Познание/видение Бога знаменует собой завершение процесса духовного обращения, в ходе которого человек через богочеловеческую аскезу отвращает все свои способности от мира, где они применялись патологически, в соответствии со страстями, и направляет их к Богу через исполнение добродетелей, возвращая им таким образом нормальное предназначение, свойственное их изначальной природе, и тем самым исцеляя их, делая способными принять в Духе полноту благодати видения обоживающего Света.

Преподобный Максим Исповедник хорошо показывает, как благодать познания, сообщаемая человеку Святым Духом, может быть воспринята только в том случае, если его способности расположены к этому, как благодать отвечает затем на это возвращение человеческих способностей к их первоначальному состоянию, к их природе: «Человеческая природа обладает в сущности способностями к исследованию Божественных вещей и стремлению к ним, и Творец наделяет этим человека в момент перехода к жизни. Что же касается откровений о Божественных вещах, то именно силой Святого Духа они совершаются по благодати, когда она вселяется в нас. Но в начале через грехопадение лукавый приковал эти способности к природе видимых вещей. Таким образом, не было ни единого человека, слушающего и ищущего Бога, ибо все, что было причастно природе, обладало силой рассуждения и разумения, замкнутой на проявлениях чувственно воспринимаемых вещей, и не имело никакого понятия о вещах более высоких, нежели ощущения. Итак, совершенно справедливо, что благодать Святого Духа восстановила в тех, кто не стал в своей внутренней жизни добровольно подчиняться греху, эту способность, которая была прикована к материальным вещам, очистив ее. Наделенные этой способностью в своем изначальном состоянии чистоты, люди прежде всего молились и искали того, чтобы открыть ее и познать с помощью благодати. Вследствие этого они смогли

искать и познавать глубже: тою же благодатью Духа Святого»⁵⁶¹⁹.

Другие святые отцы тоже подчеркивают необходимость для человеческих способностей, и в особенности для ума (νοῦς), быть очищенными, вновь обрести свое естественное состояние, иными словами, доброе здоровье, чтобы быть готовыми принять энергию Святого Духа, которая совершит в них дело познания/видения Бога. «Как солнечный свет притягивает здоровый взор, так и познание Бога естественным образом любовью притягивает к себе очищенный ум», – отмечает преподобный Максим Исповедник⁵⁶²⁰. Святитель Василий Великий выражает похожую мысль: «Как способность видеть находится в здоровом глазу, так и энергия Святого Духа – в очищенной душе»⁵⁶²¹. Преподобный Исаак Сирин пишет: «Мистическое созерцание открывается уму после того, как душа вернет себе здоровье... Ум, который видит сокрытые тайны Духа, если только он сохранил в себе здоровье своей природы, в совершенстве созерцает славу Христа»⁵⁶²².

Святые отцы напоминают, что исцеление души, в результате которого человек становится способным воспринять дар познания Бога, является плодом подвижничества. «Знание рождается из душевного здоровья», а «здоровье души – это сила, которая приобретается долгим терпением», – отмечает преподобный Исаак Сирин⁵⁶²³. Вот слова святителя Григория Паламы: «Мы знаем, что исполнение заповедей Божиих дарует знание, притом знание истинное, ибо именно благодаря ему душа приобретает исцеление»⁵⁶²⁴. Евагрий пишет: «Кто знает о пользе Божественных заповедей, и кто понимает силы души, и как одно исцеляет другое и приводит их к истинному созерцанию?»⁵⁶²⁵

Если не только ум, око сердца, но и все сердце целиком, внутренний человек, душа и тело в своей совокупности, должны быть здоровы, то именно потому, что здоровье ума обусловлено здоровьем всего сердца целиком, а еще и потому, что человек призван к тому, чтобы соединиться с Богом и стать причастным божественному знанию о Боге, воспринять Свет благодати и преобразиться и обожиться ею в полноте своего существа: в

первую очередь умом, а также душой и даже телом. Так, например, святитель Григорий Палама, стремясь к точности, говорит, что само человеческое тело должно быть способным к «духовным состояниям»⁵⁶²⁶, и упоминает о «действиях Духа, которые совершаются посредством тела»⁵⁶²⁷.

Если здоровье всех человеческих способностей является условием достижения познания/созерцания Бога, то на более высоком уровне оно является также их следствием. В начале нашего исследования мы видели, что все несчастья человека, которые явились результатом первородного греха, можно рассматривать как следствие главной причины – неведения Бога, когда человек, сотворенный созерцающим Бога и знающим Его, отвратил от Него ум. Это неведение и есть изначальная и наиболее тяжкая болезнь так же, как знание является здоровьем. Именно это отмечает преподобный Максим Исповедник: «То, чем в живущем теле являются здоровье и болезнь, тем для ума является знание и неведение»⁵⁶²⁸. Человек, обновленный во Христе, потенциально освобожден от этого неведения благодаря вере, которая является ожиданием и первым плодом непосредственного знания о Боге. Но именно в «духовных созерцаниях»⁵⁶²⁹ «разумная часть души» (λογικόν) достоверно и напрямую встречается «с тем, что ей подобает»⁵⁶³⁰, то есть соответствует ее естественному предназначению, и таким образом вновь становится разумной.

Ее исцеление поначалу осуществляется на первом уровне естественного созерцания⁵⁶³¹, которое освобождает ее от неведения Бога относительно сотворенных сущностей. Это исцеление становится полным благодаря познанию/созерцанию Бога. Так, например, Евагрий пишет: «Знание исцеляет ум (νοῦς)... Когда разумная природа воспримет созерцание, которое ей соответствует, тогда и вся сила ума станет здоровой»⁵⁶³². Преподобный Максим Исповедник пишет о том же другими словами: «Ум совершенен, когда... в сверхневедении он обладает сверхзнанием о сверхнепознаваемом»⁵⁶³³. Действительно, в этом «знании» ум вновь обретает предназначение своей природы и в своем совершенстве действует так, как это было предусмотрено

Божественным замыслом, – познает и созерцает Святую Троицу. Это не означает, однако, как подчеркивают святые отцы, что ум сам по себе способен к такому познанию, которое, как мы видели, превосходит возможности человеческой природы и совершается непостижимым образом силой Божественного Духа. Ум (νοῦς), как говорит Евагрий, δεκτικός к созерцанию Святой Троицы⁵⁶³⁴, где δεκτικός означает «способен воспринимать, но не осуществлять или приобретать в строгом смысле слова»⁵⁶³⁵. Евагрий уточняет: «Из того, что мы способны принимать что-либо, никоим образом не следует, что у нас есть для этого способность (δύναμις)»⁵⁶³⁶. Преподобный Исаак Сирин также уточняет, что «ум имеет в себе природную силу стремиться к Божественному созерцанию», но не может достигнуть его сам по себе, ибо «ни человеческий ум, ни ангельский не способны только с помощью собственной природы достичь созерцания Божества», ведь оно «дается не по природе, но по благодати»⁵⁶³⁷.

Хотя ум, будучи по природе высшей частью человеческого естества, первым ощущает на себе последствия исцеления через познание. Однако не только он – исцеление ощущает вся душа, что отмечает Евагрий, который видит в знании «здоровье души», а в неведении – ее болезнь⁵⁶³⁸. Авва Фалассий отмечает равным образом: «Здравие души – это... знание»⁵⁶³⁹. Можно было бы добавить, что и само тело, по мере своего причастия этому знанию, обретает в нем духовное здоровье. Так, например, святитель Григорий Палама, обобщая, пишет: «Сверхприродное единение с пресветлым Светом... в результате упорядочивает и заставляет двигаться сообразно природе внутренние силы души и тела»⁵⁶⁴⁰. Ибо если верно, что ум в первую очередь возвращается в познании/созерцании к предназначению, которое Бог ему определил⁵⁶⁴¹, вновь обретает свою истинную природу, состоящую в богопознании и богосозерцании, то верно, что человек равным образом в душе и теле предназначен природой к этому познанию/созерцанию, которое состоит в получении всем его существом благодати Духа, делающей из него человекобога по подобию Богочеловека.

Именно в просвещении Духом осуществляется совершенное богоподобие, к которому Бог предназначил человека при сотворении, и частично осуществляются добродетели. «Благодать Божия, – пишет блаженный Диадок Фотикийский, – когда видит нас стремящихся всем нашим произволением к красоте богоподобия... тогда, давая расцветать добродетели за добродетелью и вознося красоту души из славы в славу, дает ей черты подобия... Но совершенство богоподобия мы познаем только из просвещения»⁵⁶⁴². Преподобный Симеон Новый Богослов замечает о просвещении Святым Духом: «Именно тогда осуществляется то, о чем сказал пророк Давид: *Я сказал: вы – боги и все – сыны Вышнего* (Пс. 81:6). «Сыны Вышнего» означает «по образу Всевышнего и по Его подобию»»⁵⁶⁴³. Этому научает сам апостол Иоанн, когда пишет: *Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть* (1Ин. 3:2).

Нам остается напомнить, что познание/созерцание Святой Троицы, обоживающее видение Бога, поскольку совершается силой Божественного Духа, сияющей благодатью Божией, переданной людям Христом в Святом Духе, стало возможным для человека только благодаря спасительному служению Христа и обожению в Его Лице человеческой природы. «До воплощения Христова не было ни этого умного созерцания, ни этого видения», – отмечает преподобный Исаак Сирин⁵⁶⁴⁴, который в другом месте пишет так: «Истинное созерцание Святой Троицы дается сердцу из откровения о Христе. Этому Он научил людей и показал им это: сначала когда обновил в Своей собственной Ипостаси человеческую природу, затем когда Самим Собой указал нам путь, чтобы Его животворящими заповедями мы смогли достичь истины»⁵⁶⁴⁵.

415. Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15,78–80. 416. Исаак Сирин, прп. Послания 84. 417. Там же. 4.

Заключение

Достигнув конца нашего исследования; мы надеемся, что сумели показать не только важность для всей православной церковной традиции, но еще и правильность того, что мы назвали в начале «врачебным образом», дабы выразить и состояние падшего человечества, и образ его спасения согласно домостроительству Святой Троицы, надеемся, что сумели показать в то же время, как православная аскетика создает подлинную медицину, способную с помощью благодати Божией дать духовно больному человеку средства к возвращению здоровья.

Сама природа нашей работы принуждает нас представить аналитическим образом (то есть разделяя, иногда даже изолируя части) живую реальность, все составляющие которой на самом деле органически связаны, взаимозависимы и непрестанно взаимодействуют. Мы надеемся тем не менее, что немного уменьшили определенными повторениями или, скорее, определенными добавлениями этот характерный недостаток, произошедший от приема «кругового» подхода самих восточных отцов.

Такие повторы были тем более необходимы, что духовная жизнь, являющаяся долгим процессом возрастания, предполагает ступени, что каждая из ее форм, как более низкая, так и более высокая, заслуживает рассмотрения и что все они сосуществуют и взаимодействуют, в особенности главные духовные установки (вера, покаяние, молитва...), необходимые в некоторой степени в начале духовного пути и всегда присутствующие в совершенстве в его итоге.

Это одна из причин, по которым очень трудно сказать, в какой именно момент своего возрастания в духовной жизни человек вновь обретает духовное здоровье.

Крещение, конечно, полностью воссоздает это здоровье, поскольку делает человека в полной мере причастным благодати спасения, которую стяжал для человечества Богочеловек. Но мы увидели, что эта благодать Крещения

становится действенной для крещаемого лишь в той мере, в какой он своими подвижническими усилиями открывается благодати и сообразуется с ней.

Мы показали, что состояние болезни падшего человека, во всех формах, по существу вызвано тем, что он отвернулся от Бога, извратив таким образом все свои способности, направленные по природе на Бога, и изменив свое бытие, созданное, чтобы обрести полноту в Нем и Им. Поэтому можно сказать, что человек уже обретает здоровье в начале духовной жизни, как только обращается к Богу, поворачивается к Нему, начинает вновь направлять на Него все силы своего существа. Человек остается больным в полной мере, пока остается привязанным к этому миру, и в полной мере исцеляется и возвращает здоровье, когда отказывается от мира, чтобы, соответственно, прилепиться к Богу.

На пути исцеления, в процессе которого человек призван возрастать, решающим этапом является бесстрастие. Его действительно достигают совсем не многие, но к достижению его призваны все. Бесстрастие – это духовное состояние, при котором человек может считаться полностью исцеленным по благодати Божией от духовных болезней, вызванных страстями, а последние вытеснены добродетелями, место которых страсти занимали противоестественным образом. Добродетели вновь приводят человека в согласие с его подлинной природой, вновь сообщают всем его способностям и силам подобающий им порядок и начинают применять их согласно их естественной конечной цели. Следовательно, добродетели возвращают человеку здоровье.

Именно бесстрастие соответствует состоянию, которое часто обозначается термином «святость»⁵⁶⁴⁶. «Тот, кто освободил свои члены от рабства страстям и поставил их на путь правильного служения, вошел в освящение Духа Святого»⁵⁶⁴⁷, – пишет преподобный Никита Стифат. Значит, правильно будет провести параллель между здоровьем и святостью⁵⁶⁴⁸: Можно сказать, что святой – это совершенно здоровый, потому что с помощью богочеловеческой аскезы он стал соответствовать норме человеческой природы, какой ее

создал Бог и какая Ему угодна, потому что святой несет в себе первозданную красоту образа Божия и делает его все более подобным Божественному образцу.

Тот, кому была дана благодать встретить святого, с необходимостью ощутил, что перед его лицом находился некто, в ком человечество обрело свою полноту, кто был совершенным человеком, ибо не был падшим, отрезанным от части самого себя, искалеченным в своей природе, но был человеком уже в какой-то мере обоженным, носителем Духа, ставшим по благодати человекобогом по подобию Богочеловека.

Но если верно, по замечанию преподобного Исаака Сирина, что само совершенство подразумевает ступени, то можно сказать, что еще более полное здоровье становится доступным тому, кто имеет исключительную благодать познания/видения Бога. Таковой ощутил уже в этом мире конечную цель, ради которой был создан; в опыте обоживающего Света, общей энергии Трех Лиц Святой Троицы, он в полной мере обрел свое завершение, свое совершенство.

Однако в земном мире этот опыт не может быть длительным, за исключением редких случаев. К тому же телесно человек остается связанным с непостоянством падшего космоса. То, что святые получают здесь, – это задатки Духа. То, что они переживают, – это начатки Царства. И именно в будущем веке, после воскресения, они смогут, благодатью Божией, познать в постоянстве и полноте обожение и его плоды. Именно тогда тот, кто будет признан этого достойным, сможет неизменным и окончательным образом радоваться всем своим существом (духом, душой и телом) в полноте возможностей тому, что Бог при сотворении дал ему божественные блага, к получению которых он был предназначен по природе, – иначе говоря, к получению Самого Бога, соединяющего всё в Своих нетварных энергиях.

Мы надеемся, что в достаточной мере показали, что понятия болезни, исцеления и здоровья являются важным ключом, который предлагают православное богословие и православная антропология и аскетика для того, чтобы понять

состояние падшего человечества и способы его спасения в Боге.

Но не следует забывать, насколько христианская реальность выходит далеко за пределы способа ее выражения, каким бы подходящим он ни был. Если этот способ хорошо и, без сомнения, лучше, чем другие, передает то, что касается спасения (точное соответствие, осуществляющееся в самой этимологии этого понятия), то он оказывается ограниченным, когда речь идет об обожении, которое является дополнительным центром притяжения в духовной жизни человека, согласно благому Промыслу Божию.

Дабы не исказить наше представление о христианской духовной жизни, необходимо было сказать о познании/видении Бога, которое является самым полным ее осуществлением в этом мире. Но, очевидно, заметно, что в нашем длительном рассуждении, этому посвященном, тема спасения и здоровья заняла довольно скромное место. Если действительно можно сказать, что в этом состоянии человек достигает здоровья еще более совершенного, чем в предыдущих, поскольку его ум, а также душа и тело осуществляют в полноте свое предназначение, то не надо забывать, что такое состояние сильно превосходит понятие здоровья. И если бы мы недостаточно его показали, то это, без сомнения, стало бы одним из недостатков последней части нашего исследования.

Притом из нашего труда не следует делать вывод, что цель человека, живущего во Христе, – это только исцеление болезней и стяжание здоровья, что серьезно уменьшило бы значимость работы. Надо понимать, что здоровье, даже духовное, не самоцель. Оно является лишь условием для того, чтобы человек мог стать *новой тварью* (Гал. 6:15), вести новую жизнь, осуществить свое предназначение, которое в конечном счете заключается в том, чтобы прославлять Бога достойно и в полноте возможностей, данных человеку Создателем, и жить полностью в Боге, будучи самому обоженным благодатью.

Объяснение самого спасения с помощью медицинской терминологии, заимствованной из лечения тела и психики, может казаться равно имеющим некоторые недостатки. Как

всякое образное выражение, оно подразумевает частичное соответствие своему объекту, но также и частичное несоответствие, которое возникает в данном случае из-за специфического характера духовной области, к которой это выражение применяется.

Хотя мы настаивали на догматическом, даже иногда техническом характере православной аскетики и на основополагающем значении человеческого усилия, мы надеемся, что в достаточной мере показали отличие лечения духовного от лечения просто человеческого.

Здесь напомним только, что речь идет о лечении поистине божественно-человеческом, в котором усилие человека, каким бы определенным оно ни было в своей направленности и формах, является необходимым, но не достаточным элементом синергии, с помощью которой осуществляется лечение. Человеческое усилие, совершаемое независимо от благодати, могло бы принести некоторые результаты, но они с необходимостью остались бы ограниченными. Они были бы особенно тщетными духовно, ибо конечная цель аскезы, повторяем, заключается в том, чтобы позволить человеку быть в полноте причастным жизни Трех Божественных Лиц.

Ценность христианского лечения и его цель состоит именно в том, что в христианской терапии нормой здоровья и совершенства является осуществовавшееся человечество, такое, каким нам его показало в Своей Личности воплотившееся Слово Божие, Иисус Христос.

Сила христианского лечения заключается в том, что оно полностью основано на благодати спасения и обожения, достигнутого человечеством по благоволению Отца через воплощение и все спасительные деяния Сына, на благодати, которую каждый может, будучи соединенным с Ним в Церкви, являющейся Его Телом, получить от Святого Духа, если только хочет всем своим существом обратиться к Богу.

Библиография

Это исследование основано главным образом на библейских; литургических и святоотеческих источниках. По этой причине библиография ими и ограничивается. Вторичные источники *in extenso* даются в тексте; в примечаниях внизу страницы.

В библиографии приводятся для справки издания на греческом и латыни. Примечания, однако, ограничиваются (за исключением произведений, не разделенных на части, длинных отрывков или многих отсылок к одному и тому же фрагменту) указанием части, главы и параграфа, то есть того главного, что позволяет найти текст среди различных существующих русских переводов, которые здесь не упоминаются, среди авторских переводов цитат. Тем не менее нужно знать, что в определенных случаях (например, в «Вопросоответах» преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка) существует расхождение между нумерацией греческого издания или латинского оригинала и нумерацией существующего русского перевода⁵⁶⁴⁹, в иных случаях (как в части Апофтегм) нет соответствующего русского перевода.

Поскольку данное исследование является тематическим, а не историческим, ссылки на авторов в примечаниях, когда они многочисленны, даются не в хронологическом порядке. Ссылки на тексты одного и того же автора, когда они не следуют в нумерологической последовательности, приводятся в порядке их важности, от более значимых к менее значимым.

Священное Писание

Ветхий Завет:

Основной версией является древняя греческая версия Септуагинты – текст, на который ссылаются греческие святые отцы и современная Православная Церковь: Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1926.

Новый Завет:

Греческий текст: Novum Testamentum Graece / Ed. E. Nestle, K. Aland et al. Stuttgart, 1993.

Символические тексты

Denzinger H. Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum). Paris, 1996.

Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, 1692–1769.

Литургические тексты

«Служебник» в 2-х частях. М., 1991. / Служебник. М., 2009.

Требник. Сергиев Посад, 1995 / Требник в 2-х частях. М., 2014.

Великий сборник: в 3 ч. Прага, 1950–1953.

Октоих: в 3-х томах (комплект). М., 1996. / Октоих. М., 2008.

Минеи служебные: в 24-х томах (комплект). М., 2002.

Триодь постная. М., 1992.

Триодь цветная. М., 1992.

Святоотеческие источники

Мы указываем последовательно после имени автора текст или тексты, на которые делается ссылка⁵⁶⁵⁰.

Августин, епископ Иппонский, блж.

– Исповедь.

Лат. текст: *Sancti Augustini Confessionum libri XIII* / Ed. L. Verheijen. Turnhout, 1981 (Corpus Christianorum. Series Latina 27).

– О граде Божием.

Лат. текст: *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei* / Ed. B. Dombart et A. Kalb. 2 vol. Turnhout, 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina 47).

– О свободной воле.

Лат. текст: PL 32, 1221–1308.

– О священном девстве.

Лат. текст: PL 40, 397–428.

– О совершенстве справедливости человеческой.

Лат. текст: PL 44, 291–316.

Амвросий, епископ Медиоланский, свт.

– О благе смерти.

Лат. текст: PL 14, 567–596.

– О Навуфее.

Лат. текст: PL 14, 731–775.

Аммон, прп.

– Послания.

Греч, текст: Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques / Édités et traduits par F. Nau. Paris, 1915 (Patrologia Orientalis 11:4). P. 432–454.

Франц, перевод с сирийского, грузинского, греческого: Lettres des Pères du désert / Traduction par Dom B. Outtier et Dom L. Régnault. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985 (Spiritualité orientale 42). (Мы следуем пагинации, принятой в переводе.)

– Поучения. Греч, текст и франц. перевод: Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques / Édités et traduits par F. Nau. Paris, 1915 (Patrologia Orientalis 11:4). P. 455–483.

Анастасий Синаит, прп.

– Вопросы и ответы.

Греч, текст: PG 89, 329–824; *Anastasii Sinaitae Questiones et Responsiones* / Ed. J. A. Munitiz, M. Richard. Turnhout, 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca 59). P. 4–165.

Андрей, архиепископ Критский, свт.

– Великий покаянный канон.

Греч, текст: Ἀνδρέας Κρήτης. Μέγας Κανὼν // Τριῶδιον Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1960.

Анонимные произведения

– Апостольские постановления.

Греч, текст и франц. перевод: Les Constitutions apostoliques / Texte et trad. M. Metzger. Paris, 1985, 1986, 1987 (Sources chrétiennes 320. Livres I-II; 329. Livres III-VI; 336. Livres VII-VIII).

– Дидахе.

Греч, текст и франц. перевод: La doctrine des douze apôtres (Didachè) / Texte grec et traduction et notes par W. Rordorf et A. Tuilier. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 248 bis).

– Жития преподобного Пахомия Великого (Первое греческое житие).

Греч, текст: *Sancti Pachomii Vitae graecae* / Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1932 (Subsidia Hagiographica 19).

– История монахов в Египте.

Греч, текст: *Festugière A.-J. Historia monachorum in Aegypto*. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34).

– Многополезное сказание об авве Филимоне.

Греч, текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 241–252.

– Послание к Диогнету.

Греч, текст и франц. перевод: À Diognète / Texte grec et traduction par H.-I. Marrou. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 33 bis).

Антоний Великий, прп.

– Послания.

Лат. версия: PG 40, 977–1000.

Грузинская версия: Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments copies / Éd. G. Garitte. Louvain, 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Iberici 5, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 148 (текст); Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Iberici 6, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 149 (лат. Пер.)).

Сирийская версия (1-е письмо): *Nau F. La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*. Paris, 1909 (Revue de l'Orient chrétien 14). P. 282–297.

Антоний III Студит, патриарх Константинопольский

– Поощрение к исповеди.

Греч, текст: Παποδόπουλος-Κεραμεύς Α. Προτροπή εἰς ἐξαγόρευσιν: Ἀντώνιος Στουδίτης καί τινα σύμμικτα // Νέα Σιών В'. 1905. Σ. 807–815.

Апофтегмы

– Алфавитное собрание.

Греч, текст и лат. пер.: PG 65, 71–440.

Греч, текст и франц. пер.: *Guy J.-C. Recherches sur la tradition grecque des Apophtegma Patrum*. Bruxelles, 1962 (Subsidia Hagiographica 36). P. 19–36.

Изд. и пер. на французский: Les sentences des Pères du désert: Collection alphabétique / Traduit par Dom L. Régnault. Solesmes, 1981.

– Анонимное собрание.

Собрание анонимных апофтегм имеет основой манускрипт Coislin 126, переведенный Ф. Нау в котором их 400: *Nau F. Histoires des solitaires égyptiens*. Paris, 1907, 1908, 1909, 1912, 1913 (*Revue de l'Orient chrétien* 12, 13, 14, 17:18). 12. Р. 48–69, 171–181, 393–404; 13. Р. 47–57; 266–283; 14. Р. 357–379; 17. Р. 204–211, 294–301; 18. Р. 137–146.

К предыдущей серии добавляется множество анонимных апофтегм самого разного происхождения, происходящих из различных собраний, произведений или версий на различных древних языках.

Мы ссылаемся на текст и нумерацию французского издания (в настоящее время единственное издание, содержащее все апофтегмы), которое находится в следующих томах:

1) *Les Sentences des Pères du Désert: Série des anonymes / Traduit par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1985.

2) *Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau recueil. Apophtegmes inédits ou peu connus / Rassemblés, présentés et traduits par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1970.

3) *Les Sentences des Pères du Désert: Troisième recueil et tables / Par Dom L. Regnault*. Solesmes, 1976.

Сводная таблица, указывающая справочные тексты, находится в третьем томе на страницах 254–266.

При ссылках на дополнительные собрания апофтегм используются следующие шифры:

Am коптская версия;

Arm армянская версия;

Bu сирийская версия;

CSP, PA, M латинские версии;

Eth. Coll., Eth. Path, эфиопские версии;

J анонимное собрание по рукописи Sinai 448;

K анонимное собрание по рукописи Coislin 283;

N анонимное собрание по рукописи Coislin 126;

P анонимное собрание по рукописи Paris gr. 890;

QRT дополнения к алфавитно-анонимному собранию, дополнения к систематическому греческому собранию.

– Систематическое собрание.

Греч, текст и франц. перевод: *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique / Texte critique et traduction par J.-Cl. Guy.* Paris, 1993, 2003, 2005 (Sources chrétiennes 387, 474:498).

Арсений Великий, прп.

– Послание.

Грузинск. текст: *Garitte G. Une lettre de S. Arsène en géorgien // Le Muséon* 68. 1955. P. 259–278.

Франц, перевод с грузинского: *Lettres des Pères du désert / Trad. Dom B. Outtier. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985 (Spiritualité orientale 42).*

Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, свт.

– Апология против ариан.

Греч, текст: PG 25, 248–409.

– Житие святого Антония. Греч, текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Texte grec. et trad. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994 (Sources chrétiennes 400).*

– О явлении во плоти Бога Слова и против ариан.

Греч, текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe / Texte et trad. Ch. Kannengiesser. Paris, 1973 (Sources chrétiennes 199).*

– Послания к Серапиону, епископу Тмуисскому.

Греч, текст: PG 26, 529–676.

– Слово против язычников.

Греч, текст и франц. перевод: *Athanase d'Alexandrie. Discours contre les païens / Texte et trad. P. Th. Camelot. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 18 bis).*

– Толкование на Псалмы.

Греч, текст: PG 27, 59–546.

Варсонофий Великий, прп.

– Ответы. / Вопросыответы. / Письма.

Греч, текст и франц. перевод: *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Texte par F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad, par L. Regnault. Paris, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002 (Sources Chrétiennes 426, 427, 450, 451:468). 427. P. 72–223; 450. P. 224–398; 451. P. 399–616; 468. P. 617–848.*

Василий, епископ Анкирский

– О девстве.

- Греч, текст: PG 30, 669–780.
Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт.
- Беседы.
 - Греч, текст: PG 31, 163–618, 1429–1514.
 - Беседы на Шестоднев.
 - Греч, текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron / Texte et trad. S. Giet. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 26 bis).*
 - Беседы о сотворении человека.
 - Греч, текст, и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélie sur l'origine de l'homme / Texte et trad. A. Smets, M. van Esbroeck. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 160).*
 - Гомилия на слова «Внемли себе».
 - Греч, текст.: *Basile de Césarée. L'homélie sur le mot "observe-toi toi-même" / Ed. S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962. P. 23–37.*
 - К обогащающимся.
 - Греч, текст, и франц. перевод: *Basile de Césarée. Homélie sur la richesse / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1935. P. 39–71.*
 - Монашеские установления (атрибуция сомнительна).
 - Греч, текст: PG 31, 1321A-1428C.
 - На память мученицы Иулиты.
 - Греч, текст: PG 31, 237–261.
 - О посте.
 - Греч, текст: PG 31, 185–197.
 - О Святом Духе.
 - Греч, текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Texte et trad. B. Pruche. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 17 bis).*
 - Письма.
 - Греч, текст и франц. перевод: *Basile de Césarée. Lettres / Texte et trad. Y. Courtonne. Paris, 1957 (Т. 1), 1961 (Т. 2), 1966 (Т. 3) (Collection des Universités de France).*
 - Правила, кратко изложенные.
 - Греч, текст: PG 31, 1080–1305.
 - Правила, пространно изложенные.
 - Греч, текст: PG 31, 889–1052.

– Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве (атрибуция сомнительна).

Греч, текст: PG 31, 625–648.

– Толкование на книгу пророка Исаии (атрибуция сомнительна).

Греч, текст: PG 30, 117–668; *San Basilio*. Commento al profeta Isaia / Ed. P. Trevisan. Turin, 1939. Vols. 1–2.

Григорий Назианзин (Богослов), *архиепископ Константинопольский, свт.*

– Богословские послания.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / Texte et trad. P. Gallay. Paris, 1974 (Sources chrétiennes 208).

– Послания.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Lettres / Texte et trad. P. Gallay. Paris, 1964 (Т. 1), 1967 (Т. 2) (Collection des Universités de France).

– Слова 1–3.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 1–3 / Texte et trad. J. Bernardi. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 247).

– Слова 4–5.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 4–5 / Texte et trad. J. Bernardi. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 309).

– Слова 6–12.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 6–12 / Texte et trad. M.-A. Calvet. Paris, 1995 (Sources chrétiennes 405).

– Слова 20–23.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 20–23 / Texte et trad. J. Mossay et G. Lafontaine. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 270).

– Слова 24–26.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 24–26 / Texte et trad. J. Mossay. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 284).

- Слова 27–31.
Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 / Texte et trad. P. Gallay. Paris, 1978 (Sources chrétiennes 250).
- Слова 32–37.
Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 32–37 / Ed. C. Moreschini, trad. P. Gallay. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 318).
- Слова 38–41.
Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41 / Ed. C. Moreschini, trad. P. Gallay. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 358).
- Слова 42–43.
Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nazianze*. Discours 42–43 / Texte et trad. J. Bernardi. Paris, 1992 (Sources chrétiennes 384).
- Слово 45.
Греч, текст: PG 36, 624–661.
- Стихотворения догматические.
Греч, текст: PG 37, 397–522.
- Стихотворения нравственные.
Греч, текст: PG 37, 522–968.
- Григорий, епископ Нисский, свт.*
- Беседы на Екклесиаста.
Греч, текст и франц. пер.: *Grégoire de Nysse*. Homélies sur l'Ecclésiaste / Texte grec. P. Alexander, trad. F. Vinel. Paris, 1996 (Sources chrétiennes 416).
- Беседы на Песнь песней.
Греч, текст: PG 44, 756–1119.
- Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VI* / Ed. H. Langerbeck. Leiden, 1960.
- Беседы о блаженствах.
Греч. текст: PG 44, 1193–1301.
- Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VII-2* / Ed. J. F. Callahan. Leiden, 1992. P. 5–74.
- Беседы о любви к бедным.
Греч, текст: PG 46, 453–469, 472–489.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera IX* / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1992. P. 93–108; 111–127.

– Беседы о молитве Господней.

Греч, текст: PG 44, 1120–1193.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VII-2* / Ed. J. F. Callahan. Leiden, 1992. P. 77–170.

– Большое огласительное слово.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique* / Texte E. Mühlenberg, trad. R. Winling. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 453).

– На Крещение Господне.

Греч, текст: PG 46, 577–600.

– О душе и воскресении.

Греч, текст: PG 46, 12–160.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera III-3* / Ed. A. Spira. Leiden, 2013.

– О жизни Моисея законодателя.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse* / Texte et trad. J. Daniélou. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 1 ter).

– О младенцах, преждевременно похищенных смертью.

Греч, текст: PG 46, 161–192; *Gregorii Nysseni Opera III-2* / Н. Hörner. Leiden, 1986. P. 67–97.

– О надписаниях Псалмов.

Греч, текст: PG 44, 432–616.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera V* / Ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden, 1986. P. 24–193.

– О христианском совершенстве.

Греч, текст: PG 46, 252–285.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera VIII-1* / Ed. W. Jaeger, J. P. Cavarinos, V. W. Callahan. Leiden, 1986. P. 173–214.

– О цели жизни по Богу.

Греч, текст: *Gregorii Nysseni Opera VIII-1* / Ed. W. Jaeger, J. P. Cavarinos, V. W. Callahan. Leiden, 1986. P. 40–89.

– Об устройении человека.

Греч, текст: PG 44, 125–256.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera. Supplementum* / Ed. H. Hörner. Leiden, 1972. P. 2–72.

– Письма.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Lettres* / Texte et trad. P. Maraval. Paris, 1990 (Sources chrétiennes 363).

– Против Евномия.

Греч, текст: PG 45, 248–464 (I), 909–1121 (II), 572–908 (III).

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera* I, II / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

– Против отлагающих Крещение.

Греч, текст: PG 46, 416–432.

– Слово о смерти.

Греч, текст: PG 46, 497–537.

Критическое издание: *Gregorii Nysseni Opera* IX / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1992. P. 28–68.

– Трактат о девстве.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* / Texte et trad. M. Aubineau. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 119). P. 246–560.

Григорий Великий, папа Римский, Двоеслов, свт.

– Житие святого Бенедикта.

Лат. текст: PL 66, 125–204.

– Моралии на Иова.

Лат. текст: PL 75–76.

Лат. текст и франц. перевод: *Grégoire le Grand. Livres I–II* / R. Guillet et A. de Gaudemaris. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 32); *Livres XI–XIV* / A. Vocognano. Paris, 1974 (Sources chrétiennes 212); *Livres XV–XVI* / A. Vocognano. Paris, 1975 (Sources chrétiennes 221).

– Правило пастырское.

Лат. текст: PL 77, 13–128.

Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, свт.

– Гомилии.

Греч, текст: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἔργα. Ἀθήναι, 1985–1986 (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Τ. Θ' – ΙΑ').

– Диалог православного с варлаамитом.

Греч, текст: Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. Β'. Σ. 164–218.

– К монахине Ксении о страстях и добродетелях.

Греч, текст: PG 150, 1044–1088; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 91–115; Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. Ε'. Σ. 133–138.

– Ο Βожественном соединении и разделении.

Греч, текст: Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. Β'. Σ. 69–95.

– О причастности Богу.

Греч, текст: Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. Β'. Σ. 137–163.

– Олицетворения (Неподлинное сочинение, возможный автор–митр. Μιχαил Хониат).

Греч, текст: PG 150, 1347–1372.

– Послание к Иоанну Габрасу.

Греч, текст: Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. Β'. Σ. 325–362.

– Против Акиндина.

Греч, текст: Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1970. Τ. Γ'. Σ. 39–506.

– Святогорский томос.

Греч, текст: PG 150, 1225–1236; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 188–193; Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. Β'. Σ. 567–578.

– 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим.

Греч, текст: PG 150, 1121–1225; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 134–187; Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. Ε'. Σ. 37–119.

– Три главы о молитве и чистоте сердца.

Греч, текст: PG 150, 117–121; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 132–133; Γρηγορίου του Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. Ε'. Σ. 157–159.

– Триады в защиту священнобезмолвствующих.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Texte et trad. J. Meyendorff. Louvain, 1973*

(Spicilegium Sacrum Lovaniense 30:31).

Григорий Синаит, прп.

– Главы, расположенные акростихами.

Греч, текст: PG 150, 1240–1300; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 31–62.

– Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

Греч, текст: PG 150, 1329–1345; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 80–88.

– О безмолвии и двух видах молитвы.

Греч, текст: PG 150, 1313–1329; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 71–79.

– Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.

Греч, текст: PG 150, 1304–1312; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 66–70.

Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский, свт.

– Похвальное слово в честь Оригена.

Греч, текст и франц. перевод: *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène / Texte et trad. H. Crouzel. Paris, 1969 (Sources chrétiennes 148).*

Дионисий Ареопагит (Псевдо-)

– О Божественных именах.

Греч, текст: PG 3, 585–984.

Греч, текст и франц. перевод: *Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins / Texte grec B. R. Suchla (Patristische Texte und Studien 33), trad. Y. de Andia. Paris, 2016 (Sources chrétiennes 578).*

– О Церковной иерархии.

Греч, текст: PG 3, 396–569.

Греч, текст: Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (Patristische Texte und Studien 36). S. 63–132.*

– Послания.

Греч, текст: PG 3, 1065–1120.

Греч, текст: Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de*

mystica theologia, epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1991 (Patristische Texte und Studien 36). S. 155–210.

– Таинственное богословие.

Греч, текст: PG 3, 997–1048.

Греч, текст и франц. перевод: *Pseudo-Denys l'Aréopagite. La théologie mystique / Texte grec* A. M. Ritter (Patristische Texte und Studien 36), trad. Y. de Andia. Paris, 2016 (Sources chrétiennes 579).

Диадокх, епископ Фотикийский, блж.

– Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного.

Греч, текст и франц. перевод: *Diadoque de Photiché. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* E. des Places. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 5 ter). P. 85–163.

– Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа.

Греч, текст и франц. перевод: *Diadoque de Photiché. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* E. des Places. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 5 ter). P. 164–168.

Дорофей Газский, прп.

– Душеполезные поучения.

Греч, текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* Dom L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 106–486.

– Послания.

Греч, текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 488–524.

– Изречения.

Греч, текст и франц. перевод: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Texte et trad.* L. Régnault et J. de Préville. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 92). P. 526–530.

Евагрий Понтийский

– Антирретик.

Frankenberg W. Euagrius Ponticus // Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge 13–2. 1912. S. 472–545.

– Большое послание к Мелании Старшей.

Сирийский текст и франц. перевод: *Seconde partie du traite, qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Evagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne»* / Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192 par G. Vitestam. Lund, 1964 (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Studler utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1963/64.3). P. 6–29.

– Гностик.

Греч, текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science* / Texte et trad. A. Guillaumont. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 356).

– Изречения.

Греч, текст: PG 40, 1264–1269; PG 79, 1236–1264.

– К девственнице. / Зерцало девственниц.

Греч, текст: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos* / H. Gressmann. Leipzig, 1913 (Texte und Untersuchungen 39:4). S. 143–151.

– К монахам, пребывающим в киновии. / Зерцало иноков и инокинь.

Греч, текст: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos* / H. Gressmann. Leipzig, 1913 (Texte und Untersuchungen 39:4). S. 152–165.

– Мысли.

Текст: *Muyldermans J. Evagriana* // *Le Muséon* 44. 1931. P. 37–68.

– О восьми духах лукавства.

Греч, текст: PG 79, 1145D-1164D.

– О различных лукавых помыслах.

Греч, текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Sur les pensées* / Ed. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont. Paris, 1998 (Sources chrétiennes 438).

– Послания.

Frankenberg W. Euagrius Ponticus // *Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge* 13–2. 1912. S. 564–635.

- Практик. / Слово об аскетическом делании, или Монах.
Греч, текст, франц. перевод и комментарии: *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine / Texte, trad., notes A., C. Guillaumont. 2 vol. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 171).*
- Толкование на книгу Екклесиаста.
Греч, текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiaste / Texte et trad. P. Géhin. Paris, 1993 (Sources chrétiennes 397).*
- Толкование на книгу Притчей.
Греч, текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes / Texte et trad. P. Géhin. Paris, 1987 (Sources chrétiennes 340).*
- Толкование на Псалмы.
Греч, текст: PG 12, 1053–1685; PG 27, 60–545.
Analecta sacra / J.-B. Pitra. Paris, 1884 (II) P. 444–483; 1883 (III). P. 1–364. Исползован согласно объединению, предложенному M. Rondeau: Rondeau M. Commentaires des Psaumes d'Evagre le Pontique // Orientalia Christiana Periodica 26. 1960. P. 328–348.
- Трактат к монаху Евлогию.
Греч, текст: PG 79, 1093D-1140A.
- Трактат о молитве.
Греч, текст: PG 79, 1165A-1200C.
Этот трактат также находится, за авторством прп. Нила, в: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθήναι, 1976. Τ. Α'. Σ. 177–189.
- Увещательные главы.
Frankenberg W. Euagrius Ponticus // Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge 13–2. 1912. S. 558–563.
- Умозрительные главы.
Сир. текст и франц. перевод: *Évagre le Pontique. Chapitres gnostiques / Texte syr. et trad. A. Guillaumont. Paris, 1958 (Patrologia orientalis 28:1).*
- Умозрительные главы. Дополнение.
Frankenberg W. Euagrius Ponticus // Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft: der Wissenschaften zu Gottingen.

Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge 13–2. 1912. S. 422–471.

Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской

– Церковная история.

Греч, текст и франц. перевод: Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique / Texte et trad. G. Bardy. Paris, 1986, 1994, 1993 (Sources chrétiennes 31, 41:55).

Ефрем Сирин (Нусибинский), прп.

– Аскетическое слово.

– Слово на: Познай самого себя.

– Толкование на книгу пророка Исаии.

Тексты сирийский, греческий и латинский см. в полном собрании творений: *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine* / Ed. J. S. Assemani. Romae, 1732. Т. 1; 1743. Т. 2; 1746. Т. 3.

Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский, сщмч.

– Послания.

Греч, текст и франц. перевод: Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Texte et trad. P. Th. Camelot. Paris, 1969 (Sources chrétiennes 10). P. 56–154.

Илия Экдик, пресвитер

– Главы познавательные.

Греч, текст: PG 127, 1148–1176; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 299–314.

– Цветослов мысленный.

Греч, текст: PG 127, 1129–1148; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 289–298.

Иоанн Дамаскин, прп.

– Слово душеполезное.

Греч, текст: PG 95, 85–97. Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 232–238 (атрибуция сомнительна).

– Точное изложение православной веры.

Греч, текст и франц. перевод: Jean Damascène. La foi orthodoxe / Texte B. Kotter (Patristische Texte und Studien 12); trad. P. Ledrux. Paris, 2010, 2011 (Sources chrétiennes 535:540).

Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, свт.

Толкования на Ветхий Завет

- Беседы на книгу Бытия (1–67).
Греч, текст: PG 53, 21–385; 54, 385–580.
- Толкования на Псалмы.
Греч, текст: PG 55, 39–498.
- Толкование на книгу пророка Исаии (1–8:10).
Греч, текст: PG 56, 11–94; *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe / Texte et trad. J. Dumortier, A. Liefoghe. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 304).*
- Беседы на Книгу пророка Осии (1–6).
Греч, текст: PG 56, 97–142; *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias / Intr., texte critique, trad, et notes par Jean Dumortier. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 277).*
- Толкования на Новый Завет*
- Беседы на Евангелие от Матфея (1–90).
Греч, текст: PG 57, 13–472; 58, 471–794.
- Беседы на Евангелие от Иоанна (1–88).
Греч, текст: PG 59, 23–482.
- Беседы на Деяния апостольские (1–55).
Греч, текст: PG 60, 13–384.
- Беседы на Послание к Римлянам (1–32).
Греч, текст: PG 60, 391–682.
- Беседы на Первое послание к Коринфянам (1–44).
Греч, текст: PG 61, 9–382.
- Беседы на Второе послание к Коринфянам (1–30).
Греч, текст: PG 61, 381–610.
- Беседы на Послание к Ефессянам (1–24).
Греч, текст: PG 62, 9–176.
- Беседы на послание к Филиппийцам (1–15).
Греч, текст: PG 62, 177–298.
- Беседы на послание к Колоссянам (1–12).
Греч, текст: PG 62, 299–392.
- Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам (1–5).
Греч, текст: PG 62, 467–500.
- Беседы на Первое послание к Тимофею (1–18).
Греч, текст: PG 62, 501–600.
- Беседы на Второе Послание к Тимофею (1–10).
Греч, текст: PG 62, 599–662.

- Беседы на Послание к Титу (1–6).
Греч, текст: PG 62, 663–700.
- Беседы на Послание к Евреям (1–34).
Греч, текст: PG 63, 9–236.
- Беседы на слова «Ибо мы имеем тот же дух веры» (2Кор. 4:13) (1–3).
Греч, текст: PG 51, 271–302.
- Беседа о воскресении мертвых.
Греч, текст: PG 50, 417–432.
- Беседа о совершенной любви (атрибуция сомнительна).
Греч, текст: PG 56, 279–290.
- Беседа о том, что говорить народу с угодливостью опасно.
Греч, текст: PG 50, 653–662.
- Беседы о бессилии дьявола (1–3).
Греч, текст: PG 49, 241–276.
- Беседы о Календах.
Греч, текст: PG 48, 953–962.
- Беседы о милостыне.
Греч, текст: PG 51, 261–272.
- Беседы о перемене имен (1–4).
Греч, текст: PG 51, 113–156.
- Беседы о покаянии (1–9).
Греч, текст: PG 49, 277–350.
- Беседы о святых мучениках.
Греч, текст: PG 50, 645–654.
- Беседы о статуях (1–21).
Греч, текст: PG 49, 15–222.
- Беседы об утешении в смерти (1–2).
Лат. текст: PG 56, 293–306.
- Беседы против аномеев (1–7:11).
Греч, текст: *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu / J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 28 bis). P. 92–322 (беседы 1–5); PG 48, 747–768 (беседы 6–7); PG 48, 795–802 (беседа 11).*
- В защиту монашества (книги 1–3).
Греч, текст: PG 47, 319–386.

- К Стагирию подвижнику (книги 1–3).
Греч, текст: PG 47, 423–494.
- О девстве.
Греч, текст: PG 48, 533–596; *Jean Chrysostome. La virginité / Ed. B. Grillet, H. Musurillo. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 125).*
- О Лазаре (1–7).
Греч, текст: PG 48, 963–1054.
- О распространении Евангелия.
Греч, текст: PG 51, 311–320.
- О славе в скорбях.
Греч, текст: PG 51, 155–164.
- О сокрушении (книги 1–2).
Греч, текст: PG 47, 393–410 (К Димитрию книга 1); PG 47, 411–422 (К Стелехию книга 2).
- Письма к Олимпиаде.
Греч, текст: *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias / Ed. A.-M. Malingrey. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 13 bis).*
- Против повторных браков.
Греч, текст: PG 48, 609–620; *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le manage unique / Ed. G. H. Ettlinger, B. Grillet. Paris, 1968 (Sources chrétiennes 138). P. 160–201.*
- Слова огласительные (1–8).
Греч, текст и франц. перевод: *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites / Texte et trad. A. Wenger. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 50).*
- Сравнение отшельника с царем (атрибуция сомнительна).
Греч, текст: PG 47, 387–392.
- Увещения к Феодору падшему.
Греч, текст: *Jean Chrysostome. A Théodore / J. Dumortier. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 117).*
- Иоанн Карпафийский, прп.*
 - Слово подвижническое и очень утешительное к обратившимся [к нему] монахам из Индии, восполняющее число ста глав.
Греч, текст: PG 85, 1857–1860; Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1971. Τ. Α'. Σ. 297–301.
 - Увещательные главы к монахам из Индии.

Греч, текст: PG 85, 1837–1856; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθήναι, 1971. Τ. Α'. Σω. 276–296.

Иоанн Кассиан Римлянин, прп.

– О правилах общежительных монастырей.

Лат. текст и франц. перевод: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques / Texte et trad. J.-C. Guy. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 109).*

– Собеседования. Лат. текст и франц. перевод: *Jean Cassien. Conférences / E. Pichery. Paris, 1955, 1958; 1959 (Sources chrétiennes 42, 54:64).*

Иоанн Лествичник, прп.

– Лествица.

Греч, текст: Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννον τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ / Εἰσαγωγή – Κείμενον – Μετάφρασις – Σχόλια ὑπὸ Ἀρχιμ. Ἰγνατίου. Ὠρωπὸς Ἀττικῆς, 1997. Σ. 37–380. – Слово особенное к пастырю. Греч, текст: Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ/ Εἰσαγωγή – Κείμενον – Μετάφρασις – Σχόλια ὑπὸ Ἀρχιμ. Ἰγνατίου. Ὠρωпὸς Ἀττικῆς, 1997. Σ. 381–408.

Иоанн Мосх, блж.

– Луг духовный.

Греч, текст: PG 87, 2851–3116.

Иоанн Отшельник, прп.

– Диалог о душе и страстях человеческих.

Франц, перевод с сирийского: *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes / Trad, du syr. I. Hausherr. Rome, 1939 (Orientalia Christiana Analecta 120).*

Иоанн Газский (Пророк), прп.

– Ответы. / Вопросы-ответы. / Письма.

Греч, текст и франц. пер.: *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Texte par F. Neyt et R de Angelis-Noah, trad, par L. Regnault. Paris, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002 (Sources chrétiennes 426 (1–71), 427 (72–223), 450 (224–398), 451 (399–616), 468 (617–848)).*

Ирине́й, епископ Лионский, сщмч.

– Доказательство апостольской проповеди.

Лат. текст и франц. перевод: *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique / Texte et trad. A. Rousseau. Paris,*

1995 (Sources chrétiennes 406).

– Против ересей.

Текст и франц. перевод: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* / Trad. A. Rousseau, éd. A. Rousseau et Doutreleau. Paris, 1965, 1969, 1974, 1979, 1982 (Sources chrétiennes 100 (IV), 153 (V), 211 (III), 264 (I), 294 (II)).

Исаак Сирин, епископ Ниневиѣский, прп.

– Слова подвижнические.

Греч, текст издан: N. Théotoki. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου* Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Leipzig, 1770; переиздан J. Spetsieris. Ἀθῆναι, 1895.

Критическое издание: *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου* Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτικὴ ἔκδοσις καὶ εἰσαγωγή Μάρκελλος Πιράρ. "Ἐκδοσις Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων Ἀγίου Ὁρους, 2012. NB: Этой греческой версии отдавалось предпочтение по отношению к сирийскому оригиналу, потому что она является текстом, принятым во всем греческом монашеском мире начиная с IX века.

– Послания (атрибуция сомнительна).

Греч, текст: *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου* Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτικὴ ἔκδοσις καὶ εἰσαγωγή Μάρκελλος Πιράρ. "Ἐκδοσις Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων Ἀγίου Ὁρους, 2012. Σ. 803–861.

Исаия Отшельник (Скутский), прп.

– О хранении ума. / Аскетикон.

Греч, текст: *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἰσααίου* Λόγοι κθ' / Ed. Augustinos Iordanites. Jerusalem, 1911; 2-е изд., Βόλος, 1962.

Исихий Иерусалимский (Синайский / Синаит), прп.

– Слово о трезвении и молитве.

Греч, текст: PG 93, 1480–1544; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Α'. Σ. 141–173.

Иустин Философ, мч.

– Первая апология.

Греч, текст и франц. перевод: *Justin. Apologie pour les chrétiens* / Texte et trad, par C. Munier. Paris, 2006 (Sources chrétiennes 507). P. 126–316.

– Вторая апология.

Греч, текст и франц. перевод: *Justin. Apologie pour les chrétiens* / Texte et trad, par C. Munier. Paris, 2006 (Sources

chrétiennes 507). P. 318–368.

– Диалог с Трифоном иудеем.

Греч, текст и франц. перевод: *Justin. Dialogue avec Tryphon* / Éd. critique, introduction, texte grec, traduction, commentaires, appendices, indices P. Bobichon. Fribourg, 2003 (Paradosis 47:1–2).

– Фрагменты утерянных сочинений.

Греч, текст: *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* / J. C. T. Otto. Jena, 1879. Vol. 3. P. 250–264.

Каллиник

– Житие преподобного Ипатия.

Греч, текст и франц. перевод: *Callinicos. Vie d'Hypatios* / Texte et trad. G. J. M. Bartelink. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 177).

Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.

– Метод и точное правило... о выбирающих безмолвническое и монашеское житие.

Греч, текст: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 197–295.

Каллист II Ксанфопул, патриарх Константинопольский, свт.

– Главы о молитве.

Греч, текст: PG 147, 813–817; Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Δ'. Σ. 296–298.

Киприан, епископ Карфагенский, свт.

– О благе терпения.

Лат. текст: *Sancti Thasci Caecili Cypriani De bono patientiae* / Recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel. Vindobonae, 1868 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3).

– О падших.

Лат. текст и франц. перевод: *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés* / Texte critique M. Bévenor (CCL 3), trad. M. Poirier. Paris, 2012 (Sources chrétiennes 547).

– О смерти.

Лат. текст: PL 4, 583–602.

Кирилл, архиепископ Александрийский, свт.

– Глафира на книгу Бытия.

- Греч, текст: PG 69, 13–385.
– Диалог о Воплощении Единородного.
Текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues christologiques / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1964 (Sources chrétiennes 97). P. 188–300.
– Диалоги о Троице.
Текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie*. Dialogues sur la Trinité / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1976, 1977, 1978 (Sources chrétiennes 231, 237:246).
– О том, что Христос един.
Греч, текст и франц. перевод: *Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues christologiques / Texte et trad. G.-M. de Durand. Paris, 1964 (Sources chrétiennes 97). P. 302–514.
– Объяснение догматов.
Греч, текст: *Cyrille d'Alexandrie*. Oeuvres complètes. Vol. 5 / Ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872.
– Толкование на Евангелие от Иоанна.
Греч, текст: PG 73, 560–605.
– Толкование на Послание к Римлянам.
Греч, текст: PG 74, 775–856.
Кирилл, архиепископ Иерусалимский, свт.
– Поучения огласительные.
Греч, текст: PG 33, 332–1057.
– Поучения таинственные.
Греч, текст и франц. перевод: *Cyrille de Jérusalem*. Catéchèses mystagogiques / A. Piédagnel. Paris, 2009 (Sources chrétiennes 126).
Кирилл Скифопольский, прп.
– Житие святого Евфимия.
Греч, текст: *Kyrillos von Skythopolis* / E. Schwartz. Leipzig; 1939 (Texte und Untersuchungen 49:2). S. 3–85.
– Житие святого Саввы Освященного.
Греч, текст: *Kyrillos von Skythopolis* / E. Schwartz. Leipzig; 1939 (Texte und Untersuchungen 49; 2). S. 85–200.
Климент Александрийский
– Кто из богатых спасется?

Греч, текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Quel riche sera sauvé? / Texte de O. Stählin et L. Früchtel (CCS 172); trad. P. Descourtieux. Paris, 2011 (Sources chrétiennes 537).*

– Педагог.

Греч, текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I / Texte, trad. M. Harl. Paris, 1983 (Sources chrétiennes 70); Livre II / Texte, trad. C. Mondésert. Paris, 1991 (Sources chrétiennes 108); Livre III / Texte, trad. C. Mondésert et C. Matray. Paris, 1970 (Sources chrétiennes 158).*

– Протрептик.

Греч, текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique / Texte, trad. C. Mondésert. Paris, 1976 (Sources chrétiennes 2).*

– Строматы.

Греч, текст: PG 8, 685–1381; PG 9, 9–601; *Clemens von Alexandria. Stromata I-VI / O. Stählin. Leipzig, 1906 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15); Stromata Buch VII und VIII / O. Stählin. Leipzig, 1909 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 17).*

Греч, текст и франц. перевод: *Clément d'Alexandrie. Stromate I / Introd. de C. Mondésert, texte, trad, et notes de M. Caster. Paris, 1951 (Sources chrétiennes 30); Stromate II / Introd. et notes de Ph.-Th. Camelot, texte et trad, de C. Mondésert. Paris, 1954 (Sources chrétiennes 38); Stromate III/ U. Treu. Berlin, 1985 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 522); Stromate IV / Texte et trad, de A. van den Hoe. Paris, 2001 (Sources chrétiennes 463); Stromate V / Texte de A. Le Boulluec, trad, de P. Voulet. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 278); Stromate VI / Texte et trad. P. Descourtieux. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 446); Stromate VII / Texte et trad. A. Le Boulluec. Paris, 1997 (Sources chrétiennes 428).*

Климент, папа Римский, свщм.

– Послания к Коринфянам 1 и 2.

Греч, текст и франц. перевод: *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / Texte J. A. Fischer; trad. A. Jaubert. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 167).*

Леонтий, епископ Неапольский, свт.

– Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым.

Греч, текст и франц. перевод: *Jean de Chypre. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Texte et trad. A.-J. Festugière. Paris, 1974 (Bibliothèque archéologique et historique 95). P. 343–524.*

Макарий Египетский, Великий (Псевдо-)

– Беседы (Собрание I) 1–64.

Греч, текст: *Makarios-Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B) / H. Berthold. Berlin, 1973 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 55).*

– Беседы (Собрание II) 1–50.

Греч, текст: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964 (Patristische Texte und Studien 4).*

– Беседы 51–57 (Дополнение к Собранию II).

Греч, текст: *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius / L. Marriott. Cambridge, 1918 (Harvard Theological Studies 5).*

– Беседы (Собрание III) 1–28.

Греч, текст и франц. перевод: *Pseudo-Macaire. Homélies de la Collection II (1–28) / Texte, trad. V. Desprez. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 275).*

– Послание чадам.

Греч, текст: *Strothmann W. Textkritische Anmerkungen zu den geistlichen Homilien des Makarios-Symeon. Wiesbaden, 1981. S. XVI-XXII.*

– 150 глав. / Главы переведенные.

Греч, текст: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. Γ'. Σ. 171–234; Makarios-Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B) / H. Berthold. Berlin, 1973 (Die griechische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 55).*

Максим Исповедник, прп.

– Богословско-полемические сочинения.

Греч, текст: PG 91, 9–285.

– Вопросы-ответы к Фалассию.

Греч, текст: PG 90, 244–785.

Греч, текст: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout, 1:1980; 2:1990 (Corpus Christianorum. Series Graeca 7:22).

– Вопросы и недоумения.

Греч, текст: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / Ed. J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (Corpus Christianorum. Series Graeca 10).

– Главы о любви.

Греч, текст: PG 90, 960–1080; *Massimo il Confessore. Capitoli sulla carità* / Editi criticamente da A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963.

– Главы о богословии и домостроительстве.

Греч, текст: PG 90, 1084–1173; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. 2. Σ. 52–90.

– Десять глав о добродетели и пороке (неподлинное сочинение).

Греч, текст: PG 90, 1185–1189.

– Диспут с Пирром.

Греч, текст: PG 91, 288–353.

– Мистагогия.

Греч, текст: PG 91, 657–718; *Maximi Confessoris Mystagogia* / Ed. C. Boudignon. Turnhout, 2011 (Corpus Christianorum. Series Graeca 69).

– Письма.

Греч, текст: PG 91, 364–649.

– Различные богословские и домостроительные главы.

Греч, текст: PG 90, 1177A-1185C.

– Слово о подвижнической жизни.

Греч, текст: PG 90, 912–956; *Maximi Confessoris Liber asceticus* / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 2000 (Corpus Christianorum. Series Graeca 40).

– Толкование на молитву Господню.

Греч, текст: PG 90, 872–909; *Maximi Confessoris Expositio orationis Dominicae* / Ed. P. van Deun. Turnhout, 1991 (Corpus Christianorum. Series Graeca 23).

– Трудности к Иоанну.

Греч, текст: PG 91, 1061A-1417C.

Марк Подвижник, прп.

– О духовном законе.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 74–128.*

– О святом Крещении.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 296–396.*

– О тех, которые думают оправдаться делами.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 130–200.*

– Послание к иноку Николаю.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 106–154.*

– Прение схоластика с аввою Марком.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 26–92.*

– Против несториан (о Воплощении).

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités II / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 2000 (Sources chrétiennes 455). P. 252–314.*

– Слово о покаянии.

Греч, текст и франц. перевод: *Marc le Moine. Traités I / Texte critique et trad, de G.-M. De Durand. Paris, 1999 (Sources chrétiennes 445). P. 214–258.*

Мефодий Олимпийский, свцм.

– О Воскресении.

Греч, текст: *Methodius von Olympus. Schriften I / G. N. Bonwetsch. Erlangen, Leipzig, 1891.*

– Пир десяти дев.

Греч, текст и франц. перевод: *Méthode d'Olympe. Le Banquet / Éd. H. Musurillo, trad. V.-H. Debidour. Paris, 1963 (Sources chrétiennes 95).*

Никифор Уединенник, прп.

– О трезвении и хранении сердца.

Греч, текст: PG 147, 945–966; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι 1976. Τ. Δ'. Σ. 18–28.

Никита Стифат, прп.

– Житие святого Симеона Нового Богослова.

Греч, текст и франц. перевод: Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos / Texte et trad. I. Hausherr. Roma, 1928 (Orientalia Christiana 45).

– О душе.

Греч, текст и франц. перевод: Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1961 (Sources chrétiennes 81). P. 56–153.

– Сотницы. / Три сотницы деятельных, естественных, гностических глав.

Греч, текст: PG 120, 852–1009; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Γ'. Σ. 273–355.

Никодим Святогорец, прп.

– Учительное руководство.

Греч, текст: Νικοδήμου Ἀγιορείτου Ἐγχειρίδιον, Ἦτοι περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων. Βόλος, 1958.

Николай Кавасила, св. прав.

– Жизнь во Христе.

Греч, текст и франц. перевод: Nicolas Cabasilas. La vie en Jésus-Christ / Texte et trad. M.-H. Congourdeau. Paris, 1989, 1990 (Sources chrétiennes 355:361).

– Изъяснение Божественной Литургии.

Греч, текст и франц. перевод: Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie / Texte et trad. S. Salaville, R. Bomert, J. Gouillard, P. Périchon. Paris, 1967 (Sources chrétiennes 4).

Нил Подвижник (Анкурский), прп.

– Послания.

Греч, текст: PG 79, 81–581.

– Слово подвижническое.

Греч, текст: PG 79, 720–809; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Α'. Σ. 190–232.

Ориген

– Беседы на книгу Бытия.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Homélies sur la Genèse / Texte et trad. L. Doutreleau. Paris, 1985 (Sources chrétiennes 7).

– Беседы на книгу Левит.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Homélies sur le Lévitique / Texte et trad. M. Borret. Paris, 1981 (Sources chrétiennes 286:287).

– Беседы на книгу Чисел.

Греч, текст: *Origo*. Homiliae in Numeros / Ed. W. A. Baehrens. Leipzig, 1921 (Origenes Werke 7). P. 1–285.

– Беседы на Псалмы.

Греч, текст: PG 12, 1053–1686.

Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata / Ed. J. B. Pitra. Vol. 2. P. 444–483; vol. 3. P. 1–521. Paris, 2:1884; 3:1883.

– Беседы на книгу Притч.

Греч, текст: PG 17, 149–160, 161–252.

– Беседы на Песнь песней.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Homélies sur le Cantique / Texte et trad. O. Rousseau. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 37).

– Беседы на книгу пророка Иезекииля.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Homélies sur Ézéchiël / Texte et trad. M. Borret. Paris, 1989 (Sources chrétiennes 352).

– Беседы на Евангелие от Луки.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Homélies sur saint Luc / Texte et trad. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon. Paris, 1962 (Sources chrétiennes 87).

– Против Цельса.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Contre Celse / Texte et trad. M. Borret. Paris, 1967, 1968, 1969 (Sources chrétiennes 132, 136, 147:150).

– Толкование на Песнь песней.

Греч, текст и франц. перевод: *Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques / Texte et trad. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret. Paris, 1991, 1992 (Sources chrétiennes 375:376).

– Толкование на Евангелие от Матфея.

Греч, текст: PG13, 836–1600.

– Толкование на Евангелие от Иоанна.

Греч, текст и франц. перевод: Origène. Commentaire sur saint Jean / Texte et trad. C. Blanc. Paris, 1966, 1970, 1975, 1982, 1992 (Sources chrétiennes 120 (L. I-V), 157 (L. VI et X), 222 (L. XIII), 290 (L. XIX-XX), 385 (XXVIII et XXXII)).

– Толкование на Послание к Римлянам.

Греч, текст: PG14, 837–1292.

– Трактат о молитве.

Греч, текст: PG 11, 416–561.

Палладий, епископ Еленопольский, прп.

– Житие святого Иоанна Златоуста.

Греч, текст: *Palladii Dialogus de vita S. Joanni Chrysostomi* / Ed. P. R. Coleman-Norton. Cambridge, 1928.

– Лавсаик.

Греч, текст и франц. перевод: *Palladius. Histoire Lausiaque* / Textes grec et trad. A. Lucot. Paris, 1912 (Vie d'ascètes et de Peres du desert).

Петр Дамаскин, прп.

– Книга 1 и 2.

Греч, текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976· Т. Г'. Σ. 5–168.

Серапион, епископ Тмуисский, свт.

– Послание к монашествующим.

Греч, текст: PG 40, 925–941.

Симеон Новый Богослов, прп.

– Благодарения.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 23–34. Actions de grâces 1–2* / Texte Mgr Basile Krivochéine, trad. J. Paramelle. Paris, 1965 (Sources chrétiennes 113). P. 304–357.

– Богословские слова.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques* / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 122). P. 96–109.

– Гимны.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes 1–15 / Texte J. Koder, trad. J. Paramelle. Paris, 1969 (Sources chrétiennes 156); Hymnes 16–40 / Texte J. Koder, trad. L. Neyrand. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 174); Hymnes 41–58 / Texte J. Koder, trad. J. Paramelle et L. Neyrand. Paris, 1973 (Sources chrétiennes 196).

– Главы богословские, умозрительные и практические.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1980 (Sources chrétiennes 51).

– Метод священной молитвы и внимания.

Греч, текст и франц. перевод: *Méthode de la sainte oraison et attention* / Texte et trad. I. Hausherr. Rome, 1927 (Orientalia Christiana 36) (атрибуция сомнительна).

– Огласительные слова.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses / Texte Mgr Basile Krivochéine, trad. J. Paramelle. Paris, 1963, 1964, 1965 (Sources chrétiennes 96, 104:113).

– Нравственные слова.

Греч, текст и франц. перевод: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Texte et trad. J. Darrouzés. Paris, 1966, 1967 (Sources chrétiennes 122:129).

Симеон, архиепископ Солунский, свт.

– О Таинствах.

Греч, текст: PG 155, 176–237.

Софроний, патриарх Иерусалимский, свт.

– Беседа на Благовещение.

Греч, текст: PG 87, 3217–3288.

– Беседа на Иоанна Крестителя.

Греч, текст: PG 87, 3221–3353.

– Соборное послание.

Греч, текст: PG 87, 3148–3200.

– Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна.

Греч, текст: PG 87, 3424–3676.

Тертуллиан

– Апология.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Apologétique / Texte et trad. J.-P. Waltzing. Paris, 1971 (Collection des Universités de France 49).*

– О воскресении.

Лат. текст: *Tertulliani De Resurrectione mortuorum / J. G. Borleffs. Turnhout, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 2). P. 919–1012.*

– О Крещении.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Traité du baptême / Texte et trad. F. Refoulé. Paris, 1952 (Sources chrétiennes 35).*

– Против Маркиона.

Лат. текст и франц. перевод: *Tertullien. Contre Marcion / Texte E. Kroymann (Corpus Christianorum. Series Latina 1), trad. R. Braun. Paris, 1990, 1991, 1994, 2000, 2004 (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456:483).*

– Скорпиак.

Лат. текст: *Tertulliani Scorpiace / A. ReifFerscheid, G. Wissowa. Turnhout, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 2). P. 1067–1098.*

Фалассий Лувийский, прп.

– Сотницы о любви, воздержании и духовной жизни.

Греч. текст: PG 91, 1427–1470; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 205–229.

Филон Александрийский

– О созерцательной жизни.

Греч. текст и франц. перевод: *Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa / Texte et trad. F. Daumas et P. Miquel. Paris, 1976 (Œuvres de Philon d'Alexandrie 29).*

Филофей Синаит, прп.

– Сорок глав о трезвении.

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Т. В'. Σ. 274–286.

Феодор Великий, епископ Эдесский, свт.

– Сотница.

Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν. Ἀθῆναι, 1971. Т. А'. Σ. 304–324.

Феодор Студит, прп.

– Антирретик.

Греч, текст: PG 99, 328–436.

– Большой катехизис.

Греч, текст: Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον / Изд. А. И. Пападопуло-Керамевс // Великие Четыи Минеи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, день 11-й. Выпуск седьмой. Приложение. СПб., 1904.

– Малый катехизис.

Греч, текст: Sancti patris nostri et confessoris *Theodori Studitis proepositi* Parva Catechesis / Ed. E. Auvray. Paris, 1891.

Феодорит, епископ Курский, блж.

– Десять глав о Промысле.

Греч, текст: PG 83, 556–773.

– Исцеление эллинских болезней.

Греч, текст и франц. перевод: *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / Texte et trad. P. Canivet. Paris, 1958 (Sources chrétiennes 57).

– Сокращенное изложение еретических басен.

Греч, текст: PG 83, 336–556.

– Толкование на Послание к Римлянам.

Греч, текст: PG 82, 43–225.

– Толкование на Псалмы.

Греч, текст: PG 80, 857–1997.

Феогност, прп.

– О деянии, созерцании и священстве (75 глав).

Греч, текст: Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Β'. Σ. 255–271.

Феолипт, митрополит Филадельфийский, свт.

– О сокровенном делании во Христе.

Греч, текст: PG 143, 381–400; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 4–12.

– О том же девять глав. / Девять глав.

Греч, текст: PG 143, 400–404; Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1976. Τ. Δ'. Σ. 13–15.

Феофил Антиохийский, свт.

– К Автолику.

Греч. текст: *Theophili episcopi Antiocheni Ad Autolyicum. Libris* / Ed. I. C. T. Otto. Iena, 1871 (Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi 8).

Русские духовные тексты

Аноним.

– Откровенные рассказы странника. М., 2012.

Серафим Саровский, прп.

– Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым.

Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

Нил Сорский, прп.

– Устав. / Правила.

Творения преподобного Нила Сорского. Кирилло-Белозерский монастырь, 2008.

Примечания

¹ - См., например: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5. Предисловие; Афанасий Великий, свт. Апология против ариан 1, 54; Григорий Назианзин, свт. Стихотворения догматические 10, 5–9; свт. Василий Великий, цитируемый свт. Григорием Богословом (Слово 43:48); Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 25; Кирилл Александрийский, свт. О том, что Христос един // SC 97. Р. 328. 2.

² - 2Пет. 1, 4.

³ - Это одна из главных тем в творчестве прп. Максима Исповедника. См. наше исследование: Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. Р. 83–123. По этой теме у его предшественников см.: Там же. Р. 20–59.

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

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

⁶ - Там же. Р. 98.

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

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

⁹ - Ср.: Мф. 1, 21; Деян. 4, 12.

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

¹¹ - Ср.: Ис. 53, 5; Пс. 102, 3.

¹² - Ср.: Мф. 8,16–17.

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

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

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

- ¹⁶ - См. Еф. 4,22–24.
- ¹⁷ - То есть учением о болезнях. – Примеч. ред.
- ¹⁸ - См. Быт. 1, 26.
- ¹⁹ - Перевод цитат из Псалтири и некоторых книг Ветхого Завета дается по П. А. Юнгеру. – Примеч. ред.
- ²⁰ - Григорий Назианзин, свт. Слова 43, 48.
- ²¹ - Григорий Назианзин, свт. Стихотворения 1, 1, 8.
- ²² - См., например: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 5; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 4; 12.
- ²³ - Там же.
- ²⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 48 // PG 91,1361A; Вопросы к Фалассию 40.
- ²⁵ - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 4 // PG 44,136CD. Ср.: Там же. 16 // PG 44,184B.
- ²⁶ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 1.
- ²⁷ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12.
- ²⁸ - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 309C. Ср.: Главы о любви 3, 27. См. также: Антоний Великий, прп. Послания 1, 1; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3,90.
- ²⁹ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12,134.
- ³⁰ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- ³¹ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3,14.
- ³² - См., например: Григорий Назианзин, свт. Слова 2,17; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 39.
- ³³ - Ср.: Ириней Лионский, свт. Доказательство апостольской проповеди 12; Против ересей 4,38,1–2; Феофил Антиохийский, свт. К Автолику 2, 25; Макарий Египетский, прп. 150 глав 50; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог // PG 90, 257D; CCSG 7, 39.
- ³⁴ - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 16.

³⁵ - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 17. Ср.: Стихотворения 1, 2, 9. 90–91. См. также: Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное.

³⁶ - См., например: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 25; Главы о богословии и домостроительстве 1, 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12,134; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 8; 11.

³⁷ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 15.

³⁸ - Ср.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 96–97; Lot-Borodine M. *La déification de l'homme*. Paris, 1970. P. 188–191.

³⁹ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12.

⁴⁰ - Ср. Быт. 2,16–17.

⁴¹ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 1; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2,30.

⁴² - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 11.

⁴³ - Ср.: Там же. 2, 30.

⁴⁴ - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 2.

⁴⁵ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30.

⁴⁶ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30. Ср.: Там же. 2, 12; Григорий Назианзин, свт. Слова 38, 11; 45,7.

⁴⁷ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41.

⁴⁸ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 2.

⁴⁹ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 6. О видении Бога Адамом см. также: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 45, 1.

⁵⁰ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 2.

⁵¹ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 11.

⁵² - Там же.

⁵³ - Ср.: Там же. 2, 30. Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Слово против язычников 2; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 1.

⁵⁴ - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.

⁵⁵ - Ева была одновременно и женой, и ближним Адама.

⁵⁶ - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.

⁵⁷ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 2.

⁵⁸ - Августин Иппонский, блж. О граде Божием 14, 26.

⁵⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 92–94.

⁶⁰ - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 2.

⁶¹ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 1.

⁶² - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2.

⁶³ - См., например: Ориген. Беседы на Книгу Бытия 13, 4; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 26, 5, 1; Григорий Назианзин, свт. Слова 26, 10; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 97.; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 5, 395–445; Григорий Палама, свт. 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 39.

⁶⁴ - Григорий Назианзин, свт. Слова 26, 10.

⁶⁵ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 26, 4, 4; 5, 1.

⁶⁶ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 94. Святой праведный Николай Кавасила был канонизирован Элладской Православной Церковью в 1982 году. – Примеч. ред.

⁶⁷ - Ср. Рим. 8, 29.

⁶⁸ - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 9.

⁶⁹ - Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5. Предисловие; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога

Слова и против ариан 54; Григорий Назианзин, свт. Стихотворения догматические 10, 5–9; Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 25; 27; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5,56–58; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 64.

⁷⁰ - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 93–94.

⁷¹ - См., например: Ориген. Беседы на Книгу Бытия 1, 13; Кирилл Александрийский, свт. Объяснение догматов 4; Тертуллиан. О воскресении 6,3–5; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5,16,2; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Слово против язычников 2.

⁷² - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 29, 1, 2.

⁷³ - Ср. Рим. 5,14.

⁷⁴ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 91–93.

⁷⁵ - Там же. 6, 97.

⁷⁶ - Григорий Палама, свт. Гомилия на Богоявление 60, 12.

⁷⁷ - Ср.: 1Кор. 8, 6; Откр. 22,13.

⁷⁸ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 60 // PG 90, 621AB; CCSG 22, 75.

⁷⁹ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5,16, 2.

⁸⁰ - «Он архетип того, чем мы являемся», – писал свт. Григорий Назианзин. Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 16, 2; Григорий Назианзин, свт. Слова 28, 17; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 95.

⁸¹ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6,94.

⁸² - Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Те, которых рассудили достойными соединиться со Христом... становятся также богами по усыновлению, подобными Сыну Божию. О чудо! Отец возвращает им их первую одежду, в которую Господь был облачен прежде создания мира, ибо сказано: Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись (Гал. 3:27)» (Нравственные слова 6:586–592).

⁸³ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90,877D.

⁸⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4; Беседы о Календах 3.

⁸⁵ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 42.

⁸⁶ - См. также: 1Кор. 14, 20; Евр. 5,13–14; Гал. 4,3.

⁸⁷ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14,111–116. Это сравнение в том же употреблении можно найти у прп. Варсонофия: Варсонофий Великий, прп. Ответы 457 (454). Климент Александрийский пишет по поводу языческих философов: «Они – те же младенцы, пока Христос не сделал их взрослыми» (Строматы 1, 53:2).

⁸⁸ - Ср.: Кол. 1, 28; Евр. 10, 14; 12, 2; 12, 23; Иак. 1, 4.

⁸⁹ - Ср. 2Пет. 1, 4.

⁹⁰ - Климент Александрийский. Педагог 1, 2, 4, 2.

⁹¹ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 1, 1.

⁹² - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.

⁹³ - Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 12, 99, 1; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 11; Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти 17.

⁹⁴ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91,1081C-1084A.

⁹⁵ - См.: Еф. 3, 4. Ср.: Кол. 1, 27; 2, 2; 4, 3; 1Тим. 3,16.

⁹⁶ - Ср.: Еф. 1, 5–9; Мф. 11, 26; Откр. 4, 11.

⁹⁷ - Этот термин буквально означает «собственным трудом».

⁹⁸ - Ср.: Евр. 10, 7; Ин. 1, 3; 4, 34; 5, 30.

⁹⁹ - Ср.: Быт. 1, 2; Лк. 1, 35; Деян. 2, 4–38; 2Кор. 13, 13; Еф. 1, 3–14; Тит. 3, 4–6; 1Кор. 6, 11; 12, 3–13; 2Кор. 3, 6.

¹⁰⁰ - Кирилл Александрийский, свт. Объяснение догматов (ed. P. Pusey. Vol. 5. P. 558).

¹⁰¹ - Там же.

¹⁰² - Ср.: Мф. 11, 27; Ин. 8,19; 14, 6–7, 9.

¹⁰³ - Ср. 2Кор. 13,13.

¹⁰⁴ - См.: Ис. 42,1–4; 61, 1; Мф. 12, 18; Ин. 14,17; 15,26; Еф. 1,17; Евр. 2,4; Гал. 5,22; 2Тим. 1,7; 1Пет. 4,14 и т. д.

¹⁰⁵ - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 41,3; Григорий Палама, свт. О Божественном соединении и разделении 33.

¹⁰⁶ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 26,7, 2. Ср.: Беседы (Собрание II) 46,5–6.

¹⁰⁷ - Бог, говорит он, «вложил в душу алкание правды, суждение, ведение, разум, веру, любовь и все прочие дары, которые есть образ Духа» (Иринея Лионский, свт. Против ересей 5,6:1).

¹⁰⁸ - Ср. Быт. 2, 7.

¹⁰⁹ - Иринея Лионский, свт. Против ересей 5, 6, 1.

¹¹⁰ - См. Ин. 1, 3.

¹¹¹ - Афанасий Великий, свт. Третье послание к Серапиону 5.

¹¹² - Василий Великий, свт. О Святом Духе 16,38.

¹¹³ - Ср.: Там же. 16,39.

¹¹⁴ - Василий Великий, свт. О Святом Духе. 9, 22.

¹¹⁵ - Ср. 1Кор. 12, 11.

¹¹⁶ - Василий Великий, свт. О Святом Духе 16,38.

¹¹⁷ - Там же. 9, 22. Святитель Василий Великий говорит также: «Наш дух, просвещенный Духом, вперяет свой взор в Сына и в Нем, как в некоем образе, созерцает Отца» (Послание 126).

¹¹⁸ - Василий Великий, свт. О Святом Духе 16,38.

¹¹⁹ - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 31, 29 // PG 36,159BC; Кирилл Александрийский, свт. Диалоги о Троице 7.

¹²⁰ - Григорий Назианзин, свт. Слова 31,29.

¹²¹ - См. Ин. 14, 26.

¹²² - Климент Александрийский. Строматы 2,9, 42, 1.

¹²³ - Иринея Лионский, свт. Против ересей 5,6, 1.

¹²⁴ - Там же. 5,8, 2.

¹²⁵ - Там же.

¹²⁶ - Там же. 5, 9, 1.

¹²⁷ - Там же. 5, 9, 2.

¹²⁸ - Там же.

¹²⁹ - Там же. 5,9,3.

- ¹³⁰ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 42.
- ¹³¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 7,359–351 [?]
- ¹³² - Тертуллиан. Апология 17, 6.
- ¹³³ - Никита Стифат, прп. О душе 35.
- ¹³⁴ - Антоний Великий, прп. Послания 5, 4.
- ¹³⁵ - Тертуллиан. Апология 17,5.
- ¹³⁶ - Антоний Великий, прп. Послания 5, 4.
- ¹³⁷ - Ср. Втор. 6,5.
- ¹³⁸ - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2.
- ¹³⁹ - Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании Старшей 2.
- ¹⁴⁰ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2,30.
- ¹⁴¹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- ¹⁴² - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- ¹⁴³ - Иоанн Пустынник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 64).
- ¹⁴⁴ - «Зло есть болезнь души, лишенной естественного здоровья, то есть добродетели» (Дорофей Газский прп., Душеполезные поучения 11:122).
- ¹⁴⁵ - «Добродетель есть здоровье души» (Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 9:4).
- ¹⁴⁶ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41. См. также: Большое послание к Мелании Старшей 2.
- ¹⁴⁷ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 46.
- ¹⁴⁸ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- ¹⁴⁹ - Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 9, 4.
- ¹⁵⁰ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3,15.
- ¹⁵¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2,3.

- 152 - Климент Александрийский. Протрептик 10, 100, 3.
- 153 - Там же.
- 154 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 46.
- 155 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2,15.
- 156 - Там же. 2,8.
- 157 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2.
- 158 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12.
- 159 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 16.
- 160 - Там же.
- 161 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12. Святитель Григорий Нисский пишет в том же смысле: «То, что во всем было создано согласно Божественному образу, должно было обладать в своей природе свободной и независимой волей, чтобы причастие Божественных благ было наградой добродетели» (Большое огласительное слово 5).
- 162 - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 16.
- 163 - Там же.
- 164 - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 16.
- 165 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 17. Ср.: Стихотворения 1, 2,9.
- 166 - См., например: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20.
- 167 - Ср. Быт. 3, 22.
- 168 - Ср.: Быт. 1, 28–30; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 11, 5.
- 169 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22.
- 170 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 1, 3, 4.

¹⁷¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 11, 2; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 13, 60; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 3, 1; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86.

¹⁷² - Ср.: Макарий Египетский, прп. 150 глав 37; Беседы (Собрание II) 12.

¹⁷³ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7, 90; Григорий Палама, свт. Гомилии 11, 1; 16,1; 32,13; 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 36; 51.

¹⁷⁴ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 1.

¹⁷⁵ - Григорий Палама, свт. Гомилии 11, 1. Ср.: Там же. 16, 1; 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 36; 51.

¹⁷⁶ - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4.

¹⁷⁷ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20.

¹⁷⁸ - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6,97.

¹⁷⁹ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91,1084D-1085A.

¹⁸⁰ - Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 32.

¹⁸¹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4,14.

¹⁸² - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253B; CCSG 7, 29.

¹⁸³ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20.

¹⁸⁴ - Там же. Ср.: Там же. 2, 30. Авва Дорофей Газский пишет: «Павший из своего естественного состояния, [человек] оказывается в состоянии противоестественном» (Душеполезные поучения 1:1). См. также: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.

¹⁸⁵ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 1, 1.

- ¹⁸⁶ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15,35.
- ¹⁸⁷ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 8.
- ¹⁸⁸ - Климент Александрийский. Протрептик 9,83, 2.
- ¹⁸⁹ - См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 13, 67–68; Огласительные слова 28, 418–419; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 10; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4,5; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2,52; Никита Стифат, прп. О душе 34. См. также: Пс. 48,13.21; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 8,3,1–5.
- ¹⁹⁰ - Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 8.
- ¹⁹¹ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253CD; CCSG 7,31.
- ¹⁹² - Ср.: Там же.
- ¹⁹³ - Ср.: Ис. 29, 10; Рим. 11, 8.
- ¹⁹⁴ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 45, 1; 150 глав 37.
- ¹⁹⁵ - Ср.: 1Кор. 2, 14; Иуд. 1,19
- ¹⁹⁶ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 6, 1.
- ¹⁹⁷ - Там же. 5, 9, 1.
- ¹⁹⁸ - Григорий Палама, свт. Гомилии 16, 7. См. также: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 18, 1, 3.
- ¹⁹⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 44,214–231.
- ²⁰⁰ - Ср.: Иринеи Лионский, свт. Доказательство апостольской проповеди 17; Феофил Антиохийский, свт. К Автолику 2, 25; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 2; 13,39–73.
- ²⁰¹ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 24,3.
- ²⁰² - Там же.
- ²⁰³ - Святитель Иринеи Лионский уточняет: «На всех, кто удаляется от Него... Бог налагает отлучение, которое они сами выбрали. А отлучение от Бога есть смерть; отлучение от света – тьма; отлучение от Бога – это лишение всех благ, происходящих от Него. Те же, кто через собственную апостасию утратил все, о

чем мы только что сказали, подвержены всяческому наказанию: не то чтобы Бог заранее предупреждал их перед тем, как наказать, но наказание преследует их уже потому, что они лишены всех благ» (Против ересей 5,27:2). Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 8,69,1.

²⁰⁴ - Ср. Быт. 3, 16–19.

²⁰⁵ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну. Пролог.

²⁰⁶ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A; CCSG 23,35.

²⁰⁷ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 8.

²⁰⁸ - Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5,3, 1.

²⁰⁹ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2.

²¹⁰ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 8.

²¹¹ - «Мы – народ безумный и безрассудный», – без колебаний утверждает Ориген, объясняя причины воплощения Христа (Беседы на Песнь Песней 2:3). Он упоминает также о «человеческом роде, пораженном безумием (μεμνός)», в особенности о «тех, которые» во времена пришествия Христа «по причине болезни души и расстройства (ἑκστασις) природного разума были еще врагами... Бога» (Против Цельса 4:19). Климент Александрийский говорит о «безрассудстве (ἀπόνοια)», «безумии (ἄνοια) людей», отвергающих Бога (Протрептик 9, 83, 1 и 84:1). И преподобный Варсонофий Великий: «Безумие породило непослушание, и непослушание – рану. И после раны то же безумие породило небрежение» (Ответы 64 (155)). См. также: Макарий Египетский, прп. 150 глав 50; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6; Гомилии о демонах 1, 6; 2, 3; Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 52; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 30; 44; 80; 81; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 192; Иоанн Карпафийский, прп. Увещательные главы 57; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 5; 3,85; Огласительные слова 6,32–33; 15,48–53; Никита Стифат, прп. Сотницы 2,6; 3,58,59,61. Прочие ссылки

будут даны в следующей главе, где мы увидим, что эти термины (μανία, μωρία, ἄφροσύνη, ἄνοια, ἄλογία и т. д.) часто применяются к идолопоклонническим действиям людей, отвернувшихся от истинного Бога.

²¹² - Ср.: Притч. 5, 23; 9, 4–6, 13–18; 12, 23; Екк. 10, 1–3.

²¹³ - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2.

²¹⁴ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе г, 38.

²¹⁵ - Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам // PG 74,789.

²¹⁶ - Там же.

²¹⁷ - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2.

²¹⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 4, 1.

²¹⁹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18,3.

²²⁰ - Там же.

²²¹ - Там же.

²²² - Там же.

²²³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17. О «больном разуме» говорят также свв. Исаак Сирин и Исихий Иерусалимский. См.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 26.

²²⁴ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Там же. 52: «Мы были больны незнанием, как не следовало».

²²⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 46.

²²⁶ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.

²²⁷ - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2. Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.

²²⁸ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 59 // PG 90,604B, CCSG 22,45; Главы о любви 4,15; 44; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 84; Никита Стифат, прп. Сотницы 3,12.

- 229 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 15.
- 230 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 3. Ср.:
Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95; 92.
- 231 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7.
- 232 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию
59.
- 233 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 234 - Ср. Рим. 1, 20.
- 235 - Максим Исповедник, прп. Мистагогия 2.
- 236 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.
Пролог // PG 90,257D-260A; CCSG 7,37.
- 237 - Ср: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 8.
- 238 - Ср. Быт. 2, 9.
- 239 - Ср. Быт. 3, 3.
- 240 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.
Пролог.
- 241 - Там же.
- 242 - Там же.
- 243 - Ориген. Беседы на книгу Чисел 17.
- 244 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.
- 245 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова
15,14–15. Ср.: Нравственные слова 13,54–56.
- 246 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.
Пролог.
- 247 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15,
22–24.
- 248 - Ср.: Никита Стифат, прп. О душе 42; 48; 55; Афанасий
Великий, свт. Слово против язычников 4.
- 249 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG
91,1112A.
- 250 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15,
22–24.
- 251 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III)
25,5, 4; Беседы (Собрание II) 24, 1.

- 252 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 3; 10.
253 - Ср.: Там же. 10.
254 - Там же. 13.
255 - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95,89.
256 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 13.
257 - Там же. 10.
258 - Там же. 13.
259 - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 8; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 10; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.
260 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.
261 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 3; 10.
262 - Там же. 10. Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 57.
263 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.
264 - Ср.: Антоний Великий, прп. Послания 5, 1; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефесеянам 13, 1; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10; 12. Утверждение, что человек из-за греха оказался во тьме, постоянно присутствует в Священном Писании: Ис. 9, 2; Мф. 4,16; Лк. 1, 79; 11, 34–36; Ин. 1, 5; 3,19; 8,12; 12, 35; 12, 46; Деян. 26,18; Рим. 1, 21; 2,19; 13,12; Еф. 4,18; 5, 8; 5, 11; Кол. 1,13; 1Фес. 5, 4; 1Пет. 2,9.
265 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5; 11, 2, 2; Большое огласительное слово 8; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 50; Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 2, 7, 57; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9,5; 6.
266 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 5,4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26;

Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 41.

²⁶⁷ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20; 4, 65; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 83; Дорофей Газский, прп. Послания 2; Иоанн Златоуст, прп. Беседы о Календах 3; Толкование на 142-й Псалом 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Беседы на Послание к Ефессянам 13, 1; Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 4; Николай Кавасила, се. Жизнь во Христе 7, 46.

²⁶⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 142-й Псалом 3.

²⁶⁹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 69.

²⁷⁰ - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 4,68–70.

²⁷¹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 19.

²⁷² - Климент Александрийский. Педагог 1, 13,101,3–102.

²⁷³ - Никита Стифат, прп. О душе 34.

²⁷⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253C; CCSG 7, 31.

²⁷⁵ - Ср.: Илия Экдик. Главы познавательные 1–2. «Ум находится то в области источника мыслей, то в области размышлений, то в области чувств... ум, который не пребывает в области источника мыслей, полностью находится в размышлении. А если он находится в размышлении, то больше не пребывает в источнике мыслей. Войдя в область чувств, он попадает в область всех вещей».

²⁷⁶ - Ср.: Там же. 4; 7.

²⁷⁷ - Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2,5; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁷⁸ - Там же.

²⁷⁹ - Василий Великий, свт. Письма 2, 2; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5.

²⁸⁰ - Ср.: Там же.

²⁸¹ - Ср.: Василий Великий, свт. Письма 2, 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23.

²⁸² - Ср.: Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁸³ - См. также: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 25,5, 4.

²⁸⁴ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4, 4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 68.

²⁸⁵ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 19; 23; 24; 25.

²⁸⁶ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31, 6.

²⁸⁷ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 3,19.

²⁸⁸ - Ср.: Там же. 2, 6.

²⁸⁹ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 6, 3.

²⁹⁰ - Максим Исповедник, прп. Мистагогия 23.

²⁹¹ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10. Ср.: Там же. 12.

²⁹² - Ср. Исх. 10, 21.

²⁹³ - Никита Стифат, прп. Сотницы 3,19.

²⁹⁴ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7. Ср.: Василий Великий, свт. Гомилии на Шестоднев 2, 4; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 21.

²⁹⁵ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 23.

²⁹⁶ - Там же.

²⁹⁷ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253B; CCSG 7, 29.

²⁹⁸ - Последнее выражение применяется также по отношению к диаволу у свт. Григория Нисского (Беседы на Песнь Песней 4 // PG 44,841B; О совершенстве и о том, каким должно быть христианину // PG 46, 281B).

²⁹⁹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2. Человек называется также «изобретателем зол» (Там же. 4:5). См. также: Беседы на Екклесиаста 8,3; Беседы на Песнь Песней 2 // PG 44,796D.

³⁰⁰ - Ср.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 2, 4.

³⁰¹ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4. Ср.: Там же. 7; 8; О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4; 5.

³⁰² - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 253AB, CCSG 7,29; Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 2, 4–5; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12,2; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4,19–35.

³⁰³ - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4.

³⁰⁴ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7.

³⁰⁵ - Там же. 8.

³⁰⁶ - Из молитвы Святому Духу.

³⁰⁷ - См. Пс. 13, 1.

³⁰⁸ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7. Аналогичное сравнение можно встретить у свт. Григория Нисского (О девстве 12:2).

³⁰⁹ - Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 203. Прп. Макарий Египетский отмечает, что «со времен преслушания Адама разум удерживается в этом мире и подвергается заблуждениям» (Беседы (Собрание II) 24:1).

³¹⁰ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 47. Ср. у прп. Антония Великого: «Они не знали Бога, не воздавали Ему хвалу как своему Создателю из-за своего безумия» (Послания 5:3).

³¹¹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 257B; CCSG 7,35.

³¹² - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 11. Ср.: Там же. 15.

³¹³ - Ср. Рим. 1, 25.

³¹⁴ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 8.

³¹⁵ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 47. Климент Александрийский пишет в том же смысле: «Мне кажется, что только одно безумие (μανία) наполняет жизнь,

которую с таким рвением посвящают поклонению материи» (Протрептик 10, 99:1). Ср.: «Отстраняясь от Бога, они поклоняются самому небу, что происходит вследствие их глупости и безумия» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2:3). Рассматривать языческие формы поклонения как формы безумия характерно для святых отцов. См. также: Апостольские установления 5, 15, 3; Климент Александрийский. Протрептик 10, 96, 4; История монахов в Египте; Житие Симеона Старшего 2; Феодорит Кирский, блж. История сирийских монахов 1, 4; 6, 4; Рассуждение о Промысле Божиим 2 // PG 83,580A.

³¹⁶ - См. Рим. 1, 25.

³¹⁷ - См.: Ин. 1, 9–17; 8, 32; 14,17; 15, 26; 16,13; Еф. 4, 21; Ин. 5, 6.

³¹⁸ - Ориген. Беседы на книгу Чисел 17.

³¹⁹ - Ср.: Ис. 6, 9–10; Ин. 9, 39; 2Кор. 4, 4.

³²⁰ - См. Ин. 8, 44.

³²¹ - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 2.

³²² - Там же.

³²³ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну ю // PG 91,1112B.

³²⁴ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3,73.

³²⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 13,5.

³²⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 13,5.

³²⁷ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 45,5. Ср.: Там же. 45, 1.

³²⁸ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10.

³²⁹ - Ср.: Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан Афонский. ТСЛ, 2006. Современная эпистемология, впрочем, признает, что наука не познает реальность таковой, какая она есть.

³³⁰ - С философской точки зрения, правда – на стороне «идеалистической» концепции познания, поскольку она описывает, хотя и неосознанно, условия познания для падшего человека. Только в Боге человек может приобрести знание, полностью адекватное объекту.

³³¹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1,6.

³³² - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 63.

³³³ - Там же.

³³⁴ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 20–21.

³³⁵ - В рамках нашего изложения важно отметить, что большинство греческих отцов не ограничивают употребление термина ἐπιθυμία чувственными желаниями и без колебаний применяют его для обозначения желания человека, направленного к Богу (кроме преподобного Максима Исповедника; в числе прочих см.: Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 5:77). При этом они смело используют слово ἔρως, описывая любовь человека к Богу (ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4:12). В равной мере они применяют слово ἡδονή для обозначения как духовного наслаждения, так и чувственного удовольствия; это как раз верно по отношению к прп. Максиму Исповеднику (в том числе см.: Пятьдесят глав 14; Вопросыответы к Фалассию 1; 55; 58). См. также: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 68; Евагрий Понтийский. Практик 24.

³³⁶ - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 126; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4,16; Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог; 49; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2,5; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 16.

³³⁷ - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 15.

³³⁸ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2,90.

³³⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 24–26.

³⁴⁰ - Василий Великий, свт. О Святом Духе 9, 29.

³⁴¹ - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 2; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 55. Псалмопевец говорит: «Утешайся Господом» (Пс. 36:4). Святитель Григорий Нисский напоминает, что «Эдем» означает «блаженство» (Об устройении человека 19).

³⁴² - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 61. Говоря о доброте Слова Божия, воплотившегося и восстановившего человеческую природу, прп. Макарий Египетский пишет: «Доброта эта приказала душе жить в ее Божестве, достичь бессмертной жизни, наслаждаться нетленным наслаждением и неизреченной славой» (150 глав 67).

³⁴³ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 5. Прп. Максим Исповедник тоже называет словом ἡδονή радость души от добродетели (Вопросоответы к Фалассию 58. Схолия 22).

³⁴⁴ - См.: Ин. 15, 11; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2,92.

³⁴⁵ - Ср.: Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 38.

³⁴⁶ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 893CD; CCSG 23,56.

³⁴⁷ - Там же // PG 90, 901A. См. также: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 64; 4, 49; Практик 32; Климент Александрийский. Строматы 6, 9, 75, 1; Макарий Египетский, прп. 150 глав 106.

³⁴⁸ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91,1353C.

³⁴⁹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 4, 8. См. также: Большое огласительное слово 8; Об устройении человека 19; 20.

³⁵⁰ - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 19.

³⁵¹ - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 61.

³⁵² - На эту черту святые отцы указывают неоднократно. См., например: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к

Фалассию. Пролог; Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 6.

³⁵³ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 904C; CCSG 23, 67–68.

³⁵⁴ - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.

³⁵⁵ - Ср.: Быт. 2,16; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 13, 1.

³⁵⁶ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы 41 // PG 91,1305B. Ср.: Там же. 41 // PG 91,1305C.

³⁵⁷ - Ср.: Там же. 41 // PG 91,1305D-1308A.

³⁵⁸ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы. 41 // PG 91,1308C.

³⁵⁹ - Там же. 10 // PG 91,1156C.

³⁶⁰ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 61.

³⁶¹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12,4.

³⁶² - Кирилл Скифопольский, прп. Житие святого Саввы Освященного 3.

³⁶³ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90,888C; CCSG 23,47. См. также: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15,18–19.

³⁶⁴ - Отметим вместе с прп. Иоанном Дамаскиным, что чувственное, или плотское, наслаждение может быть не только телесным: «Из удовольствий одни душевные, другие – телесные. И душевные те, которые свойственны только душе самой по себе... Телесные удовольствия называются таковыми, но в действительности они происходят только через союз души-тела, например, пища, соитие и тому подобное... нет удовольствия, которое было бы только телесным» (Точное изложение православной веры 2:13). Прп. Максим Исповедник так объясняет соотношение чувственного удовольствия и чувственного желания: «Удовольствие [чувственное] есть не что иное, как род ощущения, сформированного в органах чувств чувственным объектом, иными словами, это вид чувственной деятельности, соответствующий иррациональному желанию, и чувство, пущенное в действие в направлении желания,

вызванного удовольствием, когда оно замечает чувственное» (Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91,1112C).

³⁶⁵ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.

³⁶⁶ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95,89.

³⁶⁷ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1,15; 16.

³⁶⁸ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4,16.

³⁶⁹ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 58.

³⁷⁰ - Упоминание о любви к удовольствию, явно расцененной как болезнь, можно встретить в следующих творениях: Апофтегмы 15, 136; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113; Послания 7,192; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 44; 70; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 22.

³⁷¹ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Там же. 65.

³⁷² - Там же. Пролог.

³⁷³ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог. Ср.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 102; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95,88; Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 4.

³⁷⁴ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог.

³⁷⁵ - Ср.: Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 5,77.

³⁷⁶ - «Ни любовь, ни радость не могут быть вызваны благами мира сего, которые суть не что иное, как подделка. То, что кажется хорошим, есть лишь видимость блага», – пишет св. Николай Кавасила (Жизнь во Христе 2:91).

³⁷⁷ - Его можно найти у свт. Григория Нисского (О девстве 5; 6, 2; 9, 1; 11,3; 18:3) и прп. Максима Исповедника (Главы о любви 3, 71; Вопросыответы к Фалассию 49; Толкование на молитву Господню // PG 90,896C; CCSG 23:58).

378 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91,1144В.

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

380 - См. Дан. 9,23.

381 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 5.

382 - 'Ορμή можно перевести еще и как «импульс» или «желание».

383 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 9, 1.

384 - Там же. 9, 2.

385 - Там же. 11, 3.

386 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 2, 5.

387 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 4. Ср.: Там же. 44.

388 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 20, 3.

389 - Там же. 20, 2.

390 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 20, 2.

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

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

393 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 65.

394 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо безмолвствующих 2, 1, 18.

395 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 90.

396 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

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

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

399 - Никита Стифат, прп. О душе 48. Ср.: Там же. 41.

400 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.

- 401 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 402 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 28, 2; 3.
- 403 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 28,3.
- 404 - Там же.
- 405 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию
61.
- 406 - Никита Стифат, прп. О душе 33; 34.
- 407 - Поэтому свт. Иоанн Златоуст мог сказать: «Мы, освободившие свои сердца не для безрассудной любви, но для любви самой благородной, самой возвышенной...» (О сокрушении 1:2).
- 408 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию
61.
- 409 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90,888С; CCSG 23, 47.
- 410 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 411 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 412 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 413 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 20.
- 414 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3,73.
- 415 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 20 // PG 44, 200В.
- 416 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.
- 417 - Свт. Григорий Нисский неоднократно использует слово ἀπάτη в своих «Беседах на Екклесиаста». В «Слове о девстве» (13:1) он говорит об «иллюзиях вкуса и зрения».
- 418 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 20 // PG 44, 200В.
- 419 - Там же // PG 44, 200А.
- 420 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово
21.

421 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 20 // PG 44, 200С.

422 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 8.

423 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

424 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 13,101–107

425 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

426 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

427 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91,1156С.

428 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7.

429 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 16.

430 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

431 - Там же. 16; CCSG 7. P. 105.

432 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 103.

433 - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4,15.

434 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 18.

435 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7.

436 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 3,94–95.

437 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.

438 - Там же. 4.

439 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 6, 2.

440 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 85.

441 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

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

- 443 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 444 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 61. Ср.: Там же. Схолия 11.
- 445 - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 3,18.
- 446 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 15.
- 447 - Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 302.
- 448 - Там же.
- 449 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4,5.
- 450 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 61.
- 451 - Ср.: Там же. 58; 61; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 23; 68; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 42.
- 452 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 453 - Там же. 58. Схолия 3. Ср.: Там же. 58.
- 454 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 58.
- 455 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 7, 60.
- 456 - Там же. 7, 61.
- 457 - Там же. 2, 90.
- 458 - Там же. 7, 60.
- 459 - Там же. 2, 90.
- 460 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 7, 60.
- 461 - Ср. Ии. 4,14.
- 462 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.
Пролог.
- 463 - Там же. 61.
- 464 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91,1156C.
- 465 - Там же.
- 466 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на книгу Бытия 1, 4.

- 467 - Ср.: Евагрий Понтийский. Мысли 17; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 31.
- 468 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62.
- 469 - Там же.
- 470 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 31.
- 471 - Там же. 126.
- 472 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 3.
- 473 - Никита Стифат, прп. О душе 57. Ср.: Там же. 33.
- 474 - Евагрий Понтийский. Практик 24.
- 475 - Евагрий Понтийский. Трактат к монаху Евлогию 10.
- 476 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы.
- Дополнение 9.
- 477 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 55.
- 478 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23,58.
- 479 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15,51.
- 480 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 43.
- 481 - Там же. 62.
- 482 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 3, 3; 8, 7–8.
- 483 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 7.
- 484 - Евагрий Понтийский. Практик 42.
- 485 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 8.
- 486 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 39. Ср.: Там же. Схолия 1.
- 487 - Евагрий Понтийский. Практик 86.
- 488 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23,58.
- 489 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 49. Схолия 6.
- 490 - Там же. 49.

- 491 - Евагрий Понтийский. Практик 24.
- 492 - Там же.
- 493 - Там же.
- 494 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15,51.
- 495 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 15.
- 496 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 31; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- 497 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Там же; Ориген. Беседы на книгу Бытия 1, 17.
- 498 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 9.
- 499 - Ср.: Никита Стифат, прп. О душе 34.
- 500 - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.
- 501 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 131.
- 502 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.
- 503 - Там же.
- 504 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 7.
- 505 - Максим Исповедник, прп. Письма 28 // PG 91, 620С.
- 506 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 9.
- 507 - Евагрий Понтийский. Трактат к монаху Евлогию 10.
- 508 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26,141.
- 509 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 7–8.
- 510 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.
- 511 - Никита Стифат, прп. О душе 33.
- 512 - Там же. 34.
- 513 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 97 (188).
- 514 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 3.
- 515 - Евагрий Понтийский. Практик 24.

- ⁵¹⁶ - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 16.
- ⁵¹⁷ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 16; Большое огласительное слово 5, 30; Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2,12; 25; Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91,324D; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2,16; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15, 23; 25; 40; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 4,37, 1, 4.
- ⁵¹⁸ - Кирилл Александрийский, свт. Глафира на Книгу Бытия // PG 69,24C; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3,14.
- ⁵¹⁹ - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 5.
- ⁵²⁰ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91,304C; Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 16.
- ⁵²¹ - Григорий Нисский, свт. Слово о смерти // PG 46,524A.
- ⁵²² - Там же.
- ⁵²³ - Максим Исповедник, прп. Сочинения богословские и полемические 1. Ср.: Диспут с Пирром // PG 91, 293B.
- ⁵²⁴ - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91,301AB.
- ⁵²⁵ - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 30.
- ⁵²⁶ - Григорий Назианзин, свт. Слова 45 // PG 36, 632C.
- ⁵²⁷ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 4,37, 6.
- ⁵²⁸ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 27, 21.
- ⁵²⁹ - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 5.
- ⁵³⁰ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12.
- ⁵³¹ - Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении 85 // PG 46,101D.
- ⁵³² - См. особо: Максим Исповедник, прп. Сочинения богословские и полемические 1; Письма 2 // PG 91, 396C; Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1116B; Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A, CCSG 23,35; PG 90,905A, CCSG 23,69.

- 533 - Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении 85.
534 - Ср. Иак. 2, 12.
535 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 5–7, 8.
536 - Августин Иппонский, блж. О свободной воле 1, 15.
537 - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 5.
538 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 2 // PG 44,796D.
539 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 36; Амбигвы 45 // PG 91,1353CD.
540 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 22.
541 - Там же. 2, 12.
542 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22. Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 4,37, 2; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15, 25; 36; 40; 27, 10; 11.
543 - См. Быт. 2, 17.
544 - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3.
545 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30.
546 - Помимо ссылок, приведенных ниже, см.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22.
547 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2. Ср.: Большое огласительное слово 7.
548 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 5.
549 - Григорий Нисский, свт. Беседы на Екклезиаста 8,3. Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла.
550 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 5.
551 - Антоний Великий, прп. Послания 5.
552 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15, 23.
553 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.
554 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 880A, CCSG 23, 35; PG 90,893B, CCSG

23,55; PG 90,905A, CCSG 23, 69; Вопросы к Фалассию 42; Письма 2.

555 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

556 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 8.

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

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

559 - Ср.: Тит. 3, 3; Рим. 6,19.

560 - Ср. Гал. 4, 3–9.

561 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 42.

562 - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 37, 11.

563 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 76.

564 - Ср.: Никита Стифат, прп. О душе 34.

565 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

566 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог.

567 - Там же.

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

569 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 42.

570 - Ср. Рим. 7,17.20.23.

571 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 5, 409–413.

572 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 42.

573 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 21, 2.

574 - Ср.: Там же.

- 575 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 91.
- 576 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 43,3.
Ср.: Василий Великий, свт. Письма 22; Правила, пространно изложенные 5; Ориген. Беседы на книгу Чисел 24, 2.
- 577 - Григорий Назианзин, свт. Слова 27, 4.
- 578 - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56.
- 579 - Там же.
- 580 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56.
- 581 - См., например: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 294.
- 582 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 4.
- 583 - См. об этом: Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 156 и далее; Sieben H. J. "Mnèmè Theou» // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1980. Vol. 10. Col. 1407–1414.
- 584 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 59.
- 585 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 61.
- 586 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83.
- 587 - Там же. 84.
- 588 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 1.
Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 11.
- 589 - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56; Григорий Синаит, прп. Главы 60–61.
- 590 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.
- 591 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 592 - Ср.: Там же. 33.
- 593 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 32,3.
- 594 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 32; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

- ⁵⁹⁵ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 93.
- ⁵⁹⁶ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 11.
- ⁵⁹⁷ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1. Этот пункт будет подробно рассмотрен в 6-й части, главе 3, § 5.
- ⁵⁹⁸ - Каллист Ксанфопул, свт. Главы о молитве 3.
- ⁵⁹⁹ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.
- ⁶⁰⁰ - Там же. 65.
- ⁶⁰¹ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 23.
- ⁶⁰² - Василий Великий, свт. Письма 2, 4.
- ⁶⁰³ - Ср.: Илия Экдик. Главы познавательные 12; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 60.
- ⁶⁰⁴ - Каллист Ксанфопул, свт. Главы о молитве 3.
- ⁶⁰⁵ - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 6.
- ⁶⁰⁶ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8; 10; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 37.
- ⁶⁰⁷ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.
- ⁶⁰⁸ - Там же. 73.
- ⁶⁰⁹ - Ср.: Григорий Синаит, прп. Главы 60–61.
- ⁶¹⁰ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24,6.
- ⁶¹¹ - Ср.: Григорий Синаит, прп. Главы 61.
- ⁶¹² - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.
- ⁶¹³ - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2,82. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3,32.
- ⁶¹⁴ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53,16.
- ⁶¹⁵ - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 5; 97.
- ⁶¹⁶ - Там же. 3.
- ⁶¹⁷ - Там же. 33.

- ⁶¹⁸ - Там же. 81.
- ⁶¹⁹ - Прп. Исихий Иерусалимский (Слово о трезвении и молитве 32) и прп. Григорий Синаит (Главы 61) говорят напрямую о болезни памяти.
- ⁶²⁰ - Об этой биполярности памяти, способной действовать как «по природе», так и «против природы», четко говорит прп. Исаак Сирин (Слова подвижнические 65).
- ⁶²¹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 43.
- ⁶²² - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 68. См. также: «Забвение естественных благ есть порок души, наделенной мышлением» (Вопросоответы к Фалассию. Пролог).
- ⁶²³ - Григорий Палама, свт. 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 46. Ср.: Там же. 50.
- ⁶²⁴ - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 61–62.
- ⁶²⁵ - Там же. 62.
- ⁶²⁶ - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10–13; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95,88.
- ⁶²⁷ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12. Ср.: Там же. 13.
- ⁶²⁸ - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56.
- ⁶²⁹ - Апофтегмы N 273.
- ⁶³⁰ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 32.
- ⁶³¹ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 54, 10.
- ⁶³² - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 122.
- ⁶³³ - Григорий Синаит, прп. Главы 60.
- ⁶³⁴ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.
- ⁶³⁵ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 84; 3,42.
- ⁶³⁶ - Там же. 2,74.
- ⁶³⁷ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 84.
- ⁶³⁸ - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 46.

⁶³⁹ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33. Евагрий обращает внимание, что «если у нас о чем-то есть страстные воспоминания, то это потому, что мы их предмет ранее восприняли со страстью, и, наоборот, все предметы, которые мы воспринимаем со страстью, потом вызовут в нас страстные воспоминания» (Практик 34).

⁶⁴⁰ - Ср.: Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 93; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2,19.

⁶⁴¹ - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10.

⁶⁴² - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 10; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 10, 44–46.

⁶⁴³ - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3,32; 4,16; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 85; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.

⁶⁴⁴ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.

⁶⁴⁵ - Ср.: Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 3; 5; 83; Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа 6.

⁶⁴⁶ - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

⁶⁴⁷ - О путанице в памяти см.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.

⁶⁴⁸ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 116.

⁶⁴⁹ - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56.

⁶⁵⁰ - Григорий Синаит, прп. Главы 61.

⁶⁵¹ - Это действие ясно открывается человеку, который в молитве силится обрести воспоминание о Боге, как это подчеркивает, в частности, Евагрий: «Бес, – пишет он, – ужасно ревнив к человеку, который молится, и использует все средства, чтобы не дать ему достигнуть цели, поэтому он непрестанно оживляет в нем через память мысли о предметах» (О молитве 46. Ср.: Там же. 44; 45; 68). В другом месте он поясняет более пространно: «Когда бесы видят тебя полным рвения к истинной молитве, они внушают тебе помыслы о некоторых предметах, которые представляют необходимыми, а затем сразу же

возбуждают воспоминание, которое к этому присоединяется, пуская разум на его поиски; затем, когда разум этого не находит, он сильно опечаливается и огорчается. Тогда во время молитвы они напоминают ему об объекте поисков и воспоминаний, чтобы разум, изнуренный этим общением, не достиг плодоносной молитвы» (Там же. 10).

⁶⁵² - Ср.: Никита Стифат, прп. О душе 37.

⁶⁵³ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2,3,59.

⁶⁵⁴ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 69.

⁶⁵⁵ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 17; Никита Стифат, прп. О душе 65; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3,59.

⁶⁵⁶ - Ср.: Пс.-Максим Исповедник. Схолии на Божественные имена // PG 4, 201A.

⁶⁵⁷ - Ср.: Там же // PG 4, 201B.

⁶⁵⁸ - Ср.: Там же; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

⁶⁵⁹ - Творческое воображение означает, в широком смысле, способность человека к творчеству или изобретению, которая часто задействует разум более, нежели собственно воображение. Здесь мы будем описывать только воображение в узком смысле, то есть способность к созданию образов.

⁶⁶⁰ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 13.

⁶⁶¹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91,1353C.

⁶⁶² - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁶⁶³ - Так, прп. Максим Исповедник утверждает, что когда душа «в добром здравии, тогда и образы» ей предстают «простые и не несущие смятения» (Главы о любви 1:89). Ниже он говорит о бесстрастии перед образами вещей (Там же. 1:91).

⁶⁶⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 49.

⁶⁶⁵ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁶⁶⁶ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91,1304D-1308B.

⁶⁶⁷ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁶⁶⁸ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 56.

⁶⁶⁹ - О различении «хороших снов» и «снов худых» см.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 38.

⁶⁷⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 89.

⁶⁷¹ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 63.

⁶⁷² - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 37; Никита Стифат, прп. Сотницы 2,61; 63.

⁶⁷³ - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 37.

⁶⁷⁴ - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 68; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 49; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 5.

⁶⁷⁵ - Пс.-Максим Исповедник. Схолии на Божественные имена // PG 4, 201C.

⁶⁷⁶ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 65.

⁶⁷⁷ - См., например: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 59; 68; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 66; Послания 39; Умозрительные главы 1, 46. См. также: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 65, где авторы в поддержку собственных замечаний пространно цитируют свв. Исихия Иерусалимского, Диадокха Фотикийского, Василия Кесарийского, Евагрия и Максима Исповедника.

⁶⁷⁸ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3,49; Евагрий Понтийский. Толкование на 140-й Псалом (ed. J.-B. Pitra. P. 348); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 45.

⁶⁷⁹ - Ср.: Апофтегмы Am 181, 10; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 73; Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 5.

⁶⁸⁰ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 61. Ср.: Там же. 3, 62.

⁶⁸¹ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2,3,59.

⁶⁸² - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 61; 64; Никита Стифат, прп. Сотницы 2,62; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 59. Таковыми являются видения пророков.

⁶⁸³ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 64.

⁶⁸⁴ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.

⁶⁸⁵ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 7. Ср.: ум, «будучи всегда в движении, часто создает себе пустые образы о тех вещах, которых не существует» (Василий Великий, свт. Письма 233:1).

⁶⁸⁶ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 3, 4.

⁶⁸⁷ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 62.

⁶⁸⁸ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 56.

⁶⁸⁹ - Отметим такое определение у прп. Иоанна Лествичника: «Воображение есть отвлечение ума» (Лествица 3:37).

⁶⁹⁰ - Иоанн Пустынник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 38).

⁶⁹¹ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁶⁹² - Там же.

⁶⁹³ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 193 (134).

⁶⁹⁴ - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 45 // PG 91,1353C. Ср.: Главы о любви 2, 56.

⁶⁹⁵ - Ср.: Апофтегмы 2, 22; Евагрий Понтийский. Практик 23; Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59; Главы

о любви 2, 56; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 49.

⁶⁹⁶ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.

⁶⁹⁷ - Ср.: Там же.

⁶⁹⁸ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 68; 69; 85.

⁶⁹⁹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 11.

⁷⁰⁰ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 13 // PG 44,172D.

⁷⁰¹ - Ср.: Там же // PG 44,173C; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 11; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 60.

⁷⁰² - Ср.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 13 // PG 44,172D.

⁷⁰³ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 62.

⁷⁰⁴ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 60.

⁷⁰⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 69.

⁷⁰⁶ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 63.

⁷⁰⁷ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 60.

⁷⁰⁸ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 54; Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 13// PG 44; 172D; 173C.

⁷⁰⁹ - Евагрий Понтийский. Практик 54. См. также: Мысли (пространная редакция) 27.

⁷¹⁰ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 85.

⁷¹¹ - Ср.: История монахов в Египте 19; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 85.

⁷¹² - Ср.: Максим Исповедник, прп. Там же.

⁷¹³ - Это весьма характерно представлено в следующем отрывке из «Апофтегм»: «Говорили об одном старце, что тот ушел в Скит, имея еще очень маленького сына, который не знал, что такое женщина. Когда же сын вырос мужчиной, бесы показали ему образы женщин, и он рассказал о них своему отцу, который был удивлен. Однажды, будучи в Египте с отцом и

увидев женщин, сын сказал отцу: “Авва, вот кто по ночам приходит ко мне в Скит»... И старик удивился, как это бесы в пустыне показывали ему образы женщин» (Апофтегмы N171).

⁷¹⁴ - Отцы подчеркивают, что часто художественное творчество объясняется именно так.

⁷¹⁵ - См., например: Евагрий Понтийский. Практик 67.

⁷¹⁶ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁷¹⁷ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 118; 14.

⁷¹⁸ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 118 (209).

⁷¹⁹ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 10; 70 (161); Апофтегмы 2, 22; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 51, 3.

⁷²⁰ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 70 (161).

⁷²¹ - Ср.: Там же. 78 (169); Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 6; 14.

⁷²² - Ср.: Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 38.

⁷²³ - Ср.: Иустин Философ, мч. Первая апология 14.

⁷²⁴ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 119.

⁷²⁵ - Тем более (лат.).

⁷²⁶ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 64.

⁷²⁷ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 102 (193); См. также: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 5.

⁷²⁸ - Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 6, 1; 16, 1; Доказательство апостольской проповеди 11; 32; 97; Григорий Палама, свт. Олицетворения // PG150,1361C. Это проистекает из обычного для святых отцов утверждения о том, что человек был создан по образу Богочеловека.

⁷²⁹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2,13.

⁷³⁰ - Григорий Палама, свт. Гомилии 12, 11.

⁷³¹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3,3,12; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4,3–4; 15; 38.

⁷³² - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 49, 4.

⁷³³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2,12.

⁷³⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 2, 4.

⁷³⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 14.

⁷³⁶ - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 22.

⁷³⁷ - Никита Стифат, прп. О душе 31.

⁷³⁸ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4.

⁷³⁹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2, 3.

⁷⁴⁰ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 22,3.

⁷⁴¹ - Серапион Тмуитский, прп. Послание к монашествующим 10.

⁷⁴² - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 20.

⁷⁴³ - Ср.: Серапион Тмуитский, прп. Послание к монашествующим 10.

⁷⁴⁴ - Ср. 1Ин. 1, 1.

⁷⁴⁵ - Об этой уже упоминавшейся нами попытке см.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91,1308A.

⁷⁴⁶ - Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 72.

⁷⁴⁷ - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 22.

⁷⁴⁸ - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2,3; Макарий Египетский, прп. Послание чадам 14; Серапион Тмуитский, прп. Послание к монашествующим 10; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2,2,20.

⁷⁴⁹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2, 3; Макарий Египетский, прп. Послание чадам 14; Серапион Тмуитский. Там же; Григорий Палама, свт. Там же.

- 750 - См. 1Кор. 6,19.
- 751 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.
- 752 - Ср.: Там же. 60.
- 753 - Прп. Исаак Сирин открыто говорит о «болезни чувств» (Слова подвижнические 23), о необходимости для ума падшего человека «утихомирить чувства и излечить их болезнь» (Там же. 30). В первом «Слове подвижническом» он говорит о «болезни ощущений».
- 754 - Ср. Кол. 3,9.
- 755 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 2, 2.
- 756 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 53.
- 757 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23.
- 758 - Поэтому прп. Никита Стифат говорит о «порабощении чувствам» (Сотницы 1:20).
- 759 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 760 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 50; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 761 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 2, 2.
- 762 - Там же.
- 763 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 5.
- 764 - Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти 10.
- 765 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 5. См. также: Притч. 6,17; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2, 3.
- 766 - Автор книги Притчей тоже говорит о руках, проливающих кровь невинную (Притч. 6:17). Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 2, 2.
- 767 - В книге Притчей в более общем смысле упомянуто, что ноги их бегут ко злу (Притч, 1:16). Ср.: Пс. 16, 4; 16,38; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 2, 2.
- 768 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 5.
- 769 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2,3.
- 770 - Никита Стифат, свт. Сотницы 1, 6.

- ⁷⁷¹ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 5.
- ⁷⁷² - Кроме указанных здесь сносок, см. также: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 134; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20; Евагрий Понтийский. Послания 18; Антоний Великий, прп. Послания 5; 5 bis.
- ⁷⁷³ - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 8.
- ⁷⁷⁴ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1.
- ⁷⁷⁵ - Никита Стифат, прп. О душе 69.
- ⁷⁷⁶ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 82.
- ⁷⁷⁷ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- ⁷⁷⁸ - Там же.
- ⁷⁷⁹ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41.
- ⁷⁸⁰ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26,50.
- ⁷⁸¹ - Там же. 141.
- ⁷⁸² - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 4, 8.
- ⁷⁸³ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1.
- ⁷⁸⁴ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 82.
- ⁷⁸⁵ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20.
- ⁷⁸⁶ - Прп. авва Дорофей отсылает здесь к свт. Василию Великому (Беседы на Шестоднев 2:5).
- ⁷⁸⁷ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12,134.
- ⁷⁸⁸ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30.
- ⁷⁸⁹ - Святые отцы главным образом именно так различают «страсти души» и «страсти тела» (см.: Евагрий Понтийский. Практик 35; 36; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 64; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное; Илия Экдик. Главы познавательные 122). Однако, как мы увидим далее, телесные страсти имеют начало в душе, и само собой разумеется, что некоторое число страстей действует одновременно и душу, и тело. С другой стороны, каждая страсть действует в некоторой степени всю

совокупность способностей души (ум, волю, память, желание, раздражительность, воображение и т. д.). Хотя в узком смысле страсти представляют собой преимущественно «страстную часть души», состоящую из способности вожделевательной и способности раздражительной, которые являются страстными возможностями (παθητικά δυνάμεις), отцы часто говорят также о страстях «разумной части души», которая включает в себя ум, или дух (νοῦς).

⁷⁹⁰ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20.

⁷⁹¹ - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 37.

⁷⁹² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26,141.

⁷⁹³ - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 89.

⁷⁹⁴ - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2.

⁷⁹⁵ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2,2,19.

⁷⁹⁶ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2,16; Вопросоответы к Фалассию 55. Толкователь этого произведения говорит обычно о «противоестественных страстях» (Вопросоответы к Фалассию 39. Схолия 4; 9; Там же 51. Схолия 4).

⁷⁹⁷ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 4; 86; 3.

⁷⁹⁸ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 22.

⁷⁹⁹ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 59.

⁸⁰⁰ - Ориген. Беседы на Песнь Песней 2, 1. См. также: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 18 // PG 44,193В.

⁸⁰¹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 50.

⁸⁰² - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 16. Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 13, 59. 6; 61, 2.

⁸⁰³ - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 19.

⁸⁰⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Колоссянам 9, 1.

⁸⁰⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5,4. Ср.: Там же. 5,6; Беседы о бессилии диавола 1, 7; Беседы на Евангелие от Матфея 9, 1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 1; 4.

⁸⁰⁶ - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4,3; Варсонофий Великий, прп. Ответы 17 (вопрос); 62 (153); 97 (188); 98 (189); 201 (115); 250 (247); Феодорит Кирский, блж. Десять глав о Промысле 1 // PG 83, 560А; Ерм. Пастырь, Подобия 6, 5, 3; 9, 22, 3; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 6, 22; Иустин Философ, мч. Диалог с Трифоном иудеем 95; Мефодий Олимпийский, сщмч. Пир десяти дев 5, 5; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 48; 53; Гимны 20,126–127; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 34.

⁸⁰⁷ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 122. Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 463 (460).

⁸⁰⁸ - Климент Александрийский. Протрептик 2,115, 2.

⁸⁰⁹ - Аммон, прп. Послания 12,5 (сирийская версия).

⁸¹⁰ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2,22. См. всю главу, где страсти представлены как болезни: Сотницы 1,34; 35; 51.

⁸¹¹ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 25, 2, 1.

⁸¹² - Там же. 27, 2, 4. В этом же отрывке он говорит еще: «Душа лежит в болезни греха».

⁸¹³ - Там же. 26, 3, 4. Страсти также рассматриваются как болезни в «Главах переведенных» 41; 100; Духовных беседах (собрание II) 7,7, 2; Духовных беседах (собрание I) 4,26–27; 53, 11.

⁸¹⁴ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41. Ср.: «Зло – это всегда немощь души, в то время как добродетель – ее здоровье» (Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 9:4).

⁸¹⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 46.

⁸¹⁶ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83. Вся беседа основана на этом сравнении.

⁸¹⁷ - Там же. 86. Можно найти описание страстей как болезней также в Беседах 26, 30 и неоднократно в Послании 4, где прп. Исаак Сирин пишет следующее: «Зло – это болезнь

души... пока душа пребывает в болезни страстей, она не чувствует духовного».

⁸¹⁸ - Ориген. Беседы на книгу Чисел 27,12. См. также: Тракта́т о молитве 29.

⁸¹⁹ - О страстях как болезнях см. также: Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное.

⁸²⁰ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24,15.

⁸²¹ - То есть тщетная слава, или суетность.

⁸²² - Или гурманство.

⁸²³ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24,15.

⁸²⁴ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное.

⁸²⁵ - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88.

⁸²⁶ - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог.

⁸²⁷ - Там же.

⁸²⁸ - Евагрий Понтийский. Практик 6. Этим выражением пользуется уже Климент Александрийский (Педагог 1, 13, 101:1).

⁸²⁹ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 6.

⁸³⁰ - Или скупость.

⁸³¹ - Евагрий Понтийский. Практик 5.

⁸³² - В частности, мы находим это у таких авторов, как: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 2; О правилах общежительных монастырей 5, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 43; 20, 1; 26, 2; 33; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 92; Нил Сорский, прп. Правила 5. О происхождении этой классификации см.: Hausherr I. L'origine de la théorie orientale de huit péchés capitaux // Orientalia Christiana 30, 3. 1933. P. 164–175, а также: Études de spiritualité orientale. Rome, 1969. P. 11–22.

⁸³³ - Втор. 7, 1.

⁸³⁴ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 17–18.

⁸³⁵ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 1.

⁸³⁶ - Ср.: Мф. 12, 45; Мк. 16, 9; Лк. 8, 2; 11, 26; Откр. 17, 3; 9.

⁸³⁷ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 86; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 71; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 202; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 6.

⁸³⁸ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 87–90; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 1; 26, 2; 33; 93.

⁸³⁹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56. См. также: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 87.

⁸⁴⁰ - Этот термин, как мы увидим ниже, обычно означает подвижничество, аскетическую жизнь.

⁸⁴¹ - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1.

⁸⁴² - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1.

⁸⁴³ - Там же.

⁸⁴⁴ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 2.

⁸⁴⁵ - Или скупость.

⁸⁴⁶ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56. Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 89.

⁸⁴⁷ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 89–90.

⁸⁴⁸ - См. также: 2Тим. 3, 2; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 40, 1; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5; Варсонофий Великий, прп. Ответы 137 bis; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 136; Послание к иноку Николаю 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 5; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88–89; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.

⁸⁴⁹ - Кроме уже процитированных авторов, см.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 7, 8; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 5; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 40, 1; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 96.

⁸⁵⁰ - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 13.

⁸⁵¹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5.

- 852 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 13.
- 853 - Там же.
- 854 - Так, прп. Варсонофий Великий «удивлен и поражен тем, что у людей в миру, у которых есть страсть к наживе или к войне», не проявляется страсть страха (Ответы 149 (78)).
- 855 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 2, 12.
- 856 - Там же. 14, 10.
- 857 - Ср.: Там же. 27, 45.
- 858 - Ср.: Там же. 21, 25; 27.
- 859 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 58.
- 860 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 63.
- 861 - Там же. 26, 45. Ср.: Там же. 22, 5.
- 862 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 78.
- 863 - Там же. 2, 82.
- 864 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 77–79.
- 865 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.
- 866 - См.: Bonsirven J. Chair // Dictionnaire de spiritualité. Т. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 442; DufourX. L. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975. P. 159.
- 867 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.
- 868 - Здесь мы видим другой тип классификации страстей, состоящий из трех значимых категорий.
- 869 - Ср. Иов 39, 25.
- 870 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 7, 28.
- 871 - Там же.
- 872 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 127.
- 873 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 4, 1.
- 874 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 13.
- 875 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 4.

⁸⁷⁶ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4.

⁸⁷⁷ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 35.

⁸⁷⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 5–8. Ср.: Там же. 25, 205–208.

⁸⁷⁹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 13.

⁸⁸⁰ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей, 11, 17 (2).

⁸⁸¹ - Эта страсть упоминается почти всеми отцами Церкви (сам святой апостол Павел использует термин самолюбивые (φιλαυτοί) (2Тим. 3:2)). Однако не вызывает сомнений, что именно прп. Максим Исповедник ставит ее на главенствующее место, так что И. Осэр начал с нее изучение духовной системы прп. Максима (Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur. Rome, 1952).

⁸⁸² - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 4.

⁸⁸³ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; 3, 8; 56; 57; 59; Вопросы к Фалассию. Пролог; Письма 2 // PG 91, 397A, D; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 1; 4; 3, 79; 86; 87; Евагрий Понтийский. Изречения 59–60; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 202; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28; 2, 6; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 71; Феодор Эдесский, свт. Сотница 65; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сопроводительное послание 2.

⁸⁸⁴ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59. Ср.: Там же. 3, 56; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 87–88.

⁸⁸⁵ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260CD. Он противопоставляет «доброе и духовное себялюбие» «себялюбию перевернутому», «дурному».

⁸⁸⁶ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 8; 59; 3, 8; 57; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 4; Феодор

Эдесский, свт. Сотница 93; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 89; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28.

887 - Иоанн Дамаскин, прп. Там же.

888 - Феодор Эдесский, свт. Сотница 96.

889 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 6.

890 - Там же. 1, 28.

891 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.

Пролог.

892 - Там же.

893 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.

Пролог.

894 - Там же.

895 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28.

896 - Цит. по: Hausherr I. Philautie. Rome, 1952. P. 26.

897 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию.

Пролог.

898 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 12.

899 - Максим Исповедник, прп. Письма 25 // PG 91, 613D.

900 - Максим Исповедник, прп. Письма 25.

901 - Евагрий Понтийский. Изречения // PG 40, 1269A.

902 - Феодор Эдесский, свт. Сотница 93.

903 - Иоанн Дамаскин, прп. Священные параллели 13 // PG 96, 421A.

904 - Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга 1. Введение (Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν. Αθήνα, 1976. Т. 3. Σ. 14).

905 - Ср. 1Ин. 5,1.

906 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 877B; CCSG 23, 33.

907 - Максим Исповедник, прп. Вопросыоответы к Фалассию 64.

908 - Там же. Пролог.

909 - Максим Исповедник, прп. Письма 27 // PG 91, 620BC.

Ср.: Там же. 2 // PG 91, 396D.

⁹¹⁰ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3. См. также: Рим. 12, 5; 1Кор. 12, 20.

⁹¹¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

⁹¹² - Ср. Кол. 1, 21.

⁹¹³ - Максим Исповедник, прп. Письма 27.

⁹¹⁴ - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 40 // PG 90, 397C.

⁹¹⁵ - Максим Исповедник, прп. Письма 3 // PG 91, 408D.

⁹¹⁶ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Священные параллели 13 // PG 96, 420D.

⁹¹⁷ - Там же.

⁹¹⁸ - Ср.: Феодорит Киррский, блж. Десять глав о Промысле 7 // PG 83, 669D-676B.

⁹¹⁹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 893A; CCSG 23, 54.

⁹²⁰ - Ср.: Климент Александрийский. Педагог 3, 2, 13, 4.

⁹²¹ - Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение («Безумец (ἄφρων) себялюбив» (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν. Αθήνα, 1976. Т. 3. Σ. 14))

⁹²² - Ср.: «Себялюбие – это безумная любовь к телу» (Никита Стифат, прп. Сотницы 1:28).

⁹²³ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; Иоанн Дамаскин, прп. Священные параллели 13 // PG 96, 420D.

⁹²⁴ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 53, 11; 54, 2; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 71; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сопроводительное письмо 2.

⁹²⁵ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260D, где эта мысль подразумевается.

⁹²⁶ - Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 396D.

⁹²⁷ - Это различие провел авва Дорофей, обозначив гортанобесие (λαίμαρυγία) как одну форму, а собственно чревоугодие (γαστριμαρυγία) как вторую форму (Душеполезные

поучения 15:161). Прп. Иоанн Кассиан добавляет еще одну, ставя ее на первое место, – желание приблизить прием пищи (Собеседования 5, 11; О правилах общежительных монастырей 5:23). Свт. Григорий Великий, в свою очередь, различает пять проявлений чревоугодия (Моралии на Иова 30:18), из которых первое соответствует первой форме прп. Иоанна Кассиана, а другие четыре можно распределить между двумя категориями аввы Дорофея.

⁹²⁸ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 30. Булимия – психическое расстройство, в основе которого лежит чувство неутолимого голода, сопровождающееся слабостью. Больного булимией характеризует невероятный аппетит, который невозможно утолить. – Примеч. ред.

⁹²⁹ - Евагрий Понтийский. Практик 6; 7.

⁹³⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59.

⁹³¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 75–79.

⁹³² - Евагрий Понтийский. Практик 53.

⁹³³ - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 43.

⁹³⁴ - Там же. 44.

⁹³⁵ - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

⁹³⁶ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

⁹³⁷ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 7.

⁹³⁸ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 86.

⁹³⁹ - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 7; 8; 14; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

⁹⁴⁰ - См. Флп. 3, 19.

⁹⁴¹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 6.

⁹⁴² - Ср.: Мф. 15, 36; Мк. 8, 6; Ин. 6, 1; 6, 23.

⁹⁴³ - См. 1Тим. 4, 3.

⁹⁴⁴ - См. 1Тим. 4, 5.

- ⁹⁴⁵ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 43.
- ⁹⁴⁶ - Ср.: Там же.
- ⁹⁴⁷ - См.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 38; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 73; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85; Нил Сорский, прп. Правила 5.
- ⁹⁴⁸ - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог.
- ⁹⁴⁹ - Ср. Мф. 4, 3.
- ⁹⁵⁰ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 6, 11.
- ⁹⁵¹ - Иоанн Кассиан, прп. Там же.
- ⁹⁵² - Ср.: Феодорит Кирский, блж. Десять глав о Промысле 6 // PG 83, 656CD; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59.
- ⁹⁵³ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161.
- ⁹⁵⁴ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 19; О посте 2.
- ⁹⁵⁵ - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 19; О посте 1.
- ⁹⁵⁶ - Василий Великий, свт. О посте 1.
- ⁹⁵⁷ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161; 162; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 70; Василий Великий, свт. О посте 1; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.
- ⁹⁵⁸ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.
- ⁹⁵⁹ - Там же.
- ⁹⁶⁰ - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 45.
- ⁹⁶¹ - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 50; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.
- ⁹⁶² - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34.
- ⁹⁶³ - Там же. 69.
- ⁹⁶⁴ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56.

⁹⁶⁵ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

⁹⁶⁶ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 6; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 69.

⁹⁶⁷ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 134.

⁹⁶⁸ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 6.

⁹⁶⁹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 56.

⁹⁷⁰ - Ср.: Там же. 43; 69.

⁹⁷¹ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 31.

⁹⁷² - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

⁹⁷³ - Там же. 69.

⁹⁷⁴ - Там же. 34.

⁹⁷⁵ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 21, 2.

⁹⁷⁶ - Ср.: Аммон, прп. Поучения 4, 16; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

⁹⁷⁷ - Ср.: Аммон, прп. Поучения 4, 27; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 65. Ср.: Там же. Схолия 59; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 38; Василий Великий, свт. О посте 1; Иоанн Златоуст, свт. О девстве 71; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 45; Нил Сорский, прп. Правила 5.

⁹⁷⁸ - См.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161, Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 72.

⁹⁷⁹ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 38.

⁹⁸⁰ - Там же. 14, 22.

⁹⁸¹ - О родственном отношении страстей см., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 85; 2, 60; 3, 7; 57; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 21; 23; 32; 15, 1; 38; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10; 26; О правилах общежительных монастырей 5, 6; 11; 21; Варсонофий Великий, прп. Ответы 503 (500); Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 54; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; 43; 69; 85; Нил Сорский, прп. Правила 5.

⁹⁸² - Слово *πορνεία* буквально означает «продажа своего тела, проституция». Но святые отцы делают обобщение, подразумевая под этим словом все формы половых страстей.

⁹⁸³ - Ср. Быт. 3, 16; 4, 1.

⁹⁸⁴ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 20. Ср.: Там же. 2, 12; 20.

⁹⁸⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 18, 4. Ср.: О девстве 14. Такое же учение мы находим: Иринеи Лионский, свт. Доказательство апостольской проповеди 14; 17; Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 17; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 5; Афанасий Великий, свт. Толкование на 50-й Псалом 7; Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 12; 20; 4, 20; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные беседы 25, 92–108 и т. д. Святые отцы утверждают, что если бы люди остались в своем первичном состоянии, то Бог размножил бы их не половым способом (ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения 1, 3; Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1309A). Однако, наделив их при сотворении половыми органами, Он предвидел ту необходимость, которая возникнет после их грехопадения. И хотя оно не было predetermined, Господь заранее знал об этом. Цель была еще и в том, чтобы девство не было возложено на людей по природе, но являлось результатом личного выбора, значительного и осмысленного (ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 17; Беседы на книгу Бытия 18:4).

⁹⁸⁶ - Ср. Быт. 9, 7.

⁹⁸⁷ - Ср.: Евр. 13, 4; 1Кор. 7, 28.

⁹⁸⁸ - См., например: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 7; Григорий Назианзин, свт. Слова 37, 9; Иоанн Златоуст, свт. О девстве 8; 9; 10; 25; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2. Гангрский Собор (IV век) в 4-м правиле осуждает «любое порицание супружеских отношений».

⁹⁸⁹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 4. Ср.: Там же. 2, 17.

- ⁹⁹⁰ - См.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- ⁹⁹¹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 17.
- ⁹⁹² - См.: Климент Александрийский. Педагог 1, 10, 83, 1; 92, 2; Строматы 2, 143, 3; 144; 3, 72, 1; Василий Анкирский. О девстве 38; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; О браке 1, 3; О девстве 19; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- ⁹⁹³ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 17.
- ⁹⁹⁴ - Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38; Василий Великий, свт. Беседа 5 на память мученицы Иулиты // PG 31, 248; Увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 2; Иоанн Златоуст, свт. О девстве 9; 19; 25; 26; 34; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2; 3; 3, 5.
- ⁹⁹⁵ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Против повторных браков 1, 3; О девстве 19. Следует отметить, что ни один новозаветный текст, посвященный браку, не говорит о деторождении как о цели или оправдании брака.
- ⁹⁹⁶ - Мы видим это в скрытой форме в обрядовом тексте таинства Венчания.
- ⁹⁹⁷ - Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38.
- ⁹⁹⁸ - Ср.: Там же; Василий Великий, свт. Беседа 5 на память мученицы Иулиты // PG 31, 248; Увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 2 // PG 31, 629; Иоанн Златоуст, свт. О девстве 9; 19; 25; 26; 34; Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Книгу Бытия 21, 4; Против повторных браков 1, 2; 3; 3, 5.
- ⁹⁹⁹ - Ср.: Василий Анкирский. О девстве 38.
- ¹⁰⁰⁰ - Ср.: Там же.
- ¹⁰⁰¹ - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47.
- ¹⁰⁰² - Сопоставление брака и духовного союза широко использовалась в Священном Писании так же, как и в патристических текстах. Самый яркий пример – Песнь Песней.

- ¹⁰⁰³ - См. Еф. 5, 20–32.
- ¹⁰⁰⁴ - См. Еф. 5, 32.
- ¹⁰⁰⁵ - Василий Анкирский. О девстве 38.
- ¹⁰⁰⁶ - Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 302.
- ¹⁰⁰⁷ - Ср.: Мф. 5, 27; Василий Анкирский. О девстве 13; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 12.
- ¹⁰⁰⁸ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 12.
- ¹⁰⁰⁹ - Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 302.
- ¹⁰¹⁰ - Ориген. Беседы на книгу Чисел 10, 1.
- ¹⁰¹¹ - См. 1Кор. 6, 15. Напомним, что *πορνεία* буквально означает «проституция».
- ¹⁰¹² - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Деяний апостолов 26, 4; Беседы на Послание к Колоссянам 7, 5–6.
- ¹⁰¹³ - См. 1Фес. 4, 3–7.
- ¹⁰¹⁴ - Ср.: Иак. 1, 14–15; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Матой 8.
- ¹⁰¹⁵ - Климент Александрийский. Строматы 3, 4.
- ¹⁰¹⁶ - Ср. Мк. 7, 21.
- ¹⁰¹⁷ - Ср. Мф. 5, 28; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 26,13.
- ¹⁰¹⁸ - Мы уже показали в конце исследования о чревоугодии некоторые результаты воздействия этой страсти на жизнь души при посредничестве тела. См. также более общий взгляд: Антоний Великий, прп. Послания 1, 35–41; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 22.
- ¹⁰¹⁹ - В этом состоит классическая концепция православной аскетики, к ней мы еще вернемся.
- ¹⁰²⁰ - См., например: Апофтегмы N 178; Макарий Египетский, прп. 150 глав 116; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 17.

- 1021 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 53.
- 1022 - Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик 2, 21; Практик 8.
- 1023 - Евагрий Понтийский. Практик 8.
- 1024 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 17, 2.
- 1025 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 1026 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 12.
- 1027 - Там же.
- 1028 - Там же.
- 1029 - Там же. 6, 3, 1; 16.
- 1030 - Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 301.
- 1031 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Второе послание к Коринфянам 8, 6.
- 1032 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 6, 2. О блуде как болезни см. также: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 17.
- 1033 - Василий Великий, свт. Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому 4 // PG 31, 548.
- 1034 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 25.
- 1035 - Там же. 15, 83.
- 1036 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4. Ср.: Там же. 11, 3.
- 1037 - Иоанн Златоуст, свт. О покаянии 1, 7.
- 1038 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 37, 4.
- 1039 - Там же.
- 1040 - Ср.: Там же. 37, 3–4; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Тимофею 2, 3.
- 1041 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 83; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 17.
- 1042 - Ср.: Григорий Великий, свт. Там же.

- 1043 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 2, 3.
- 1044 - Там же.
- 1045 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 17, 1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4.
- 1046 - Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 301.
- 1047 - Там же.
- 1048 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 51; О молитве 90.
- 1049 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 12.
- 1050 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 25.
- 1051 - Там же.
- 1052 - Григорий Великий, свт. Там же.
- 1053 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 25.
- 1054 - Григорий Великий, свт. Там же.
- 1055 - Там же.
- 1056 - Ср.: Апофтегмы N 592/24; Кирилл Скифопольский, прп. Житие святого Саввы Освященного 49 (139); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 53; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1, 18; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34.
- 1057 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 79; Апофтегмы N 592/24.
- 1058 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 53; Апофтегмы N 592/24; Варсонофий Великий, прп. Ответы 240 (237).
- 1059 - Ссылки даны в предыдущей главе.
- 1060 - Апофтегмы N 592/24.
- 1061 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 17–18.
- 1062 - Там же. 3, 18.
- 1063 - Об этом см.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 83, 2; Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 2.
- 1064 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 3.

- 1065 - Там же.
- 1066 - Там же. 3, 4.
- 1067 - Там же.
- 1068 - Иоанн Златоуст, свт. Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может.
- 1069 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 55.
- 1070 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 56.
- 1071 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 7, 5; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 55.
- 1072 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3.
- 1073 - Там же.
- 1074 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3,18.
- 1075 - См. Мф. 6, 31–34.
- 1076 - См. Лк. 12, 16–21.
- 1077 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.
- 1078 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 7, 6.
- 1079 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 6.
- 1080 - Ср. Мф. 6, 20.
- 1081 - Ср. Мф. 6, 20.
- 1082 - Ср. Мф. 6, 25.
- 1083 - Ср.: Мф. 6, 19; Лк. 12, 16–20.
- 1084 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 80, 4.
- 1085 - Ср.: Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 2; 56; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 1; Василий Великий, свт. Беседа на слова «Разорю житницы моя и большая созижду» и о любостяжательности 6, 7; К обогащающимся 7, 5; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 15, 19; Иоанн Златоуст, свт.

Толкование на 4-й Псалом 2; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 9, 101–102; 206–213.

¹⁰⁸⁶ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 3.

¹⁰⁸⁷ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 1. См. также: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 29, 8.

¹⁰⁸⁸ - Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре 1. Ср.: Беседы на Первое послание к Коринфянам 10, 4.

¹⁰⁸⁹ - Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 5; Беседа 6 на слова «Разорю житницы моя и большая созижду» и о любостыжательности 6, 5.

¹⁰⁹⁰ - Григорий Назианзин, свт. Слова 14.

¹⁰⁹¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 2; Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 2; Григорий Назианзин, свт. Слова 14; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 9, 92 и далее.

¹⁰⁹² - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Там же.

¹⁰⁹³ - Там же.

¹⁰⁹⁴ - Там же.

¹⁰⁹⁵ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 9, 95–97.

¹⁰⁹⁶ - Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 3. Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 26, 11.

¹⁰⁹⁷ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 35, 5. По этой причине святые отцы постоянно призывают богатых делиться своим богатством. См., например: Григорий Назианзин, свт. Слова 14, 26; Григорий Нисский, свт. Беседы о любви к бедным 1, 7; Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 3; Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 5.

¹⁰⁹⁸ - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 48.

¹⁰⁹⁹ - Там же. См. также: Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 5; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 14.

¹¹⁰⁰ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 48; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 14.

- ¹¹⁰¹ - Евагрий Понтийский. Практик 18.
- ¹¹⁰² - Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 2.
- ¹¹⁰³ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 2.
- ¹¹⁰⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 2. Ср.: Беседы на Послание к Евреям 1, 4.
- ¹¹⁰⁵ - Ср.: Никита Стифат, прп. Послания 4, 6.
- ¹¹⁰⁶ - См. ниже.
- ¹¹⁰⁷ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 83, 2.
- ¹¹⁰⁸ - Ср.: Никита Стифат, прп. Послания 4, 6.
- ¹¹⁰⁹ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 22 (17:11).
- ¹¹¹⁰ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 83, 3.
- ¹¹¹¹ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 24 (17:14).
- ¹¹¹² - Ср.: Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 7, Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 59.
- ¹¹¹³ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5.
- ¹¹¹⁴ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.
- ¹¹¹⁵ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4; Беседы на Евангелие от Матфея 28, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3; Слово о том, что кто сам себе не вредит...
- ¹¹¹⁶ - Григорий Нисский, свт. Беседы о любви к бедным 2.
- ¹¹¹⁷ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6; 52, 6; Беседа о предательстве Иуды; Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4; Слово о том, что кто сам себе не вредит... («эта тяжелая болезнь... болезнь, не поддающаяся никакому лечению и овладевающая всеми душами»); Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; 6; Василий Великий, свт. Письма 188, 14; Беседа на слова «Разорю житницы моя и большия созижду» и о любостыжательности 6,2; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7,2,14; Собеседования 9,5; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 1; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 55; Нил Сорский, прп. Правила

¹¹¹⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4.

¹¹¹⁹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 2.

¹¹²⁰ - Нил Сорский, прп. Правила 5.

¹¹²¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 3; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; Беседы на Евангелие от Матфея 52, 6; 81, 3–4; Слово о том, что кто сам себе не вредит...; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 9, 227; Феодорит Кирский, блж. Десять глав о Промысле 6; Андрей Критский, прп. Великий покаянный канон; Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 3; Беседы на 14-й Псалом 2, 3.

¹¹²² - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 15, 19; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 22; Василий Великий, свт. Беседа на слова «Разорю житницы моя и большие созижду» и о любостыжательности 6, 5; К обогащающимся 7, 5; Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 50; 4.

¹¹²³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 2.

¹¹²⁴ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Слово о том, что кто сам себе не вредит...

¹¹²⁵ - Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 50.

¹¹²⁶ - «Сребролюбцы – рабы своего имущества» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 83:3).

¹¹²⁷ - См., например: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 24.

¹¹²⁸ - См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 13, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 1.

¹¹²⁹ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 142-й Псалом 4. Ср.: Беседы на Евангелие от Матфея 83, 3.

¹¹³⁰ - «Богатый, пусть даже он не испытал никакой потери, все равно боится ее испытать», – пишет на ту же тему свт. Иоанн Златоуст (Беседы на Послание к Римлянам 24:4).

¹¹³¹ - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 15, 19.

¹¹³² - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 81, 4.

¹¹³³ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 21 (17:10).

¹¹³⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 2.

¹¹³⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 38, 3.

¹¹³⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 22, 5.

¹¹³⁷ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 38, 3.

¹¹³⁸ - Соматические болезни – болезни, относящиеся к телу, в противоположность психическим. – Примеч. ред.

¹¹³⁹ - См. эпизод у Леонтия Неапольского (Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым 27).

¹¹⁴⁰ - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 57.

¹¹⁴¹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефесянам 18, 4; Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 6.

¹¹⁴² - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 65, 3.

¹¹⁴³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефесянам 18, 4.

¹¹⁴⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Слово о том, что кто сам себе не вредит...

¹¹⁴⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 63, 3.

¹¹⁴⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4.

¹¹⁴⁷ - Ср.: Амвросий Медиоланский, свт. О Навуфее 26; Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 7; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 2.

¹¹⁴⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 217–233.

- ¹¹⁴⁹ - Ср.: Мф. 6, 19–20; Иак. 5, 3; 1Пет. 1, 18; Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 143.
- ¹¹⁵⁰ - Григорий Назианзин, свт. Слова 14, 20.
- ¹¹⁵¹ - Там же.
- ¹¹⁵² - Григорий Назианзин, свт. Слова 14, 21.
- ¹¹⁵³ - Там же.
- ¹¹⁵⁴ - Ср.: Мф. 6, 20; Лк. 12, 33–34.
- ¹¹⁵⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 63, 4.
- ¹¹⁵⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 9-й Псалом 1.
- ¹¹⁵⁷ - Там же.
- ¹¹⁵⁸ - Ср.: Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 1.
- ¹¹⁵⁹ - Василий Великий, свт. Беседа на слова «Разорю житницы моя и большая созижду» и о любостыжательности 6, 1.
- ¹¹⁶⁰ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 7, 2. См. также: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.
- ¹¹⁶¹ - Ср. 1Тим. 6, 10.
- ¹¹⁶² - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 53, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 60, 4; 69,1; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5; Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 152; Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 2; 11; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 15, 19; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 34; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 88; Нил Сорский, прп. Правила 5.
- ¹¹⁶³ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 55.
- ¹¹⁶⁴ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 59; Никита Стифат, прп. О душе 56; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 21 (17:10).
- ¹¹⁶⁵ - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 59.

¹¹⁶⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 9-й Псалом 1; 11; Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

¹¹⁶⁷ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 9-й Псалом 1; 11; Толкование на Книгу Пророка Исаии 3, 7.

¹¹⁶⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 9-й Псалом 11.

¹¹⁶⁹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 8.

¹¹⁷⁰ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 37, 5.

¹¹⁷¹ - Там же.

¹¹⁷² - Иоанн Кассиан, прп. Там же.

¹¹⁷³ - Там же; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 9, 4.

¹¹⁷⁴ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 17.

¹¹⁷⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефесеям 18, 3.

¹¹⁷⁶ - Ср.: Апофтегмы N 561; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 3; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 11, 2.

¹¹⁷⁷ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 28, 1, 2; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1.

¹¹⁷⁸ - Ср.: Апофтегмы N 561; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269A.

¹¹⁷⁹ - В силу самого факта, сама по себе. – Примеч. ред.

¹¹⁸⁰ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 58 // PG 90, 592D; 593B; 596A.

¹¹⁸¹ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 20.

¹¹⁸² - Там же.

¹¹⁸³ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 60; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.

¹¹⁸⁴ - Ср.: Апофтегмы N 561; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 29, 215–234.

¹¹⁸⁵ - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.

¹¹⁸⁶ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 58 // PG 90,592D; 593B; 596A.

¹¹⁸⁷ - Ср.: Там же. 58 // PG 90,593A.

¹¹⁸⁸ - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.

¹¹⁸⁹ - Там же. 3, 14.

¹¹⁹⁰ - Само собой разумеется, что мы не имеем здесь в виду печаль о скорбях ближнего, так как это – одно из проявлений сострадания.

¹¹⁹¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.

¹¹⁹² - Там же. Астения – психопатологическое состояние, характеризующееся слабостью, утомляемостью, раздражительностью, нарушениями сна. – Примеч. ред.

¹¹⁹³ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 67.

¹¹⁹⁴ - Там же.

¹¹⁹⁵ - Там же.

¹¹⁹⁶ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 1. Депрессия – это заболевание, ведущими симптомами которого являются снижение настроения, физической и психической активности, способности получать удовольствие, душевные страдания. – Примеч. ред.

¹¹⁹⁷ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 67.

¹¹⁹⁸ - Евагрий Понтийский. Практик 10.

¹¹⁹⁹ - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156D.

¹²⁰⁰ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 4.

¹²⁰¹ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.

¹²⁰² - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156D.

¹²⁰³ - Там же.

¹²⁰⁴ - Евагрий Понтийский. Практик 19.

¹²⁰⁵ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 58 // PG 90, 593A.

- 1206 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 75.
- 1207 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 58 // PG 90, 592D.
- 1208 - Ср.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11–12.
- 1209 - Евагрий Понтийский. Практик 19.
- 1210 - Дорофей Газский, прп. Изречения 3.
- 1211 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 2, 11.
- 1212 - Там же. 2, 17.
- 1213 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 5, 4; 7, 1.
- 1214 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1215 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 7, 1.
- 1216 - Там же.
- 1217 - Там же. 5, 4; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 3, 3; 9.
- 1218 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 91.
- 1219 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12 // PG 79, 1158B.
- 1220 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11 // PG 79, 1156BC. Ср.: Практик 10; 25.
- 1221 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 89. Ср.: Там же. 3, 96.
- 1222 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 4.
- 1223 - Иоанн Кассиан, прп. Беседы 5, 11.
- 1224 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 16. Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 180.
- 1225 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 698 (706); Дорофей Газский, прп. Изречения 3.
- 1226 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1227 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.

1228 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 4. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 67.

1229 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 1, 1; 2, 1.

1230 - Там же. 2, 1.

1231 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 124 (59). Ср.: Там же. 70 (161).

1232 - Там же. 433 (430).

1233 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 1, 3.

1234 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 1. Ср.: Там же. 3, 13.

1235 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 72; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 72; Нил Сорский, прп. Правила 5.

1236 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 78, 1.

1237 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 1, 2.

1238 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 60; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 135; Нил Сорский, прп. Правила 5.

1239 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45.

1240 - Мы видим это у Стагирия, друга святителя Иоанна Златоуста, который терзается мыслями о самоубийстве и близок к тому, чтобы перейти к действиям (Ср.: К Стагирию подвижнику 1, 1 и 2; 2:1).

1241 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 1.

1242 - Там же.

1243 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 3; К Стагирию подвижнику 3, 14; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12 // PG 79,1158В; 1158С; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 19.

1244 - *A fortiori* (лат.) – тем более. В логике – доказанное для менее очевидного тем более признается для более очевидного. – Примеч. ред.

1245 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Феодору падшему 1, 1 («этот вид болезни»).

1246 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 78, 1. Он говорит также, что печаль есть рана, язва души (Беседы о статуях 6:1).

1247 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

1248 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 1. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 1, 1.

1249 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.

1250 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11.

1251 - Нил Сорский, прп. Правила 5.

1252 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

1253 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45.

1254 - Там же.

1255 - Там же.

1256 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; Григорий Великий, свт. Там же.

1257 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

1258 - Ср.: Там же. 9, 4.

1259 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 19 (26:204).

1260 - См.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 12.

1261 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.

1262 - См.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Нил Сорский, прп. Правила 5.

1263 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.

1264 - Ср.: Там же; Нил Сорский, прп. Правила 5.

1265 - Евагрий Понтийский. К монахам 56. Ср.: О восьми духах лукавства 11.

- 1266 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 33.
- 1267 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 1.
- 1268 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 85.
- 1269 - Кроме Евагрия и Иоанна Кассиана, см.: Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 36; Палладий Еленопольский, прп. Житие святого Иоанна Златоуста (ed. P. R. Coleman-Norton. P. 133); Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13.
- 1270 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.
- 1271 - Ср.: Ерма. Пастырь. Видение 3, 11, 3.
- 1272 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66.
- 1273 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.
- 1274 - Ср.: Арсений Великий, прп. Послание 19; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66; 71; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 8.
- 1275 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.
- 1276 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1277 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 12; 8.
- 1278 - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 58.
- 1279 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 6; Собеседования 5, 16.
- 1280 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1281 - Как физически, так и в воображении. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; О правилах общежительных монастырей 10, 6.
- 1282 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).
- 1283 - Там же.
- 1284 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.
- 1285 - Там же.

1286 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 12; Антирретик 6, 26; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (1).

1287 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (2); Арсений Великий, прп. Послание 57.

1288 - Евагрий Понтийский. Практик 12. См.: Антирретик 6, 33.

1289 - Евагрий Понтийский. Практик 12. См.: Антирретик 6, 28.

1290 - Прп. Иоанн Кассиан неоднократно определяет уныние как "taedium sive anxietas cordis» (О правилах общежительных монастырей 5, 1; 10, 1; Собеседования 5:2). См. также: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; 24, 5; О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).

1291 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66; 71.

1292 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 3.

1293 - Иоанн Лествичник; прп. Лествица 13, 2.

1294 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (1).

1295 - Там же. 10, 2 (3).

1296 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

1297 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 58.

1298 - Там же.

1299 - Ср.: Арсений Великий, прп. Послание 19; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.

1300 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 3.

1301 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 73. Ср.: Там же. 1, 66.

1302 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 12.

1303 - Там же. 13, 8.

1304 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.

1305 - Ср «Дух уныния обесценивает сию временную жизнь» (Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 58).

¹³⁰⁶ - Ср.: Прп. Пимен: «Уныние каждый раз появляется тогда, когда начинается какое-либо дело» (Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157).

¹³⁰⁷ - Прп. Иоанн Лествичник говорит о том же времени (Лествица 13:5).

¹³⁰⁸ - Ср. Пс. 90, 7.

¹³⁰⁹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 1.

¹³¹⁰ - Десять часов.

¹³¹¹ - Четырнадцать часов.

¹³¹² - Евагрий Понтийский. Практик 12. В главе 36 Евагрий использует для обозначения уныния только это выражение – «бес полуденный».

¹³¹³ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3).

¹³¹⁴ - Этиология – учение о причинах болезни или сами причины болезни. – Примеч. ред.

¹³¹⁵ - См. также: Макарий Египетский, прп. 150 глав 129; Нил Сорский, прп. Правила 5.

¹³¹⁶ - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 90.

¹³¹⁷ - Там же. 3, 51.

¹³¹⁸ - Макарий Египетский, прп. 150 глав 49.

¹³¹⁹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.

¹³²⁰ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 1; 2 (4); 3; 4; 5; 7; 25; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 13–14; Макарий Египетский, прп. 150 глав 49; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 51.

¹³²¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66.

¹³²² - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 2 (3), (9); Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.

1323 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4.

1324 - Ср.: Апофтегмы 11, 28.

1325 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 71; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 2.

1326 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 2.

1327 - Симеон Новый Богослов, прп. Там же.

1328 - Ср.: Там же. 1, 72.

1329 - Ср.: Там же. 1, 66.

1330 - Нил Сорский, прп. Правила 5.

1331 - Симеон Новый Богослов, прп. Там же. 1, 72.

1332 - Ср.: Там же. 1, 66; Нил Сорский, прп. Правила 5; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

1333 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Там же.

1334 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

1335 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46. Ср.: Там же. 55.

1336 - Евагрий Понтийский. Практик 12.

1337 - Евагрий Понтийский. Толкование на 139-й Псалом 3 // PG 12, 1664B.

1338 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67.

1339 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 13.

1340 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 9.

1341 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 74.

1342 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 74.

1343 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67.

1344 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 11.

1345 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157.

1346 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

1347 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67. Ср.: Евагрий Понтийский. Толкование на 139-й Псалом 3 // PG 12, 1664В; Практик 70.

1348 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 13.

1349 - В главе 3, § 3.

1350 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 24; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 21; 22.

1351 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 23.

1352 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 16.

1353 - См., например: Еф. 4, 31; Кол. 3, 8; Иоанн Дамаскин, прп. Там же; Евагрий Понтийский. Практик 11; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 5; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 89; 91; 93; Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1354 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 7, 90; Ерм. Пастырь. Заповеди 5, 2.

1355 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 7, 93.

1356 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1357 - Там же; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 6.

1358 - Иоанн Златоуст, свт. О священстве 3, 14.

1359 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 2.

1360 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 99.

1361 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 51.

1362 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 131.

1363 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20; Афанасий Великий, прп. Слово против язычников 3.

1364 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог.

1365 - Евагрий Понтийский. Практик 11.

1366 - Там же. 99.

- 1367 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 27.
- 1368 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- 1369 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 7.
- 1370 - Там же. 8.
- 1371 - Ср.: Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1; Послания 39; Антирретик, Гнев 30; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36; 26, 33.
- 1372 - Евагрий Понтийский. Там же; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36; Доротея Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 29.
- 1373 - Ср.: Евагрий Понтийский. Там же; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36; 26, 33; Дорофей Газский, прп. Там же; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 75; 3, 20; 4, 41.
- 1374 - Евагрий Понтийский. Там же; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 108; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20; 4, 41.
- 1375 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 33.
- 1376 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 35.
- 1377 - Там же. 8, 36.
- 1378 - Дорофей Газский, прп. Изречения 3.
- 1379 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36; 22, 1.
- 1380 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 3.
- 1381 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 8.
- 1382 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 1383 - Кроме приведенных ниже цитат, см. также: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 2; 6; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 123-й Псалом 1; Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 5; 48, 3; Беседы на Евангелие от Матфея 10, 6; 60, 1; Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 3.
- 1384 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 31, 4.
- 1385 - Кроме приведенных ниже цитат см. также: Ерма. Пастырь. Заповедь 5, 2, 4; Мефодий Олимпийский, свт. Пир десяти дев 5, 5; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 123-й

Псалом 1; Беседы на Деяния апостольские 31, 4; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1386 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

1387 - Там же. 4, 5.

1388 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1389 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 15.

1390 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1391 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3; Евагрий Понтийский. Послания 56; Умозрительные главы 3, 34.

1392 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 4, 5.

1393 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1394 - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 16; Григорий Назианзин, свт. Стихотворения нравственные 25, 35–40 // PG 37, 816A; Василий Великий, свт. Толкование на Книгу пророка Исаии // PG 30, 424A; Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 12; Беседы на молитву Господню // PG 44, 1164C; О душе и воскресении 38; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 90. См. также: Евагрий Понтийский. Практик 11; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 6.

1395 - Евагрий Понтийский. Практик 11.

1396 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3; Беседы на Деяния апостольские 6, 4.

1397 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 22.

1398 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62.

1399 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих глав 32 (26:216). Ср.: Там же. 8, 18.

1400 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1401 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 8.

1402 - Иоанн Златоуст, свт. О священстве 3, 13.

1403 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

1404 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.

1405 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 6, 4. Свт. Григорий Назианзин говорит о «бессмысленном гневе, который приводит ум в беспорядок» (Слова 25:7).

1406 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 888C; CCSG 23, 47.

1407 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1408 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 4, 5; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 8.

1409 - Там же.

1410 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 1.

1411 - Иоанн Златоуст, свт. О священстве 3, 14.

1412 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1413 - Ср.: Там же.

1414 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 53, 5.

1415 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 4.

1416 - Там же. 5, 5.

1417 - Иоанн Златоуст, свт. О священстве 3, 13.

1418 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1419 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 8.

1420 - Ср.: Там же. 4, 9; Иоанн Златоуст, свт. О священстве 3, 13; Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1421 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 51; Григорий Великий, свт. Там же.

1422 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1423 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45; 31, 45.

1424 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1425 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 81, 2; Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 2.

1426 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.

1427 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 3.

1428 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 2.

1429 - Там же.

1430 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 20, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 26,3.

1431 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 20, 2.

1432 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 5.

1433 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 20, 2.

1434 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 48, 3.

1435 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

1436 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 11.

1437 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1438 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 20.

1439 - Григорий Великий, свт. Там же.

1440 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8,18; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 12; Василий Великий, свт. Там же.

1441 - Иоанн Кассиан, прп. Там же; Василий Великий, прп. Там же.

1442 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.

1443 - Там же.

1444 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 22; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.

1445 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 26; Иоанн Кассиан, прп. Там же; Евагрий Понтийский. Практик 24.

- 1446 - Евагрий Понтийский. Практик 24; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.
- 1447 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.
- 1448 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20.
- 1449 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 6.
- 1450 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 63.
- 1451 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 76.
- 1452 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 13; 21; 22; О различных лукавых помыслах 32; Практик 23; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 49; 3, 20.
- 1453 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 14.
- 1454 - Там же. 27.
- 1455 - Евагрий Понтийский. Практик 20. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.
- 1456 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 31
- 1457 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.
- 1458 - Там же.
- 1459 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 47.
- 1460 - Ср.: Иов. 5, 2; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 75; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45.
- 1461 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 8.
- 1462 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 5, 45; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 8.
- 1463 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 31. Ср.: Там же. 136.
- 1464 - Евагрий Понтийский. Практик 20; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 89.
- 1465 - Евагрий Понтийский. Там же. 23; Максим Исповедник, прп. Там же. 1, 49.

- 1466 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 70.
- 1467 - Там же.
- 1468 - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 15; 12.
- 1469 - Ср.: Там же. 2, 12.
- 1470 - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 3.
- 1471 - Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.
- 1472 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 23.
- 1473 - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 297CD.
- 1474 - Там же.
- 1475 - Там же // PG 91, 297C.
- 1476 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 23.
- 1477 - Там же.
- 1478 - Там же.
- 1479 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.
- 1480 - Климент Александрийский, к примеру, пишет: «Страх Божий лишен страстности, ибо при этом человек боится не Бога, а отделенности от Него» (Строматы 2, 8:40). Можно полагать, что только в этом [состоит] добродетель, присущая Адаму в его первоизданном состоянии, ибо он был одушевлен любовью, а, по словам евангелиста Иоанна, совершенная любовь изгоняет страх (1Ин. 46:18). Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38.
- 1481 - Ср.: Мф. 10, 28; Лк. 12, 5.
- 1482 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.
- 1483 - См., например: Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 4; Григорий Палама, свт. Гомилии 29, 8; 31, 1.

1484 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 1 // PG 90, 269A.

1485 - О возможных причинах см. особенно: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 23.

1486 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

1487 - Здесь имеется в виду объект в его широком смысле, а не только как материальная вещь.

1488 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 9.

1489 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38. Ср.: Там же. 63.

1490 - Апофтегмы N 90.

1491 - Апофтегмы Вn 2, 190.

1492 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 297CD.

1493 - Там же; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 23.

1494 - Там же.

1495 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 11.

1496 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 10.

1497 - Ср.: Там же. 20, 7.

1498 - Апофтегмы Arm 2, 17.

1499 - Ср.: Мф. 10, 29–31; Лк. 12, 6–7.

1500 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 901A; CCSG 23, 64.

1501 - Ср.: Мф. 10, 28; Лк. 12, 4.

1502 - Ср.: Мф. 6, 19; Лк. 12, 33.

1503 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 23.

1504 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.

1505 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 3.

1506 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 3.

1507 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 15.

- 1508 - Там же. 3, 23.
- 1509 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 1510 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 4.
- 1511 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 72.
- 1512 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 5, 4. Ср.: Толкование на 142-й Псалом 4.
- 1513 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.
- 1514 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 9.
- 1515 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.
- 1516 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 15.
- 1517 - Там же.
- 1518 - Ориген. Беседы на Книгу Чисел 27, 12.
- 1519 - Апофтегмы J 750.
- 1520 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 15. См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70.
- 1521 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 22, 3.
- 1522 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 31.
- 1523 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 1; 2.
- 1524 - Ср. Мф. 17, 20.
- 1525 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 2.
- 1526 - Апофтегмы J 750.
- 1527 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 10, 2.
- 1528 - Там же.
- 1529 - Там же. 20, 6.
- 1530 - Ср.: Там же. 20, 1.
- 1531 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Феодора 4.
- 1532 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования египетских подвижников 5, 11.
- 1533 - Там же.
- 1534 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 8, 43–44.

- 1535 - Ср.: Ин. 5, 44; 1Фес. 2, 6; Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 36; Апофтегмы N 479; Иоанн Газский, прп. Ответы 460 (457); 261 (258).
- 1536 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1537 - Ср.: Флп. 3, 19.
- 1538 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 6.
- 1539 - Ср.: Там же. 21, 26; 31; 25, 22; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.
- 1540 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Там же.
- 1541 - Там же.
- 1542 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 4.
- 1543 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 4; 5.
- 1544 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 4.
- 1545 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32; Иоанн Златоуст, свт. О тщетной славе 13.
- 1546 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 83.
- 1547 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 54).
- 1548 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.
- 1549 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 55:56).
- 1550 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5.
- 1551 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 31.
- 1552 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 3.
- 1553 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 11.
- 1554 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84; Евагрий Понтийский. Практик 13. Ср.: Там же. 31.
- 1555 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 3.
- 1556 - Там же. 21, 2.
- 1557 - Евагрий Понтийский. Мысли 57.

- 1558 - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 15.
- 1559 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 59.
- 1560 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 13; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 1; Нил Сорский, прп. Правила 5.
- 1561 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 1; 3; 4; Евагрий Понтийский. Послания 51; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 5.
- 1562 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 1.
- 1563 - Там же. 4; Евагрий Понтийский. Практик 30.
- 1564 - Евагрий Понтийский. Послания 51.
- 1565 - Там же.
- 1566 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 4.
- 1567 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 4.
- 1568 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 5.
- 1569 - Евагрий Понтийский. Практик 30.
- 1570 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.
- 1571 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 10; 21, 25; 27; 27, 45.
- 1572 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 5, 10; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 25; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.
- 1573 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 30.
- 1574 - Ср.: Там же. 2, 10; Апофтегмы N 550.
- 1575 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 2, 10; 11, 37; 44.
- 1576 - Ср.: Там же. 7, 30.
- 1577 - Ср.: Там же. 2, 9; Апофтегмы N 550.
- 1578 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание I) 5, 10; 150 глав 56. Ср.: Беседы (Собрание II) 54, 2.
- 1579 - См. также: Аммон, прп. Послания 3, 1–2.

1580 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О тщетной славе 13; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 3.

1581 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 3.

1582 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог.

1583 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5.

1584 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 4; Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 27; Вопросы к Фалассию 56. Схолия 8; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 51; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 22; Ориген. Трактат о молитве 19; Аммон, прп. Послания 12, 5.

1585 - Ср.: Ерм. Пастырь. Подобия 7, 4; Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 2, 3, Беседы на Послание к Евреям 21, 1; Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; 4, 10; О тщетной славе 8, 16; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 2; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 8, 43; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 17, 85; Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 51).

1586 - Иоанн Златоуст, свт. О тщетной славе 10.

1587 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 130-й Псалом.

1588 - Ср. 2Кор. 12, 11.

1589 - Иоанн Златоуст, свт. О тщетной славе 2.

1590 - Ср. 2Кор. 11, 18.

1591 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 4.

1592 - Там же. 3, 3.

1593 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 141.

1594 - Кроме текстов, процитированных ниже, см. также: Симеон Новый Богослов, свт. Нравственные слова 1, 12, 194–195.

1595 - Ср. Ин. 12, 43.

1596 - Ср.: Флп. 3, 3; Гал. 6, 14.

1597 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 36.

- 1598 - Ориген. Трактат о молитве 19.
- 1599 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 10.
- 1600 - Там же.
- 1601 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 35.
- 1602 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание 35 (26:219); 21, 29; 31; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 8, 43; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 5; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 17, 87–89; Апофтегмы 15, 21. Ср.: Там же. 8, 18; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 2; Ориген. Трактат о молитве 19; Аммон, прп. Поучения 3, 5; Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 1.
- 1603 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 64 // PG 90, 716B; CCSG 22, 221.
- 1604 - Там же.
- 1605 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 14.
- 1606 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 28.
- 1607 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 6.
- 1608 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 21, 3, 2.
- 1609 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 32).
- 1610 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 14.
- 1611 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих.
- 1612 - См. Ис. 40, 6–7.
- 1613 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа на слова «Не убойся...» (Пс. 48:17) 1, 1.
- 1614 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 5. См. также продолжение этой мысли, например: Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.
- 1615 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 6.
- 1616 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 6.
- 1617 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 58.

- 1618 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 2.
1619 - Ср.: Там же.
1620 - Эта точка зрения будет развита в главе, посвященной гордости.
1621 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 10.
1622 - Ср. Мф. 6, 2.
1623 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 65.
1624 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 62.
1625 - Там же. 65, 4.
1626 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 96.
1627 - Апофтегмы 8,6.
1628 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23.
1629 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 92.
1630 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 24.
1631 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 118.
1632 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5.
1633 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; 5.
1634 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.
1635 - Там же. 65, 4.
1636 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 52). Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.
1637 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.
1638 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.
1639 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 15.
1640 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 116.
1641 - Там же. 73.
1642 - Там же. 116.
1643 - Палладий Еленопольский, прп. Лавсаик 58, 5.

- 1644 - Ср.: Апофтегмы Ву 1, 121; Eth. 13, 7; Аммон, прп. Послания 1, 3.
- 1645 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 103; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 57.
- 1646 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.
- 1647 - Ср.: Аммон, св. Поучения 4, 15; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 58.
- 1648 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 10; 11; Апофтегмы N 592, 30; CSP 4, 19; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 21, 3, 2.
- 1649 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 2; 7; 8.
- 1650 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 35. См. также: Вопросы-ответы к Фалассию 56 // PG 90, 580B.
- 1651 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 2, 21 (3).
- 1652 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 15.
- 1653 - Ср.: Евагрий Понтийский. Мысли 15; Аммон, св. Поучения 4, 28.
- 1654 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 98.
- 1655 - Там же. 102.
- 1656 - Там же. 107. Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 144.
- 1657 - Там же. 143.
- 1658 - Ср.: Аммон, св. Поучения 4, 15; Евагрий Понтийский. Практик 13; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 61; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23.
- 1659 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 2.
- 1660 - Там же. 21, 1.
- 1661 - Там же. 22, 2.
- 1662 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 80.
- 1663 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 123.

1664 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 52).

1665 - Апофтегмы 8, 6.

1666 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 15; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 8, 43.

1667 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 24; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 10; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 106; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 59.

1668 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 7; Исихий Иерусалимский, прп. Там же. 59; Иоанн Отшельник, прп. Там же.

1669 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 23.

1670 - Иоанн Отшельник, прп. Там же.

1671 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45.

1672 - Там же; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

1673 - Апофтегмы 15, 21; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 19.

1674 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 19.

1675 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 8; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

1676 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 1; 2.

1677 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 83.

1678 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 13; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.

1679 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 3, 39; 21, 11; 17; 18–20; 27; 34; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 80.

1680 - Иоанн Газский, прп. Ответы 477 (474).

1681 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 259 (256).

1682 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Прение схоластика с аввою Марком 2.

1683 - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 96. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 72.

- 1684 - Апофтегмы J 729.
- 1685 - Апофтегмы 8, 7.
- 1686 - Как отмечает прп. Иоанн Лествичник (Лествица 21:1), цитируя, например, свт. Григория Великого. 2. Там же. Ср.: Там же. 21, 35; 45.
- 1687 - Там же. Ср.: Там же. 21, 35; 45.
- 1688 - Ср.: Там же. 22, 31; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 56.
- 1689 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10.
- 1690 - Иоанн Газский, прп. Ответы 460 (457).
- 1691 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 1.
- 1692 - Это точка зрения свт. Григория Великого (см., например: Моралии на Иова 31:45).
- 1693 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 1; Беседы 5, 12; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31.
- 1694 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 2.
- 1695 - Там же.
- 1696 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 87; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Илия Экдик. Цветослов мысленный 38.
- 1697 - Свт. Григорий Нисский определяет гордость как «желание превосходить других» (О девстве 4:2). См. также: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 35; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
- 1698 - Василий Великий, свт. Там же. 55; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84.
- 1699 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Там же; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 32.
- 1700 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 84; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.
- 1701 - Григорий Великий, свт. Там же.

- 1702 - Евагрий Понтийский. Практик 14.
- 1703 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 38; 3, 84; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 29; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1–2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
- 1704 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31.
- 1705 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пафнутий 3.
- 1706 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 83.
- 1707 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 27, 6.
- 1708 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.
- 1709 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 55.
- 1710 - Василий Великий, свт. Там же. Ср.: Ерм. Пастырь. Подобия 9, 1–2.
- 1711 - Ерм. Там же. 1.
- 1712 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 87.
- 1713 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 1714 - Ср.: Ерм. Пастырь. Подобия 9, 1.
- 1715 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 46.
- 1716 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Газский, прп. Ответы 333 (330); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 53.
- 1717 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 6; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 46.
- 1718 - Ерм. Пастырь. Подобия 9, 2.
- 1719 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 8.
- 1720 - Ср.: Илия Экдик. Цветослов мысленный 38.
- 1721 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 2; 11.
- 1722 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 7; 31.

¹⁷²³ - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 29.

¹⁷²⁴ - Ср.: Григорий Великий, свт. Там же.

¹⁷²⁵ - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 29; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.

¹⁷²⁶ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 29; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.

¹⁷²⁷ - Ср.: Там же.

¹⁷²⁸ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 2; 7; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; 31.

¹⁷²⁹ - См., например: Апофтегмы N 558, N 641; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 45; 26, 45.

¹⁷³⁰ - Ср.: Апофтегмы N 558; 17, 32; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 12; 26, 45; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2; 65, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; 16; 4.

¹⁷³¹ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4–5; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86; 115; Беседы (Собрание III) 1, 3, 4; Беседы (Собрание II) 27,6; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2; 65, 6; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 8; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.

¹⁷³² - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4 (2). Ср.: Там же. 5.

¹⁷³³ - Там же. 12, 4.

¹⁷³⁴ - Там же.

¹⁷³⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2. Ср.: Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2.

¹⁷³⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

- 1737 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.
1738 - Ср.: Там же. 22, 31.
1739 - Там же. 22, 2.
1740 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 64 // PG 90, 716B; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 54, 4.
1741 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 12.
1742 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 14; Антирретик 8, 25; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2; 38; 3; 84.
1743 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 54; 4.
1744 - Евагрий Понтийский. Практик 14; Антирретик 8, 25.
1745 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 38; 3, 84.
1746 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 52 // PG 90, 492A; CCSG 7, 415. Ср.: Там же // PG 90, 493A; CCSG 7, 419.
1747 - Там же // PG 90, 493C.
1748 - Евагрий Понтийский. Антирретик 8, 25; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 52 // PG 90, 493A.
1749 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 12.
1750 - Ср.: Там же. 10; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 24.
1751 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 1.
1752 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 59.
1753 - Там же. 2, 40.
1754 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 45.
1755 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 14.
1756 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 2.
1757 - Там же.
1758 - Ср. 1Ин. 4, 20–21.
1759 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 38.

¹⁷⁶⁰ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31.

¹⁷⁶¹ - Термин используется, например, такими отцами, как: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 10 (3); 12, 1; 4; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Книгу пророка Исаии 3, 8; Толкование на Книгу пророка Осии 3, 1; 3; Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4; Леонтий Неапольский. Житие Иоанна Кипрского, называемого Милостивым 42; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 64 // PG 90,708C; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 53; Исаак Сирин, прп. Послания 4.

¹⁷⁶² - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 87.

¹⁷⁶³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

¹⁷⁶⁴ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 29.

¹⁷⁶⁵ - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23; То же утверждает прп. Иоанн Кассиан (Там же. 12:3).

¹⁷⁶⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1.

¹⁷⁶⁷ - Кроме ссылок, данных ниже, см. также: Ерм. Пастырь. Подобия 9, 2; 3; Варсонофий Великий, прп. Ответы 424 (421); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34; 62; Илия Экдик. Цветослов мысленный 37.

¹⁷⁶⁸ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 8.

¹⁷⁶⁹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 26, 4. Свт. Иоанн Златоуст часто использует слово ἀπόνοια (безумие) для обозначения гордости. См., например: Толкование на Книгу пророка Исаии 3, 6; Слова огласительные 5, 4. А. Венгер (в издании: Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. Sources chrétiennes 50 bis. P. 202. Примеч. 3) пишет также: «Златоуст обычно использует как синонимы слова ἀπόνοια и ὑπερηφάνια...». А Филд обоснованно пишет: «Ἀπόνοια, superbia, arrogantia. Hoc sensu semper, ni fallor, apud Chrysostomum occurit» («Ἀπόνοια, гордость, надмение. В этом

смысле всегда, если я не ошибаюсь, встречается у Златоуста») (PG 58:924).

1770 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 6.

1771 - Об этом возвышении см.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91,1305A-1308B.

1772 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 64 // PG 90, 716B; CCSG 22, 221.

1773 - Там же. 52 // PG 90, 493C.

1774 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1.

1775 - Ср.: Сир. 10, 14.

1776 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

1777 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.

1778 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 6.

1779 - Иоанн Лествичник, свт. Лествица 22, 18.

1780 - Ср. Пс. 1, 24.

1781 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 16, 4.

1782 - Иоанн Лествичник, свт. Лествица 22, 23.

1783 - См. об этом: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Тимофею 17, 1; Варсонофий Великий, прп. Ответы 409 (406); 412 (409).

1784 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Петр Пионит 4; Варсонофий Великий, прп. Ответы 411 (408).

1785 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 412 (409).

1786 - Иоанн Лествичник, свт. Лествица 22, 16.

1787 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4.

1788 - Там же.

1789 - Ср.: Там же.

1790 - Ср.: Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 109 и далее.

1791 - Ср. 1 Кор. 12.

- 1792 - Ср. 1 Кор. 12, 4–6, 11.
- 1793 - Ср. 1 Кор. 12, 7.
- 1794 - Ср. 1 Кор. 12, 21.
- 1795 - Ср. 1Кор. 12, 22–25.
- 1796 - Евагрий Понтийский. Практик 14. См. также: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Ерм. Пастырь. Подобия 9, 3.
- 1797 - Евагрий Понтийский. Практик 14.
- 1798 - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 23.
- 1799 - Muyltermans J. Á travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain, 1952. P. 47, 13–17.
- 1800 - Там же. P. 47, 17–19.
- 1801 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 37.
- 1802 - Апофтегмы К 300.
- 1803 - Палладий Еленопольский, прп. Лавсаик 25.
- 1804 - Там же. 26.
- 1805 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 19.
- 1806 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 63 (154); Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 3; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 85.
- 1807 - Апофтегмы 15, 115.
- 1808 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 8.
- 1809 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.
- 1810 - Там же. 65, 6.
- 1811 - Апофтегмы N 592/60.
- 1812 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 52 // PG 90, 492A; CCSG 7, 415; 493A, CCSG 7, 419; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 34.
- 1813 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 52 // PG 90, 493A; CCSG 7, 419.
- 1814 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23.

1815 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 3.

1816 - Там же.

1817 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 4. Ср.: Беседы на Книгу пророка Осии 3, 1; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

1818 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 26. Ср.: Там же. 22, 13; 24.

1819 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 52 // PG 90, 493A; CCSG 7, 419; Аммон, св. Поучения 4, 28; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 75; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 84.

1820 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2. Прп. Иоанн Лествичник утверждает это косвенно (см.: Лествица 22:4).

1821 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

1822 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 31, 45. Ср.: Там же. 24, 23.

1823 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 1. Ср.: Там же. 12, 6.

1824 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 45; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 4, 5; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; 6; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; 31.

1825 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.

1826 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 27; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 29.

1827 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 25; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.

1828 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.

1829 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16.

1830 - Там же.

1831 - Евагрий Понтийский. Практик 14; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 29.

1832 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 16; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5.

1833 - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 19.

1834 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

1835 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 22; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 53; Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические 34.

1836 - Кроме ссылок, данных в предыдущей главе, см.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

1837 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

1838 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.

1839 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Руф 1.

1840 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 3, 4.

1841 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 6.

1842 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 27.

1843 - Там же.

1844 - Там же.

1845 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 333 (330).

1846 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1; Илия Экдик. Цветослов мысленный 37.

1847 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.

1848 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 34, 23; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 9, 2.

- 1849 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.
- 1850 - Там же. 22, 25.
- 1851 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
- 1852 - Марк Подвижник, прп. Против несториан 18. Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 52, 3.
- 1853 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 16; 22; Григорий Палама, свт. Гомилии 5, 1.
- 1854 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 21 // PG 90, 312B-313A; 61 // PG 90, 628B; 632A; CCSG 22, 85–87; 91; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30; Григорий Палама, свт. Гомилии 5, 1; Феодорит Кирский, блж. Толкование на Послание к Римлянам // PG 80, 1245A.
- 1855 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 6, 5. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 61 // PG 90, 632A.
- 1856 - Григорий Палама, свт. Гомилии 54, 9. Ср.: Там же. 43, 7.
- 1857 - Мы говорим «восточные», так как западная традиция, берущая начало от блаженного Августина, значительно расходится с точкой зрения, приведенной в этой главе. Об этом см.: Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 192–198; Ρωμανίδης Ἰ. Σ. Τὸ προπаторικὸν ἀμάρτημα. Ἀθήναι, 1957.
- 1858 - См. комментарий святителя Иоанна Златоуста (Беседы на Послание к Римлянам 10, 2:3). Нужно отметить, что святой Павел пользуется похожим выражением, когда говорит о Христе, что «не знавшего греха» Он «сделал для нас жертвою за грех» (2Кор. 5:21).
- 1859 - Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 789. Ср.: Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Послание к Римлянам // PG 124, 404C.
- 1860 - Под этим надо понимать смерть не только биологическую, но и духовную.

- 1861 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 24.
- 1862 - Там же. 29.
- 1863 - Ср.: Там же. 24.
- 1864 - Ср.: Феодорит Кирский, блж. Толкование на Послание к Римлянам // PG 82, 104; Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 29.
- 1865 - Ср.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 784BC; Фотий Великий, свт. Вопрос 84 Амфилохию // PG 84, 552--556; Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 29.
- 1866 - Последние слова звучат в Вульгате так: "In quo omnes recesserunt", где относительное местоимение относится к Адаму. На Западе пользуются этим переводом (неточности которого сегодня признают ученые многих конфессий), чтобы оправдать учение о грехе, унаследованном Адамом и разделенном всеми его потомками. Греческий оригинал ἐφ' ᾧ не может иметь такого значения и доказывает другое учение о первородном грехе, обоснованное греческими отцами. См.: Meyendorff J. 'Εφ' ᾧ (Rm. 5:12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret 11 Studia Patristica. 1961. № 4. P. 157–161; Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1975. P. 194–196.
- 1867 - Утверждение о том, что новорожденные дети свободны от греха, мы видим, например, в следующих трудах: Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 23; Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищенных смертью // PG 46, 177–180; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 28, 3; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 4, 19.
- 1868 - Феодорит Кирский, блж. Сокращенное изложение еретических басен 5, 18 // PG 83, 512.
- 1869 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 10. Ср.: Против несториан 8; 18; Рим. 3, 9.
- 1870 - Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам // PG 74, 789.
- 1871 - В тексте свт. Кирилла Александрийского, который процитирован выше, выражение «человек впал в болезнь

тления» повторяет выражение «природа впала в болезнь греха», приведенное несколькими строками выше, то есть является его эквивалентом.

1872 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 24.

1873 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 42.

1874 - Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 32; Феодорит Кирский, блж. Толкование на 50-й Псалом 7; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 3, 12; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам 5, 18; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1875 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 16.

1876 - Там же. 8.

1877 - О наследовании страстей см.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна 19, 19; Толкование на Послание к Римлянам 5, 18; 7, 15; О поклонении и служении в Духе и истине 10; Феодорит Кирский, блж. Толкование на 50-й Псалом 7 // PG 80, 1245; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1878 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 3.

1879 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21; Софроний Иерусалимский, свт. Беседа на Благовещение // PG 84, 3232B; Соборное послание // PG 87, 3173D.

1880 - Ср. Рим. 7, 14–24.

1881 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 4.

1882 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1883 - Ср.: Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 4; 7; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 4, 18–21; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам 5, 18.

1884 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 3, 12.

1885 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1886 - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Стихотворения 2, 1, 45; Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 3, 12.

1887 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1888 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 13, 1.

1889 - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21: «Невольнo подчиненный страху смерти, человек предавался служению удовольствиям, надеясь на возможность продолжения жизни».

1890 - Учение о том, что склонность ко греху связана со смертностью, развивали в частности, свт. Иоанн Златоуст (Беседы на Послание к Римлянам 13:1) и блж. Феодорит Кирский (Толкование на Послание к Римлянам 5:12). О. Иоанн Мейендорф в очерке о первородном грехе (Initiation à la théologie byzantine.. Paris, 1975. P. 195) углубляется в эту мысль, так что переводит Рим. 4,12 как «смерть, из-за которой все согрешили».

1891 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 5, 4.

1892 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 21.

1893 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1.

1894 - Софроний Иерусалимский, свт. Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна // PG 87/3, 3472BC.

1895 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 19, 1.

1896 - Ср.: Lossky V. Théologie mystique de l'Église de l'Orient. Paris, 1944. P. 129.

1897 - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 3, 5, 2.

- 1898 - Ср.: Ис. 61, 1; Деян. 10, 38.
- 1899 - См. Пс. 102, 3. См. также: Иер. 17, 14; Сир. 34, 17; 38, 2.
- 1900 - Ср.: Ориген. Беседы на книгу пророка Иеремии 14, 1–2; Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 261; 272; 278.
- 1901 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 6–7. См. Ис. 1, 6.
- 1902 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 3.
- 1903 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 20, 4–6.
- 1904 - Антоний Великий, прп. Послания 2, 2. Ср.: «Ввиду неисцельной, чрезвычайно тяжелой раны Бог в Своем милосердии посетил Свои творения» (Там же. 4:2).
- 1905 - Там же. 2, 2.
- 1906 - Там же.
- 1907 - Там же. 3, 2.
- 1908 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 14.
- 1909 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 32, 5.
- 1910 - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 9; 38, 13.
- 1911 - Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 13, 2. Об ангелах-целителях см.: Ин. 5, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.
- 1912 - Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 13, 3.
- 1913 - Там же. 13, 2.
- 1914 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.
- 1915 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 7.
- 1916 - Там же. 12, 8.
- 1917 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 1.
- 1918 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 10, 5.
- 1919 - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 38, 13; 45, 9.
- 1920 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 4.

- 1921 - Аммон, св. Послания 12, 3.
- 1922 - Антоний Великий, прп. Послания 6, 2.
- 1923 - Там же. 5, 2.
- 1924 - Там же. 4, 2.
- 1925 - Антоний Великий, прп. Послания 3, 2.
- 1926 - Антоний Великий, прп. Послания 5, 2.
- 1927 - Там же. 6, 2.
- 1928 - Там же.
- 1929 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 30, 8.
- 1930 - Там же. 20, 5.
- 1931 - Там же. 20, 6.
- 1932 - Ср. Еф. 6, 12.
- 1933 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 24, 3–4. См.: Там же. 25, 3, 28–39. См.: «Бог... промыл раны [людей], у врачевал их и возвел в Небесный брачный чертог» (Беседы (Собрание II) 15:47); «Господь пришел сюда, чтобы ныне излечить души верных от неизлечимых страстей и очистить их от скверны злостной проказы, Он – единственный истинный Врач и Целитель» (Там же. 48:3).
- 1934 - Игнатий Антиохийский, свт. Послание к Ефесеянам 7, 2.
- 1935 - Иустин Философ, мч. Вторая апология 13.
- 1936 - Иустин Философ, мч. Послание к Диогнету 9, 6.
- 1937 - Климент Александрийский. Кто из богатых спасется?
- 29.
- 1938 - Ср. во франц. пер.: «по-отечески».
- 1939 - Климент Александрийский. Протрептик 10, 91, 3.
- 1940 - Ср.: «Будем праздновать... не праздник немоществования, но праздник исцеления» (Григорий Назианзин, свт. Слова 38:4).
- 1941 - Там же.
- 1942 - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4,
- 2.
- 1943 - Там же.

- 1944 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 1.
- 1945 - Там же.
- 1946 - Ис. 53, 4.
- 1947 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 2.
- 1948 - Ориген. Против Цельса 4, 19.
- 1949 - Климент Александрийский. Протрептик 12, 118, 5.
- 1950 - Ср. Мф. 1, 21; Деян. 4, 12.
- 1951 - См.: Dufour X. L. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975. P. 485–486; Evdokimov P. Les âges de la vie spirituelle. Paris, 1969. P. 169–170; Hausherr I. Études de spiritualité orientale. Rome, 1964. P. 317–318. Мы уже отмечали, что этот двойной смысл присутствует и в коптском, и в настоящее время в итальянском языке, где слово *la salute* обозначает одновременно «спасение» и «здоровье».
- 1952 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 10, 13.
- 1953 - Там же. 10, 4.
- 1954 - Ср.: Мф. 8, 16–17; 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 4, 18.23; 7, 31.
- 1955 - Ср.: Ис. 53, 4–5; Пс. 102, 3.
- 1956 - Ср. Мф. 8, 16–17.
- 1957 - Ср.: Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 34; Комментарий на Евангелие от Иоанна 20, 28; 35.
- 1958 - По этому поводу см.: Harnack A. Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig, 1892 (Texte und Untersuchungen 8:4). S. 125 и далее.
- 1959 - Тексты этих чинопоследований можно найти в: Требник: в 2-х ч. Ч. 1. М., 2014.
- 1960 - Протицируем лишь некоторые примеры из вечерни и утрени воскресной службы: «Согрешением первозданного, Господи, лютее уязвихомся, раною же исцелихомся Твоею, еюже за ны уязвился еси, Христе» (Тропарь 6-й песни канона на утрени в Неделю 1-го гласа // Октоих 2008. Л. 25. Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 142); «Спасл еси уязвленного языком,

завистию человекоубийцы во Едеме вольным угрызением: вольною бо страстию исцелили еси» (Тропарь 7-й песни крестовоскресного канона на утрени в Неделю 2-го гласа // Октоих. 2008. Л. 110 (на обороте). Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 202); «Раною бо Твоею мы вси исцелехом» (4-я стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни службы Недели 3-го гласа // Октоих. 2008. Л. 175. Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 211); «Недугующее исцелил еси наше естество, Владыко, скорейшую из Девы сию соединив цельбу, Твое пречистое Слове Божество» (Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 3-го гласа // Октоих. 2008. Л. 184 (на обороте). Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 225); «Исцелил еси сокрушение человечества, Господи, Божественною Твоею кровию обновивый то» (Тропарь 1-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих. 2008. Л. 259 (на обороте). Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 249).

¹⁹⁶¹ - Ср.: «...Недугующия исцели, Врачу душ и телес» (молитва главопреклонная после «Отче наш» на Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста (Служебник. М., 1995. С. 155)).

¹⁹⁶² - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 61 // PG 90, 629C; CCSG 22, 89.

¹⁹⁶³ - Там же.

¹⁹⁶⁴ - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 12, 1.

¹⁹⁶⁵ - Григорий Назианзин, свт. Богословские послания 1, 32 (101).

¹⁹⁶⁶ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 18.

¹⁹⁶⁷ - Там же. 3, 20.

¹⁹⁶⁸ - Софроний Иерусалимский, свт. Беседа на Иоанна Крестителя // PG 84, 3822B.

¹⁹⁶⁹ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 1.

¹⁹⁷⁰ - Там же. 3, 6.

¹⁹⁷¹ - Там же. 3, 20.

¹⁹⁷² - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Богословские послания 1, 32 (101:51).

¹⁹⁷³ - Здесь имеется в виду нетление по произволению: «Слово, в воспринятом Им человечестве, изъято от свободной воли, тленной, изменчивой, непостоянной...» (Larchet J.-Cl. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996. P. 239), что не противоречит дальнейшему утверждению о тленности человеческой природы Спасителя в смысле добровольного восприятия непогрешительных страстей. Подробнее об этом см.: Там же. P. 231–249. – Примеч. ред.

¹⁹⁷⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 21.

¹⁹⁷⁵ - Григорий Назианзин, свт. Слова 38, 16.

¹⁹⁷⁶ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 17.

¹⁹⁷⁷ - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Богословские послания 1, 31 (101); Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 345D-348A.

¹⁹⁷⁸ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 7. Ср.: Там же. 3, 3.

¹⁹⁷⁹ - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3.

¹⁹⁸⁰ - Эту концепцию излагает, в частности, прп. Максим Исповедник (см. наше исследование: Larchet J. Cl. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996. P. 318–319).

¹⁹⁸¹ - Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Ср. Синодальный пер.: Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех (2Кор. 5:21). – Примеч. ред.

¹⁹⁸² - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 21.

¹⁹⁸³ - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 13.

¹⁹⁸⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 21.

¹⁹⁸⁵ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 20; Максим Исповедник, прп. Амбигвы к

Иоанну 42 // PG 91, 1316D; Софроний Иерусалимский, свт. Соборное послание // PG 87, 3173C.

1986 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 9; Софроний Иерусалимский, свт. Беседа на Иоанна Крестителя 4 // PG 87, 3328B.

1987 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 26, 25.

1988 - Ср.: Антоний Великий, прп. Послания 3, 3.

1989 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 21.

1990 - Кирилл Александрийский, свт. Диалог о Воплощении Единородного // SC 97. P. 230.

1991 - Там же.

1992 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 18.

1993 - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 1.

1994 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 1.

1995 - Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам 5, 18 // PG 74, 789.

1996 - См. текст чина вечерни и утрени праздника Богоявления в: Минея. Месяц январь. М., 2002. С. 215–247.

1997 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 20.

1998 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 21.

1999 - Там же.

2000 - Ср.: Там же. 61 // PG 90, 629C.

2001 - Там же. 21

2002 - Ср.: Там же. 61 // PG 90, 629C.

2003 - Тропарь 4-й песни канона на утрени в Неделю 4-го гласа // Октоих. 2008. Л. 260 (на обороте). Греч, текст: Ὁκτώηχος. 1998. Σ. 251.

2004 - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 3, 14.

- 2005 - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3.
- 2006 - Ср. Рим. 5, 10; 2Кор. 5, 18.
- 2007 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 25.
- 2008 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 42 // PG 90, 408D, CCSG 7, 289; 61, 633D, CCSG 22, 5; 63, 684A, CCSG 22, 173; 685B, CCSG 22, 177.
- 2009 - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 22.
- 2010 - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 22.
- 2011 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 1.
- 2012 - См.: Антоний Великий, прп. Послания 2, 2; 3, 2; 4, 2; 5, 2 («Его ранами мы все исцелились», ср. 1Пет. 2:24); 5 bis; 5, 3.
- 2013 - Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 1, 32.
- 2014 - Εἰς τοὺς Αἰῶνες Στιχηρὸν Προσόμιον // Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου. Ἀθήναι, 1970. Σ. 184. Ср. слав, текст: «Вземлют исцеления души же и тела, и всякия болезни» (стихира на хвалитех утрени Воздвижения Честного Креста // Минея. Сентябрь. М., 1978. С. 379). – Примеч. ред.
- 2015 - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 27.
- 2016 - Там же.
- 2017 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 27.
- 2018 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 64 // PG 90, 713AB; CCSG 22, 217–219.
- 2019 - Там же.
- 2020 - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 20.
- 2021 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 28.
- 2022 - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 1.
- 2023 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 4.
- 2024 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 7.
- 2025 - Авва Исаия, прп. Слова 2, 2.

²⁰²⁶ - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 1–2.

²⁰²⁷ - Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 31.

²⁰²⁸ - Николай Кавасила, св. Изъяснение Божественной литургии 44, 1.

²⁰²⁹ - См.: Ис. 53, 4–5; Мф. 8, 17.

²⁰³⁰ - Иоанн Карпафийский, прп. Слово подвижническое 1 (21).

²⁰³¹ - Максим Исповедник, прп. Десять глав о добродетели и пороке 5 // PG 90,1188B (20).

²⁰³² - Ср.: Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 59, 4; Игнатий Антиохийский, свт. Послание к Ефесянам 7, 2; Иустин Философ, мч. Вторая апология 13; Послание к Диогнету 9, 6; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 3, 5, 2; Феофил Антиохийский. К Автолику 1, 7 («Если ты хочешь, можешь исцелиться; отдай себя Врачу, Он вновь отверзнет твои душевные и сердечные очи. Кто этот врач? Это Бог, лечащий и оживляющий Словом и Мудростью»); Климент Александрийский. Педагог 1, 1, 2 («Слово... утешая, исцеляет страсти»); 1, 4 («как Исцелитель... Он обещает исцеление главных страстей, которые в нас»); 3, 1–2; 3, 3 («Точно так же, как для больных телом нужен врач, для слабых душой нужен Педагог, дабы исцелить наши страсти»); 6, 1 («Вот, Слово – наш Педагог, который... лечит в нашей душе противоестественные страсти. Ведь в собственном смысле искусством врачевания называется помощь в телесных болезнях; это искусство преподается благодаря человеческой мудрости. Но Отеческое Слово – это единственный Врач человеческих недугов; Он Целитель... больной души»); 6, 2 («Врачебное искусство, согласно Демокриту, облегчает болезни тела, а душу от страстей освобождает мудрость. Наш благой Педагог – Мудрость, Слово Отца, – сотворив человека, заботится обо всем творении, излечивает тело и душу, Он всесовершенный Врач человечества»); 6, 4 («Он исцеляет саму душу заповедями и милостями»); 51, 1 («Слово, проникнутое человеколюбием,

одновременно врачует страсти и очищает грехи»); 83, 2 («Так как в этой жизни мы больны... мы нуждаемся в Спасителе. Он возлагает лекарства, не только смягчающие, но и обостряющие боль»); 83, 3; 88, 1; 100, 1 («Итак, Слово было названо Спасителем в том смысле, что Он изобрел ради здоровья [εὐαίσθησίᾳ] и спасения людей разумные лекарства... возвещая то, от чего должно воздержаться, и принося больным все противодействующие средства спасения»); 100, 2; 3, 70, 1; 98, 2 («Он... Врач нашего тела и души и всего человека»); Протрептик 1, 8, 2; 10, 91, 3; Кто из богатых спасется? 29, 3; Строматы 1, 27; Тертуллиан. Скорпиак 5; Против Маркиона 3, 17; Ориген. Против Цельса 3, 61; Беседы на Книгу Левит 8, 1; Беседы на Книгу пророка Иеремии 18, 5; Беседы на Книгу пророка Иезекииля 1, 2; Беседы на Первую книгу Царств 28, 6; Беседы на Книгу Чисел 27, 12 («Кто Господь? Тот, Кто исцеляет все недуги... Ведь в душе множество болезней... Когда, Господи Иисусе, исцелишь меня от всех них? Когда исцелишь меня, чтобы я сказал: Благослови, душе моя, Господа, исцеляющего все недуги твои (Пс. 102:3)»); Беседы на святого апостола Луку 13, 2–3; Антоний Великий, прп. Послания 2, 2; 3, 2; 4, 2; 5, 2; 6, 2–3; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 18; 44; Слово против язычников 1; Мефодий Олимпийский, сщмч. О Воскресении 42; Василий Великий, свт. Письма 46, 6 («Великий Врач душ готов уврачевать твою страсть» и т. д.); Беседа 7. К обогащающимся 1 («Великий врач душ хочет сделать тебя совершенным»); Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 6 («Твои раны не могут превозмочь основополагающий врачебный опыт. Только вручи самого себя с верой, поведай Врачу о страдании»); 10, 5; 12, 1, 6–8; Макарий Египетский, прп. 150 глав 72 («Если Господь по пришествии Своем стал Врачом и Исцелителем слепых, расслабленных и глухих... насколько более позаботится Он о слепоте рассудка и души и исцелит глухоту нерадивого сердца»); 100 («[... душа, нищая духом,] радуется одному только доброму Врачу и доверяется Его исцелению. ... Господь по пришествии Своем лечит и исцеляет ее, восстанавливая некую ее красу, бесстрастную и

нетленную»); Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4, 25 («Подобно тому как, пребывая на земле, [Господь] изобильно по Своей благодати, как благой и единственный Врач, приходящим и просящим у Него помощи и исцеления подавал все, в чем они нуждались, таким же образом и в духовном»); 4, 27 («Ведь Он пришел из-за грешников, чтобы... они исцелились верой в Него... Он милосердный, животворящий, исцеляющий неизлечимые страсти»); 15, 30 («Христос, придя к человеку, одержимому страстями, исцелил его»); 15, 47; 26, 23 («Врачом назван потому, что Он подает небесное и Божественное лечение и исцеляет страсти души»); 26, 25; 26, 30, 9 («Истинный Лекарь, который один может у врачевать наши души»); 44, 4; 46, 2; Беседы (Собрание III) 7, 7, 2 («истинный врач – Христос»); 24, 3–4; 25, 3, 2–3; 27, 2, 4 («[Господь]... истинный врач»); Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 25; 8, 18, 14, 37; 38, 13; 45, 9; 13; 26; Григорий Нисский, свт. Против Евномия 3; Беседы о молитве Господней 4, 2 («Истинный Врач страданий души»); Евагрий Понтийский. Послания 42; О различных лукавых помыслах 10; Апофтегмы Am 180, 12; 16, 18; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 30; 19, 12 («Для тех, кто искренне ищет лечение, целительные средства не могут не быть поданы Тем истиннейшим Врачом душ» и т. д.); О правилах общежительных монастырей 12, 8; Иоанн Златоуст, свт. О девстве 17 (Он действует «как [мудрый] врач, который не предписывает недугующим все сразу и в одно и то же время»); Беседа на слова: «Тесны врата...» 2; Беседы о покаянии 4, 4 («Непрестанно будем прибегать к Богу, и волящему, и способному избавить нас от несчастий»); 7, 6; Толкование на Псалмы 6, 3; Увещения к Феодору падшему 1, 4; Беседы на Книгу Бытия 1, 1 («Общий Владыка нас всех желает, дабы мы во всякое время были омыты от грехов»); 30, 6 («Врач душ наших»); Беседы о бессилии диавола 1, 5 («Бог есть истинный Врач, единственный врач телесный и душевный»); 6; Беседы на Евангелие от Матфея 13, 1 («как мудрый Врач»); 28, 4 («этот божественный Врач»); 29, 2; Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 6 («Врач душ»); Прение схоластика с аввою Марком 20; Феодорит Кирский, блж. История сирийских монахов 14, 3;

Десять глав о Промысле 10 // PG 83, 749С; Исцеление эллинских болезней 5, 4; Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 53; Варсонофий Великий, прп. Ответы 59 (150) («Те, кто приближается к нашему великому Врачу, Им просвещаются, и Он врачует их от всех их духовных страстей»); 61 (151); 62 (153); 107 (198); 109 (200); 199 (113) («Иисус есть Врач душ и телес»); 532 (529) («великий Врач, понесший на Себе наши страсти»; «великий небесный и духовный Врач, лечащий души и тела»); 553 (550); Иоанн Газский, прп. Ответы 170 (94); 212 (139); 463 (460); 464 (461); 617 (623) («Учитель и Врач душ Господь Иисус»); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 3; 4; 7; 11, 113; Иоанн Карпафийский, прп. Слово подвижническое 1 (21) («величайший Врач страждущих»); Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 144 («Величайший Врач душ, Христос Бог наш близко, и Он хочет излечить нас»); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5; 25 («Он совершает это, помогая нам, как тот врач, который отсекает члены тяжело болящего и возвращает его здоровье»); 48 («Да будет прославлено имя нашего Владыки, Который горькими лекарствами подает нам сладкое здоровье»); Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 39 («Как Врач благой и человеколюбивый, [Господь] врачует всякого из усердствующих»); 44 («Врач душ Своими решениями подает лекарство против находящейся в душе причины страстей»); 3, 82; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 1; Симеон Новый Богослов, свт. Нравственные слова 7, 263–276 («Пораженные ранами и различными болезнями... мы призываем Его... чтобы Он пришел у врачевать наши израненные сердца и дать здоровье нашим душам, лежащим на греховном и смертном одре»); Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 22 («врач наших душ»); 23; Илия Экдик. Цветослов мысленный 33; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 52; 4, 14; 88; 6, 101; 103; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1; 40, 2 («Пусть они уверуют во Христа... как в единственного Врача...»).

²⁰³³ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Псалмы 6, 3.

²⁰³⁴ - В греч. тексте *прóβατον* (овца). – Примеч. пер.

- 2035 - Ср. 1Пет. 3, 18.
- 2036 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 44, 3.
- 2037 - Климент Александрийский. Протрептик 12, 118, 5.
- 2038 - Иоанн Златоуст, свт. Увещения к Феодору падшему 1, 4.
- 2039 - См. Еф. 3, 6; 5, 30.
- 2040 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 2, 5.
- 2041 - См. об этом: Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 253–255; Evdokimov P. L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1965. P. 262–265.
- 2042 - См.: Григорий Палама, свт. Гомилии 60, 3.
- 2043 - См., например: Григорий Назианзин, свт. Слова 42, 9; 12; 34; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 2, 2; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 43.
- 2044 - Климент Александрийский. Педагог 1, 6, 29, 5.
- 2045 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 52.
- 2046 - Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 12. Ср.: Там же. 40, 9.
- 2047 - См.: Требник. М., 2014. С. 26–31.
- 2048 - 3-я закликательная молитва.
- 2049 - А не «аз крещу», ибо, как утверждает свт. Иоанн Златоуст, «крестит не священник, а Бог» (Беседы на Евангелие от Матфея 50:3).
- 2050 - Ср.: Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 35; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 2, 4; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Коринфянинам 40 // PG 61,347.
- 2051 - См. Рим. 6, 6.
- 2052 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 86.
- 2053 - Рим. 6, 3–5; Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 9; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 2. Ср.: Там же. 2, 6.
- 2054 - См.: Там же. 2, 4.

- 2055 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 43.
- 2056 - Ср. 2Кор. 5, 17.
- 2057 - Ср. Тит. 3, 5.
- 2058 - См.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 103.
- 2059 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 8; 13. Ср.: Рим. 6, 6–14.
- 2060 - Наименование φωτισμός часто дается таинству Крещения у святых отцов (см., например: Иустин Философ, мч. Первая апология 6; Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 3; 4; 6; Григорий Нисский, свт. Против отлагающих Крещение // PG 46, 432A; Большое огласительное слово 32; Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 3, 1.
- 2061 - Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 36.
- 2062 - Там же. 15, 35; Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 55, 48–49.
- 2063 - См.: Григорий Нисский, свт. О святом Крещении // PG 46, 600A.
- 2064 - См. Гал. 3, 27.
- 2065 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 1.
- 2066 - Ср.: Там же; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 3, 5; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 172 и далее.
- 2067 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 18.
- 2068 - Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 35; 36.
- 2069 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 36.
- 2070 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 85; О святом Крещении 15; 16; 17; 30.
- 2071 - См.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 8; 10; 15; 103.
- 2072 - Там же. 2, 49.
- 2073 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 35.

- 2074 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 103.
- 2075 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.
- 2076 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 30.
- 2077 - Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13; Тертуллиан. О Крещении 5, 7; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 11.
- 2078 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 5, 442 и далее.
- 2079 - Ср.: Василий Великий, свт. О Святом Духе 15, 35; 1; 59; Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 1, 3; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 14–15; Евр. 10, 32.
- 2080 - Ср. Кол. 3, 10.
- 2081 - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 87–89.
- 2082 - Там же. 2, 15.
- 2083 - Там же. 2, 101.
- 2084 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово, 76.
- 2085 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 101.
- 2086 - См. Ин. 17, 3.
- 2087 - Григорий Назианзин, свт. Слова 42, 3.
- 2088 - См. 2Кор. 5, 17.
- 2089 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 4, 14.
- 2090 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 14.
- 2091 - Ср. Ин. 3, 3; 5.
- 2092 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 51.
- 2093 - Там же. 2, 37.
- 2094 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 9.
- 2095 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 6, 21.
- 2096 - Симеон Солунский, свт. О Таинствах 43 // PG 155, 188A.
- 2097 - См., например: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 1–3; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 6; 8.
- 2098 - Там же. 2, 5.

- 2099 - Там же. 1, 19.
- 2100 - Там же. 3, 1.
- 2101 - Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 4, 3, 12.
Ср.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 3.
- 2102 - Призывание к Богу Отцу о ниспослании Духа Святого.
– Примеч. ред
- 2103 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 3, 3.
- 2104 - Там же.
- 2105 - Там же. 3, 7.
- 2106 - Там же. 3, 4.
- 2107 - Там же.
- 2108 - Там же.
- 2109 - Ср. Рим. 12, 11.
- 2110 - А. Алмазов пишет: «На Востоке всегда было понятно, что разрешение грехов выражается через молитву, и даже при употреблении декларативной формулировки подразумевалось, что отпущение грехов приписывается Самому Богу» (Цит. по: Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 260).
- 2111 - «Покаянное упражнение».
- 2112 - Полный текст молитвы см.: Требник, М., 2014. С. 82.
- 2113 - Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1974. P. 261.
- 2114 - Там же.
- 2115 - Entralgo L. (P.). Maladie et culpabilité Paris, 1970. P. 86.
Для более подробного освещения этого вопроса в период с I по IV в. см.: Janini J. La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a San Gregorio de Nisa // Revista espagnola de teologia. 1947. № 7. P. 337–362.
- 2116 - Апостольские постановления 2, 20, 7.
- 2117 - Там же. 2, 14, 11.
- 2118 - Там же. 2, 24, 2.

- 2119 - Апостольские постановления 2, 20, 3–4.
2120 - Там же. 2, 20, 10–11.
2121 - Там же. 2, 40, 7–8.
2122 - Киприан Карфагенский, свт. О падших 14.
2123 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 3, 4.
2124 - Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы // PG 89, 372.
2125 - Апостольские постановления 2, 20, 11.
2126 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 20.
2127 - Там же. 26, 21.
2128 - Там же. 15, 57.
2129 - Правило 102 Трулльского Собора.
2130 - Ср. Лк. 15, 11–32.
2131 - Ср. Лк. 23, 39–43.
2132 - Требник. М., 2014. С. 81–82.
2133 - См.: Мф. 3, 3; Ис. 40, 3.
2134 - Evdokimov P. L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1965. P. 291.
2135 - Из молитв на сон грядущим. – Примеч. ред.
2136 - См.: Требник. М., 2014. С. 88.
2137 - Таинству Причастия. – Примеч. ред.
2138 - Выражение, приписываемое свт. Иоанну Златоусту, которое означает любовь к ближнему и общение, единение с ним. – Примеч. ред.
2139 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 60.
2140 - Там же. 4, 3.
2141 - Феодор Студит, прп. Антирретик 4, 9 // PG 99, 340.
2142 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 1.
2143 - Там же.
2144 - Там же. 4, 8.
2145 - Там же. 4, 67.
2146 - Там же. 4, 26.
2147 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 4, 3.

- 2148 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные 4, 3.
- 2149 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.
- 2150 - Ср. 1Кор. 5, 6.
- 2151 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.
- 2152 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.
- 2153 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 34. Ср.: Там же. 4, 1; 3; 7.
- 2154 - Ср.: Игнатий Антиохийский, свт. Послание к Ефесеянам 20, 2; Климент Александрийский. Протрептик 10, 106, 2; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 35; 55; Григорий Назианзин, свт. Слова 8, 18; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 30.
- 2155 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.
- 2156 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.
- 2157 - Николай Кавасила, се. Жизнь во Христе 4, 23.
- 2158 - Там же. 4, 35.
- 2159 - Молитва перед Причастием 5-я.
- 2160 - Например, молитвы перед Причастием 2-я и 7-я.
- 2161 - Иоанн Пророк, прп. Ответы 464 (461).
- 2162 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3.
- 2163 - Молитва перед причастием 2-я.
- 2164 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 51.
- 2165 - Николай Кавасила, св. Там же. 4, 23.
- 2166 - Там же. 4, 35.
- 2167 - Там же. 4, 52.

- 2168 - Там же. 4, 35.
- 2169 - Там же.
- 2170 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.
- 2171 - См.: молитвы перед Причастием 5-я, 9-я; молитва после Причастия 3-я.
- 2172 - См.: молитвы перед Причастием 5-я, 7-я, 9-я.
- 2173 - Ср., например: молитвы перед Причастием 2-я, 3-я, 9-я.
- 2174 - Там же.
- 2175 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.
- 2176 - Иустин Философ, мч. Первая апология 66; Иринеи Лионский, св. Против ересей 5, 2, 2–3; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3.
- 2177 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.
- 2178 - Молитва перед Причастием 9-я; Иринеи Лионский, св. Против ересей 5, 2, 2–3.
- 2179 - Иринеи Лионский, св. Против ересей 5, 2, 3.
- 2180 - Молитва перед Причастием 9-я.
- 2181 - См. Ин. 6, 57.
- 2182 - См. Ин. 6, 52.
- 2183 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 12.
- 2184 - Ср. Ин. 6, 56.
- 2185 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 37.
- 2186 - Ср. Ин. 6, 51. 58; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 13.
- 2187 - Иринеи Лионский, св. Против ересей 5, 2, 3; Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 37.
- 2188 - Климент Александрийский. Протрептик 10, 106, 2.
- 2189 - Игнатий Богоносец, свт. Послание к Ефесеянам 20, 2.
- 2190 - Там же.

²¹⁹¹ - Подробное описание и полный текст службы можно найти в: Требник. М., 2014. С. 150–237. В случае, если невозможно собрать семь священников, таинство могут совершать трое, двое и даже один. Кроме того, бывает необходимость в сокращенной службе (см.: Там же. С. 238–252).

²¹⁹² - Перед первым помазанием: Иак. 5, 10–16 и Лк. 10, 25–37; перед вторым помазанием: Рим. 15, 1–7 и Лк. 19, 1–10; перед третьим помазанием: 1Кор. 12, 27–13, 8 и Мф. 10, 1; 5–8; перед четвертым: 2Кор. 6, 16–7, 1 и Мф. 8, 14–23; перед пятым: 2Кор. 1, 8–11 и Мф. 25, 1–13; перед шестым: Гал. 5, 22–6, 2 и Мф. 15, 21–28; перед седьмым: 1Фес. 5, 14–23 и Мф. 9, 9–13.

²¹⁹³ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 448.

²¹⁹⁴ - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 66; Изъяснение Божественной Литургии 1, 2.

²¹⁹⁵ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 16.

²¹⁹⁶ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 37, 10.

²¹⁹⁷ - Там же. 15, 5.

²¹⁹⁸ - Об этом понятии, его месте и его значении в православной богословской и аскетической традиции см.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église de l'Orient*. Paris, 1944. P. 194–196; Lot-Borodine M. *La déification de l'homme*. Paris, 1970. P. 216–222. Сам термин «синергия» часто используется святыми отцами, например прп. Макарием Египетским, прп. Марком Подвижником, св. Николаем Кавасилой.

²¹⁹⁹ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 15, 2.

²²⁰⁰ - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 16; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 7.

²²⁰¹ - Диядох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 78.

²²⁰² - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 1.

²²⁰³ - Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни.

²²⁰⁴ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 27, 9.

2205 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 15; 16; 17; 30; К тем, которые думают оправдаться делами 85.

2206 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 40.

2207 - Там же.

2208 - Там же. О предыдущем различии см.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 6 // PG 90, 280CD.

2209 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.

2210 - Напомним, что под «крещением» прп. Марк Подвижник подразумевает, как и все отцы, Крещение и Миропомазание в совокупности.

2211 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 2.

2212 - Там же. 15; 16; 17; 30; К тем, которые думают оправдаться делами 85.

2213 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 4.

2214 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 8; 13; 15.

2215 - Ср.: Там же. 15.

2216 - Ср.: Там же. 16.

2217 - Ср.: Там же.

2218 - Ср.: Там же. 4; 22.

2219 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 12.

2220 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 7.

2221 - Ср.: Там же. 4; 11.

2222 - Ср.: Там же. 9; 11.

2223 - Ср.: Там же. 4; 13; 22.

2224 - Ср.: Там же. 5; 6; 8; 14.

2225 - Ср.: Там же. 13; 22.

2226 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 25.

2227 - Ср.: Там же. 22.

2228 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 11.

2229 - Ср.: Там же. 8.

2230 - Ср.: Там же. 8; 12.

2231 - Ср.: Там же. 9; 11.

2232 - Ср.: Там же. 9.

- 2233 - Ср.: Там же. 15; 16.
- 2234 - Ср.: Там же. 15.
- 2235 - Ср.: Там же. 15; 16.
- 2236 - Ср.: Там же. 17; 30.
- 2237 - 45. Ср.: Там же. 16. Ср.: Там же. 30, где резюмирована эта концепция. Прп. Симеон Новый Богослов, как мы покажем далее, развивает схожее понимание, особенно в: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 13, 236–250.
- 2238 - См.: Последование ко Святому Причащению, особенно молитву, произносимую священником перед причащением себя и мирян: «Да не в суд и не во осуждение будет мне причащение Святых Твоих Таин, Господи...» (Служебник. М., 2009. С. 166).
- 2239 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 56.
- 2240 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 4, 55.
- 2241 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 54 // PG 90, 516D; CCSG 7, 455.
- 2242 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 24.
- 2243 - В действительности.
- 2244 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 28, 4.
- 2245 - Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 5, 4.
- 2246 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 19, 12.
- 2247 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 6.
- 2248 - Василий Великий, свт. Письма 46, 6.
- 2249 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 20, 8.
- 2250 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 27, 2, 4.
- 2251 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 27, 25–29.
- 2252 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 8, 3.

- 2253 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 59 (150).
2254 - Там же. 61 (152).
2255 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Псалмы 6, 3.
2256 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 61 (152).
2257 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 30.
2258 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 15; 30.
2259 - Августин Иппонский, блж. Исповедь 6, 4.
2260 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 83.
2261 - Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских
болезней 1, 91.
2262 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы
имеем тот же дух веры» 1, 4; Феодорит Кирский, блж. Там же.
92; 94; 116.
2263 - Ср. Ин. 11, 40; Максим Исповедник, прп. Главы о
любви 2, 25.
2264 - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 79.
2265 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 28.
2266 - Иоанн Карпафийский, прп. Увещательные главы 46.
2267 - Апофтегмы 10, 141.
2268 - Иустин Философ, мч. Фрагмент 9 (ed. J. C. T. Otto. P.
258).
2269 - Первое житие преподобного Пахомия Великого 47.
2270 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные
слова 33, 90 и далее.
2271 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту
священнобезмолвствующих 2, 3, 42.
2272 - Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских
болезней 1, 85–88.
2273 - Там же. 4, 3.
2274 - Ср. Ин. 14, 6.
2275 - Ср. Ин. 8, 32.
2276 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово
38.
2277 - Там же.

2278 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на 115-й Псалом.

2279 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 39.

2280 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа на слова: «Знай, что в последние дни наступят времена тяжкие».

2281 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 526 (523).

2282 - Двоедушие (διψυχία) – это не болезнь падшего человека вообще, а болезнь верующего, чья вера, как мы уже говорили, слаба, несовершенна. Иными словами, она является проявлением того, что прп. Исаак Сирин называет «больной верой» (см.: Слова подвижнические 12; 26). По этой причине мы не рассматривали и даже не упоминали ее в предыдущей главе, посвященной патологии падшего человека, и предпочли сказать о ней в этой главе, посвященной вере, которой она непосредственно касается. Достаточно сложно рассмотреть эту болезнь подробно, так как отцы упоминают о ней достаточно редко и никогда не дают точного ее описания. Термин διψυχος встречается в Послании апостола Иакова в двух местах (1, 8 и 4:8), а также в Псалме 11, 1. Слова διψυχία, διψυχος, διψυχεῖν можно встретить, в частности, у мужей апостольских: в «Дидахе» (4:4), в Послании к Варнаве (19:5), в Посланиях свт. Климента Римского (Первое послание к Коринфянам 11, 2; 13, 2; Второе послание к Коринфянам 11, 2; 19:2) и прежде всего в «Пастыре» Ерма (διψυχία: Видения 2, 2, 4; 3, 7, 1; 10, 9; 11, 2; Заповеди 9, 1; 6; 7; 9; 12; 10, 1, 1; 2, 2. διψυχος: Видения 3, 4, 3; Заповеди 5, 2, 1; 11,13; 12, 4, 2; Подобия 1, 1; 7, 7, 1; 2; 9, 18:3). Также они встречаются в святоотеческих творениях более поздних периодов: у свт. Иоанна Златоуста (Толкование на Псалом 11:2), прп. Варсонофия (Ответы 72 (141); 846 (греческая нумерация)), Кирилла Скифопольского (Житие святого Иоанна Отшельника 23), прп. Иоанна Лествичника (Лествица 26, 26; 102), прп. Симеона Нового Богослова (Огласительные слова 28, 236; Нравственные слова 10:900). Это понятие в латинизированной форме встречается также у прп. Иоанна Кассиана Римлянина (О правилах общежительных монастырей 7, 15, 2, “duplex cor» и “duplex animus») На основании кратких упоминаний, содержащихся в этих различных фрагментах,

можно сказать, что двоедушие представляется отцам как болезнь глубоко «дурная и безумная» (Ерм. Пастырь. Заповеди 9:9). Она делает человека сумасшедшим (ᾠσύνετος) (Там же. 18:9), заставляет его безотчетно действовать неверным образом (Климент Римский, сщмч. Второе послание к Коринфянам 19:2) и терпеть неудачу в своих действиях (Ерм. Пастырь. Заповеди 10, 2:2), ведет его прочь от пути истинного (Там же. Видения 3, 7:1); болезнь двоедушия ослабляет ум и истощает его (Там же. 11:2); она держит человека в лени и небрежении (Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10:900–901); она мешает ему общаться с Богом (Там же), удерживает его в состоянии между жизнью и смертью, не позволяет ему быть живым в полной мере (Ерм. Пастырь. Подобия 8, 7:1); двоедушие, как правило, связано с тщеславием (Там же. Заповеди 11, 13; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26:26); оно родственно печали (Ерм. Пастырь. Заповеди 9, 2:1); оно мешает человеку бороться, как должно, ради Бога (Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 15:2); оно обрекает человека на несчастье (Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 13, 2; 23:2). В свете этих различных характеристик ясно видно, что сближение двоедушия с шизофренией, каким бы заманчивым оно ни казалось на первый взгляд, не позволит преодолеть рамки этимологического сходства, поскольку διψυχία означает буквально «двойная душа», а шизофрения – «разделившаяся душа» или «разделившееся сердце», ибо разрыв, о котором идет речь и в том и в другом случае, располагается на радикально различных уровнях, несмотря на то что в обоих случаях можно говорить о «разделившейся личности».

2283 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 115-й Псалом.

2284 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 11.

2285 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Знай, что в последние дни наступят времена тяжкие...»

2286 - Там же.

2287 - Ср. 1Фес. 5, 8.

- 2288 - См.: Мф. 17, 20; 21, 1; 1 Кол. 13, 2.
- 2289 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 4.
- 2290 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 115-й Псалом 3.
- 2291 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 231 (228).
- 2292 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22; 33; 58.
- 2293 - Петр Дамаскин, сщмч. Книга 1.
- 2294 - Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии 2, 3, 8.
- 2295 - Ср.: Ин. 3, 15.36; 8, 24; 11, 25–26; 17, 3; Рим. 1, 17; Евр. 10, 38.
- 2296 - См. 1Ин. 5, 1.
- 2297 - Ср.: Мк. 5, 34; 10, 52; Лк. 7, 50; 8, 12; 8, 48; 8, 50; 17, 19; 18, 42; Рим. 3, 22; 3, 25–28; 3, 30; Гал. 2, 16; 3, 24; 3, 26; Еф. 2, 8; 1Пет. 1, 5; 1, 9.
- 2298 - Ср.: Мф. 8, 13; 9, 29; Мк. 11, 22–24; Деян. 14, 9.
- 2299 - Ср.: Мф. 9, 2; 9, 22; Мк. 2, 5; Лк. 5, 20; 17, 19; 18, 42; Деян. 3, 16; 10, 43; 15, 9; 26, 18.
- 2300 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 526 (523).
- 2301 - Климент Александрийский. Кто из богатых спасется?
- 29.
- 2302 - Тертуллиан. Скорпиак 15.
- 2303 - Августин Иппонский, блж. Исповедь 6, 4.
- 2304 - Там же.
- 2305 - Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 1, 87.
- 2306 - Ориген. Против Цельса 1, 48.
- 2307 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 526 (523).
- 2308 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 30.
- 2309 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 40.
- 2310 - Ср.: Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 39; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.
- 2311 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 20, 8.

²³¹² - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 89; Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22.

²³¹³ - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 8; 10; 12; 22; 23.

²³¹⁴ - Там же. 4.

²³¹⁵ - См.: Там же. 6; 14; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 78; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 5; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 89.

²³¹⁶ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 2, 60.

²³¹⁷ - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 6; 13.

²³¹⁸ - Ср.: Там же.

²³¹⁹ - Заранее, до опыта. – Примеч. пер.

²³²⁰ - Ср.: Там же; Слово о покаянии 10; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 211–234; Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 4–5.

²³²¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 50, 157–163.

²³²² - Ср. Деян. 19, 2.

²³²³ - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 10.

²³²⁴ - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении (во многих местах); Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 1, 34; 2, 103–104; 3, 14.

²³²⁵ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 4, 23; 5, 23; 26; Марк Подвижник, прп. О святом Крещении (во многих местах).

²³²⁶ - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 4.

²³²⁷ - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 5. Ср.: Там же. 9.

²³²⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 5, 24. Ср.: Там же. 6, 23.

²³²⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 30, 129 и далее.

²³³⁰ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7, 305 и далее. Ср.: Там же. 13, 222 и далее. См. также: Марк

Подвижник, прп. О святом Крещении 9.

2331 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 6.

2332 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 2.

2333 - См., например: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 17; Григорий Назианзин, свт. Слова 39, 17; 40, 31; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 8. Эта тема особенно разработана у прп. Симеона Нового Богослова. См., например: Огласительные слова 32, 59 и далее; 73 и далее; Главы богословские, умозрительные и практические 1, 36; Гимны 55, 33. См. также: Никита Стифат, прп. Житие святого Симеона Нового Богослова (ed. I. Hausherr. P. 125).

2334 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72.

2335 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 23, 82 и далее.

2336 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 55.

2337 - Ср. Мф. 3, 8; Мк. 1, 4–5; Лк. 3, 3.8.

2338 - Ср. Мк. 1, 15.

2339 - Ср. Мф. 3, 2; 11; 4, 17; Мк. 1, 4; 15; 6, 12; Лк. 3, 3; 8; 5, 32; 13, 3; 5; 15, 7; 10; 24, 47; Деян. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 11, 18; 13, 24; 17, 30; 19, 4; 20, 21; 26, 20; Рим. 2, 4–5; 2Кор. 7, 10; 2Тим. 2, 25; Евр. 6, 1; 2Пет. 3, 9.

2340 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 44–45.

2341 - См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 161; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 79.

2342 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 76.

2343 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 1.

2344 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 20, 5.

2345 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 122.

Повторяется в: Варсонофий Великий, прп. Ответ 122 (213).

2346 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 2.

- 2347 - Ефрем Сирин, прп. Слово на: «Познай самого себя» (Втор. 15:9) (ed. J. S. Assemani. Rome, 1732. Т. 1. Р. 254).
- 2348 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Авва Нистерой 6.
- 2349 - Апофтегмы N 264. Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 395 (392).
- 2350 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 117.
- 2351 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 126.
- 2352 - Там же. 5, 2.
- 2353 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 498 (496).
- 2354 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 2.
- 2355 - См. Пс. 50, 19.
- 2356 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 256 (253).
- 2357 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 117; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 3.
- 2358 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 410 (407).
- 2359 - Климент Александрийский. Строматы 2, 12.
- 2360 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 120.
- 2361 - См., например: Варсонофий Великий, прп. Ответы 428 (425); Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 4.
- 2362 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 50.
- 2363 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 4.
- 2364 - См., например: Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 12.
- 2365 - Ср. Притч. 24, 16.
- 2366 - См., например: Варсонофий Великий, прп. Ответы 394 (391). В молитве, произносимой непосредственно перед причащением, мы просим у Бога прощения за грехи, совершенные «ведением или неведением».
- 2367 - Ср. Иак. 4, 17; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 30.
- 2368 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 12.
- 2369 - Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 12.

2370 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 50. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 25, 58. «Я же, – поведал авва Сисой, – сплю, помня о своем грехе, и просыпаюсь, помня о своем грехе» (Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 36).

2371 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 214 (141).

2372 - Там же. 442 (439).

2373 - См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 4, 494 и далее; 25, 58; Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239); 428 (425).

2374 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

2375 - Помимо ссылок, данных ниже, см.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 19, 12 (цитируется ниже); 20, 8.

2376 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7, 305 и далее.

2377 - Помимо цитат, данных ниже, см.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 5, 2; 7, 1; 2; 8, 1; 4; 9; О сокрушении 2, 1; Беседы о статуях 5, 4; Беседы о бессилии диавола 2, 5.

2378 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 1.

2379 - Там же. 7, 2.

2380 - Там же.

2381 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 3.

2382 - Там же.

2383 - Там же. 8, 1.

2384 - Там же. 8, 3.

2385 - Там же. 8, 4.

2386 - Там же.

2387 - См.: Марк Подвижник, прп. Слово о покаянии 7.

2388 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 5, 1059 и далее.

2389 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 786 (795).

2390 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.

2391 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30.

2392 - См.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 121; 138; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 197; Ефрем Сирин, прп. Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Rome, 1732. Т. 1. Р. 44); Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 4, 404; 409; 670 и далее.

2393 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 8, 4.

2394 - Там же.

2395 - Евагрий Понтийский. К монахам 53.

2396 - Ерм. Пастырь. Подобия 9, 23.

2397 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 27.

2398 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 394 (391).

2399 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.

2400 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 20, 7.

2401 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 7, 89–90.

2402 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии диавола 2, 5.

2403 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Зенон 7.

2404 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 19, 12.

2405 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 28, 127–128.

2406 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 304 и далее; Огласительные слова 4, 676 и далее.

2407 - См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 17; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 53; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 26.

2408 - Евагрий Понтийский. Увещательные главы (hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 556); О молитве 6.

2409 - См., например: Варсонофий Великий, прп. Ответы 509 (506).

- 2410 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 170.
- 2411 - См., например: Апофтегмы Eth. Coll. 13, 25.
- 2412 - Ср. Еф. 6, 16.
- 2413 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 461 (468).
- 2414 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 3, 4. Ср.: Там же. 2, 1.
- 2415 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.
- 2416 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 96.
- 2417 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 461 (458).
- 2418 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 4, 1054 и далее.
- 2419 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 79.
- 2420 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34.
- 2421 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1.
- 2422 - Ср.: Григорий Синаит, прп. Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.
- 2423 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 98.
- 2424 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 30.
- 2425 - Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 3, 1// PG 3, 680B.
- 2426 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 2427 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 2.
- 2428 - Ср. Мф. 21, 22.
- 2429 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 11.
- 2430 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 42. Ср.: Ориген. Трактат о молитве 33.
- 2431 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 2432 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседы против аномеев 5, 6; 7, 7; Беседы об Анне 4, 6; Толкование на 4-й Псалом 2; Беседы на Евангелие от Матфея 19, 2; Исаак Сирин, прп. Слова

подвижнические 35. Это положение и следующее будут рассмотрены далее.

²⁴³³ - Ср. Кол. 4, 2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседа на Великую Седмицу; Беседы против аномеев 7, 7; Беседы на Послание к Ефессянам 24, 3; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 35.

²⁴³⁴ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 5, 6; 7, 7; Беседы об Анне 4, 6; Беседы на Евангелие от Матфея 27, 5; 23, 4; Беседа на Великую Седмицу; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31 4.

²⁴³⁵ - Ср.: Рим. 12, 12; Кол. 4, 2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы на Послание к Ефессянам 24, 3; Толкование на 7-й Псалом 4; Беседы на Евангелие от Матфея 23, 4; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 4.

²⁴³⁶ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Толкование на 4-й Псалом 3; 4; Толкование на 9-й Псалом 6; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.

²⁴³⁷ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Беседы о покаянии 4, 12; Толкование на 3-й Псалом 3; Толкование на книгу пророка Исаии 1, 5; Беседы на Евангелие от Матфея 51, 1; Беседы на Первое послание к Тимофею 8, 1; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 4.

²⁴³⁸ - Ср. 1Ин. 5, 14.

²⁴³⁹ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 424 (421).

²⁴⁴⁰ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 30, 5.

²⁴⁴¹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 4, 4.

²⁴⁴² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 8.

²⁴⁴³ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 424 (421); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5; Слова огласительные 7, 25.

²⁴⁴⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 7-й Псалом 4.

²⁴⁴⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5.

²⁴⁴⁶ - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25.

²⁴⁴⁷ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 5, 7.

- 2448 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 2449 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 2.
- 2450 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефесеям 24, 4.
- 2451 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа против тех, которые злоупотребляют апостольским изречением: «Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно» (Флп. 1:18), и о смирении 12.
- 2452 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы об Анне 4, 5. См. также: Беседы на книгу Бытия 49, 3; Беседы против аномеев 7, 7.
- 2453 - Ср. Ин. 15, 5.
- 2454 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 37.
- 2455 - Ориген. Трактат о молитве 33.
- 2456 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 27, 5.
- 2457 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Великую Седмицу 5.
- 2458 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 2. О присущей молитве силе очищать человека от грехов см., кроме прочего: Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25; Беседы о покаянии 3, 4; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 41.
- 2459 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 6, 101.
- 2460 - См.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83; Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 14; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 10, 10.
- 2461 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 424 (421).
- 2462 - Там же.
- 2463 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25.
- 2464 - См. Мф. 6, 18.
- 2465 - См. Пс. 7, 10.
- 2466 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 65 (156).
- 2467 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 66; Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7.

- 2468 - Ср.: Ориген. Трактат о молитве 12.
- 2469 - См.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7; Нил Подвижник; прп. Послания // PG 79, 260AB; 261D; 312CD; 392B; 396A; 400A.
- 2470 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Великую Седмицу 4.
- 2471 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 129-й Псалом 1.
- 2472 - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 29.
- 2473 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 62.
- 2474 - Ср.: Феолипт Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе 1; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 19.
- 2475 - Евагрий Понтийский. Практик 49.
- 2476 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83.
- 2477 - Там же. 84.
- 2478 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 6.
- 2479 - Евагрий Понтийский. Практик 65. Второй вариант перевода слова ἔρρωται в своем комментарии к «Слову о молитве» предложил И. Осэр (Haussher I. Les leçons d'un contemplatif, le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. P. 96).
- 2480 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 4.
- 2481 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 19. Ср.: Там же. 24.
- 2482 - Там же. 25.
- 2483 - См.: Евагрий Понтийский. Практик 15; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 10, 14.
- 2484 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 17.
- 2485 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 69.
- 2486 - См.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 47; Практик 57.
- 2487 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57.
- 2488 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7.

2489 - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23.

2490 - Ср.: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе.

2491 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 33, 3.

2492 - Евагрий Понтийский. Практик 49. Ср.: Там же. 79.

2493 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 32.

2494 - Это выражение часто используется святыми отцами и постоянно встречается в «Добротолубии» для обозначения молитвы, главным образом молитвы Иисусовой.

2495 - Григорий Синаит, прп. Главы 61.

2496 - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 97. Ср.: Там же. 102.

2497 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.

2498 - См., например: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 80; 81.

2499 - Метании (от греч. μετάνοια, дословно «изменение ума», «покаяние» – Примеч. ред.) – это поклоны, сопровождающие молитвы, которые произносятся вслух или про себя. Различают малые метании (поясные поклоны), заключающиеся в наклоне головы и корпуса, и великие метании (земные поклоны), состоящие в наклоне всего тела, когда руки и лоб касаются земли.

2500 - Климент Александрийский. Строматы 7, 40, 3.

2501 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

2502 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

2503 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

2504 - Григорий Палама, свт. Гомилии 12, 11.

2505 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

2506 - Там же. 2, 2, 12.

- 2507 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 20.
- 2508 - См., например: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 129-й Псалом 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 29.
- 2509 - См. Рим. 7, 17.20.23.
- 2510 - Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении 85.
- 2511 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 5.
- 2512 - Ср. Ин. 8, 32.
- 2513 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 22; 3, 14.
- 2514 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7.
- 2515 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филимону 3, 2.
- 2516 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о надписании книги Деяний 5, 2.
- 2517 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 2518 - Там же; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 30, 5.
- 2519 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25.
- 2520 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7.
- 2521 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 105.
- 2522 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7; Беседы на Деяния апостольские 3, 1; Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 61.
- 2523 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы об Анне 4, 5.
- 2524 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 49; 73; 89.
- 2525 - Ср.: Там же. 49.
- 2526 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 18, 3.
- 2527 - См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы об Анне 4, 5; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7.
- 2528 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 18; Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 7, 7; Толкование на 129-й Псалом 1.
- 2529 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 69.

- 2530 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 49, 3.
- 2531 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 143 (74); Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 85; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 2532 - Это определение дает авва Евагрий (Слово о молитве 3). Он использует термин *ὁμιλία*, который можно перевести и как «товарищество», «тесное и привычное знакомство», «близкие отношения» и «близкая беседа». Подобное определение дано у свт. Иоанна Златоуста (Беседы на книгу Бытия 30:5). См. также: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 35.
- 2533 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1 // PG 150, 1117B.
- 2534 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 80.
- 2535 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 1.
- 2536 - Свт. Григорий Нисский ее оценивает как «предводительницу хора добродетелей» (О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // PG 46, 301D), а прп. Иоанн Лествичник как «царицу всех добродетелей» (Лествица 28:7).
- 2537 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 11; Феодит Филадельфийский, свт. Девять глав 3; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 57; 58.
- 2538 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 2.
- 2539 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 35.
- 2540 - Там же. 69.
- 2541 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1.
- 2542 - Свт. Иоанн Златоуст, цитируемый в: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 29.
- 2543 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 7, 25. Ср.: Беседы против аномеев 5, 7.
- 2544 - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 3.
- 2545 - См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы против аномеев 3, 6; 7, 7; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 13.
- 2546 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 61.

- 2547 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 1.
- 2548 - Там же. 28, 37.
- 2549 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 17.
- 2550 - Евагрий Понтийский. Практик 82.
- 2551 - Петр Дамаскин, прп. Книга 1.
- 2552 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 61.
- 2553 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16. О том же упоминается у прп. Петра Дамаскина (Книга 2) и свт. Иоанна Златоуста (Беседы на Евангелие от Матфея 25:4).
- 2554 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.
- 2555 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 2556 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 83; 85; Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы 5–9; Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 167).
- 2557 - Григорий Синаит, прп. Как исихаст должен вести себя во время молитвы.
- 2558 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 8.
- 2559 - Ср. у блж. Августина: «Говорят, что в Египте монахи молятся часто, но очень кратко» (Письма 130 // PL 33, 501D). Этот вопрос был подробно исследован в работе: Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 123 и далее.
- 2560 - Часто это равноценно тому, что называется *κρυπτή μελέτη* (тайное созерцание). Об этом см.: Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 167–179.
- 2561 - За это она часто называется «единословием» или «единословной молитвой» (*προσευχή μονολόγιος*). См.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 52; 28, 5; 10; Илия Экдик. Цветослов мысленный 94; Умозрительные главы 65; 75; Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 3; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.
- 2562 - Об этом см.: Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960. P. 177–215.

²⁵⁶³ - См.: Krivochéine B. Date du texte traditionnel de la "Prière de Jésus" // *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*. 1951. № 7–8. Р. 55–59. Свт. Марк Эфесский утверждает, что эта формула берет начало от апостолов (О словах святой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»; текст, представленный как анонимный в «Добротолубии», т. 5). Подобное утверждение встречается у свв. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (Метод и точное правило 50).

²⁵⁶⁴ - Эта формула порой удлиняется добавлением слова «грешного» (русский обычай), а порой укорачивается до слов «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Утверждение монаха Восточной Церкви (Л. Жийе) в его работе "La prière de Jésus" (Chevetogne. 1951), согласно которому она может быть сведена просто к Имени Иисуса, не имеет подтверждения в традиции, как это показал И. Осэр (чья работа, процитированная выше, посвящена, в частности, опровержению этого тезиса) и как это подчеркнул епископ Василий (Кривошеин) в рецензии на этот последний труд (*Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*. 1964. № 46–47. Р. 180–183). См. также по этому вопросу: Scrima A. Réflexion sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite // *Le Millénaire du Mont-Athos*. V. 2. Chevetogne, 1964. Р. 301–324.

²⁵⁶⁵ - Ср. Лк. 17, 13.

²⁵⁶⁶ - Ср. Лк. 18, 38; Мк. 10, 47.

²⁵⁶⁷ - Ср. Мф. 20, 31.

²⁵⁶⁸ - Ср. Лк. 18, 13.

²⁵⁶⁹ - В этом смысле она истолкована в уже процитированном тексте из «Добротолубия», озаглавленном «О словах святой молитвы "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя"».

²⁵⁷⁰ - Krivochéine B. Там же.

²⁵⁷¹ - Откровенные рассказы странника. Второй рассказ.

²⁵⁷² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7. Ср.: Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 152; 174.

- 2573 - См.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 88; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.
- 2574 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 122.
- 2575 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 62.
- 2576 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 100. Ср.: Там же. 182; 183; 189.
- 2577 - Там же. 5. Ср.: «Постоянно дыша Христом Иисусом» (Там же. 187).
- 2578 - Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 196.
- 2579 - Григорий Синаит, прп. Как исихаст должен вести себя во время молитвы.
- 2580 - См. 1Фес. 5, 17.
- 2581 - Ср. 2Тим. 2, 22.
- 2582 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 2.
- 2583 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 2584 - См.: Там же; Евагрий Понтийский. Практик 69; О молитве 34а; Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79).
- 2585 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 10.
- 2586 - Там же. 28, 22.
- 2587 - См.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12–13; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 18. Один из важнейших трактатов об Иисусовой молитве озаглавлен «Метод священной молитвы» (Μέθοδος τῆς ἱεράς προσευχῆς).
- 2588 - См.: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания 3 (ed. I. Hausherr. P. 164) Никифор Уединенник, прп. О трезвении и хранении сердца.
- 2589 - См.: Симеон Новый Богослов, прп. Там же; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23; 24; 25; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.
- 2590 - Ср.: Там же.
- 2591 - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 24.

²⁵⁹² - Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца; Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23; 25; Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы («сядь на низкое сиденье высотой в пол-локтя»); Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

²⁵⁹³ - См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 12.

²⁵⁹⁴ - См.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 18.

²⁵⁹⁵ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 24.

²⁵⁹⁶ - См., например: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 6, 4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30; Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁵⁹⁷ - См.: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

²⁵⁹⁸ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.

²⁵⁹⁹ - См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 3; Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶⁰⁰ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.

²⁶⁰¹ - См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 3; 2, 2, 27–30. Соединение ума и тела, а значит и сердца, переживается как опыт, но с трудом выражается при помощи понятий. Именно поэтому свт. Григорий Палама пишет так: «Я полагаю, что мы можем говорить о “соприкосновении», о “близком знакомстве» и о “соединении», которые при этом происходят. Впрочем, ни один человек не может изложить и выразить свойство этой связи между духовной природой и природой телесной, или телом» (Триады в

защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 28. Ср.: Там же. 2, 2:29).

²⁶⁰² - См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5. Это различие между природой и деятельностью повторяется там же: 2, 25 и 26.

²⁶⁰³ - Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶⁰⁴ - Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶⁰⁵ - Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9. Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶⁰⁶ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5.

²⁶⁰⁷ - Там же.

²⁶⁰⁸ - См.: Василий Великий, свт. Письма 1; Феолит Филадельфийский, свт. Девять глав 1; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 19; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶⁰⁹ - См.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 9; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 5; Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

²⁶¹⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 7.

²⁶¹¹ - См.: Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶¹² - Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164): «Обопрись подбородком на грудь и обрати телесный взор вместе со всем умом на центр чрева, иными словами, на пупок».

²⁶¹³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 8.

2614 - Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 164); Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы.

2615 - Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы.

2616 - Григорий Синаит, прп. Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

2617 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 7.

2618 - Там же.

2619 - Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы; Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

2620 - Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

2621 - Там же.

2622 - Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

2623 - Там же.

2624 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 20; 23.

2625 - Никифор Уединенник, прп. Трактат о трезвении и хранении сердца.

2626 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.

2627 - Ср.: Там же. 24.

2628 - Григорий Синаит, прп. Как исихаст должен держать себя во время молитвы; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 23; 24; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 7–8; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

2629 - Никифор Уединенник, прп. О трезвении и хранении сердца.

2630 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 24.

2631 - См.: Там же. 52; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 8; Три главы о молитве и чистоте сердца 2.

²⁶³² - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 52; Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве 1; 115; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 51.

²⁶³³ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.

²⁶³⁴ - Впрочем, в «Добротолюбии» описание метода занимает всего лишь несколько страниц, тогда как изложение прочих условий занимает сотни страниц. Сборник, составленный Ж. Гуйаром (Gouillard J. *Petite philocalie de la prière du coeur*. Paris, 1953), создает ложное впечатление пристрастием к «методическому» аспекту в ущерб аспекту «аскетическому» и выбором в пользу почти исключительно тех фрагментов, которые сосредоточены на самой молитве, с пренебрежением к широкому контексту, касающемуся необходимых для нее духовных условий.

²⁶³⁵ - Среди прочих см.: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Сотница 25; 80; 81. У последних, в частности, написано: «Если ты не имеешь сокрушения, знай, что ты тщеславишься» (Сотница 25).

²⁶³⁶ - См., кроме прочего: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25; 45.

²⁶³⁷ - См.: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе; Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.

²⁶³⁸ - См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. P. 163); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 86; 87.

²⁶³⁹ - См. в том числе: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе 3.

²⁶⁴⁰ - См.: Там же. 5.

²⁶⁴¹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.

²⁶⁴² - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 10.

- 2643 - См.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 197 и далее.
- 2644 - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 50, 218.
- 2645 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 26.
- 2646 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 11, 7; См. также: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 17.
- 2647 - Ср.: Мф. 4, 17; Мк. 1, 15.
- 2648 - Ср. Лк. 24, 47.
- 2649 - Ориген. Трактат о молитве 12.
- 2650 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 7, 1 и далее.
- 2651 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 2.
- 2652 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 56. Ср.: О святом Крещении 14; 15.
- 2653 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 17.
- 2654 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 6.
- 2655 - Ср. Еф. 2, 8–9.
- 2656 - Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 54, 9.
- 2657 - Симеон Новый Богослов, свт. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 57.
- 2658 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 6.
- 2659 - Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение.
- 2660 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7, 296 и далее; 13, 198–221.
- 2661 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 22.
- 2662 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 7.
- 2663 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 100.
- 2664 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 2, 7. Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение 1, 1.
- 2665 - См. Еф. 4, 13.
- 2666 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 19, 7.

- 2667 - Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 1.
- 2668 - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 50, 167. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 3, 14.
- 2669 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 56; О святом Крещении 10; 17; 30.
- 2670 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 17.
- 2671 - Там же. 16.
- 2672 - Там же.
- 2673 - Ср. Лк. 20, 36; Рим. 8, 14; Гал. 3, 26.
- 2674 - Ср. Рим. 8, 15; Гал. 4, 5; Еф. 1, 5.
- 2675 - Ср. Ин. 1, 12.
- 2676 - Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение.
- 2677 - Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение.
- 2678 - Ср. Мф. 12, 50.
- 2679 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 4.
- 2680 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 435–436.
- 2681 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 2682 - Петр Дамаскин, прп. Книга. Введение 1, 1.
- 2683 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 190, 191.
- 2684 - См. Кол. 2, 8.
- 2685 - См. Еф. 5, 1.
- 2686 - Ср. Гал. 3, 27.
- 2687 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 25. Схолия 3.
- 2688 - Ср.: Ин. 14, 7; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 21.
- 2689 - См.: Исаак Сирин, прп. Послания 4; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 16; 17; 75.
- 2690 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 408; 418.
- 2691 - Ср.: Мф. 22, 40; Мк. 12, 30–31.

- 2692 - Ср.: Мф. 22, 40; Рим. 13, 9.
- 2693 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 77.
- 2694 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 4. Ср.: Там же. 5; 6.
- 2695 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 4; 7. Ср.: Там же. 6.
- 2696 - См.: Григорий Назианзин, прп. Слова 39, 8; Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 16; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 13; 25; 77; 3, 6; 4, 54, 55; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 70–76.
- 2697 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 5. Ср.: Там же. 1, 7.
- 2698 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 2699 - Там же.
- 2700 - Там же.
- 2701 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17; 2, 1, 42.
- 2702 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 88. Ср.: Нравственные слова 9, 462–463.
- 2703 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 44.
- 2704 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 2705 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 17.
- 2706 - Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 12.
- 2707 - Климент Александрийский. Педагог 1, 12, 100, 1–2.
- 2708 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 7.
- 2709 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113.
- 2710 - Там же. 11, 7.
- 2711 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 16.
- 2712 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 9. Ср.: Практик 54, 79.
- 2713 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

- 2714 - Там же.
- 2715 - Ср. Мф. 5, 48.
- 2716 - Григорий Палама, свт. Гомилии 40, 1.
- 2717 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10–11.
- 2718 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 81.
- 2719 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 54–57.
- 2720 - Там же. 58–59. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.
- 2721 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 14, 6.
- 2722 - Ср. 1Кор. 13, 13.
- 2723 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 1.
- 2724 - Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.
- 2725 - Ср. Рим. 8, 24.
- 2726 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 146-й Псалом 2.
- 2727 - Ср.: Рим. 5, 3–4; 12, 12; 1Фес. 1, 3.
- 2728 - Ср.: 1Тим. 4, 10; 1Пет. 1, 21.
- 2729 - Ср.: Еф. 1, 12; Рим. 15, 12; Ис. 42, 4.
- 2730 - Ср.: Климент Александрийский. Педагог 1, 10, 91, 2; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 7.
- 2731 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.
- 2732 - Ср.: Деян. 23, 6; 24, 15; 1Кор. 15, 19.
- 2733 - Ср.: Рим. 8, 24; 1Фес. 5, 8; 1 Тит. 1, 2; 3, 7; Василий Великий, свт. Письма 140, 1.
- 2734 - Ср.: 1Ин. 3, 2; Рим. 5, 2; 2Кор. 3, 12; Кол. 1, 27.
- 2735 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 9.
- 2736 - Ср.: 2Кор. 4, 18; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 14, 6.
- 2737 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 826 (835); Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 11, 1.
- 2738 - Петр Дамаскин, прп. Книга 1.

- 2739 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 117-й Псалом 3.
2740 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.
2741 - Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга 1.
2742 - Ср. 1Тим. 6, 17; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 22, 2.
2743 - Ср. Пс. 117, 8–9; 145, 3.
2744 - Ср. Иер. 17, 5; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 117-й Псалом 3.
2745 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22.
2746 - Ср. 1Пет. 5, 7.
2747 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 123 (214). Ср.: Там же. 819 (828).
2748 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 117-й Псалом 2.
2749 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 117-й Псалом 2.
2750 - Послание Варнавы 2, 6.
2751 - Симеон Новый Богослов, свт. Нравственные слова 5, 141–142.
2752 - Ср.: Гал. 5, 5; Поликарп Смирнский, свт. Послание к Филиппийцам 3, 2–3; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 22; 33; Петр Дамаскин, прп. Книга 1.
2753 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 231 (228). Ср.: Там же. 43.
2754 - Симеон Новый Богослов, свт. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 51.
2755 - Иустин Философ, мч. Диалог с Трифоном иудеем 141.
2756 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 5.
2757 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Прение схоластика с аввою Марком 8.
2758 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56.
2759 - Ср.: Там же. 33.
2760 - Ср. 2Фес. 2, 16.
2761 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 2.

- 2762 - Симеон Новый Богослов, свт. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 51.
- 2763 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 7.
- 2764 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 5, 4.
- 2765 - Ср.: 1Кор. 13, 7; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 137–141.
- 2766 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 7; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.
- 2767 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 36.
- 2768 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.
- 2769 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 5.
- 2770 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 12, 197.
- 2771 - Ср. Рим. 12, 12.
- 2772 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 67, 1. Ср.: Беседы на книгу Бытия 17, 8.
- 2773 - Иоанн Златоуст, свт. О славе в скорбях 1.
- 2774 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 2, 3. Ср.: Толкование на по-й Псалом 1.
- 2775 - Ср. Еф. 6, 18.
- 2776 - Ср. Еф. 6, 19.
- 2777 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Титу 6, 4.
- 2778 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 14, 199.
- 2779 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.
- 2780 - Ср.: Там же. 56; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 32; 33.
- 2781 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 26, 11.
- 2782 - Иоанн Златоуст, свт. Увещения к Феодору падшему 1, 2.
- 2783 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 20, 3.

- 2784 - Ср.: Там же; 2Кор. 3, 12; Евр. 3, 6.
- 2785 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 12-й Псалом 3.
- 2786 - Там же.
- 2787 - См.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 10. В «Добролюбии» это словосочетание у прп. Марка переведено как «решительная надежда» и пояснено так: «Μονολόγιτος – однословный, одним словом, решительный. Многие старцы, когда встречалось недоумение, молились и получали разрешение». – Примеч. ред.
- 2788 - Григорий Назианзин, свт. Слова 17, 2.
- 2789 - Так, прп. Варсонофий пишет: «Если с тобой случаются ослабление или иная болезнь, возложи всю надежду на своего Учителя – и получишь утешение» (Ответы 32). Ср.: Там же. 508 (505).
- 2790 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 32. Ср.: Григорий Великий, свт. Правило пастырское 29.
- 2791 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 72.
- 2792 - Тем более. – Примеч. ред.
- 2793 - Ср.: Пс. 41, 6; Киприан Карфагенский, свт. О смерти 2.
- 2794 - Апофтегмы N 585.
- 2795 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 27; Апофтегмы N 196.
- 2796 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 34.
- 2797 - Ср.: Киприан Карфагенский, свт. О смерти 2.
- 2798 - См.: Марк Подвижник, прп. О духовном законе 14; О святом Крещении 28; Прение схоластика с аввою Марком 17.
- 2799 - Ср.: Варсонофий Великий, свт. Ответы 65 (156).
- 2800 - Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти 20.
- 2801 - Евагрий Понтийский. Практик. Пролог.
- 2802 - Ср. 1Фес. 5, 8.
- 2803 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 5.
- 2804 - Ср.: Апофтегмы Am 131, 1.
- 2805 - Петр Дамаскин, прп. Книга 1.

- 2806 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.
- 2807 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 34; О духовном законе 71.
- 2808 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 12, 16–18. Ср.: Там же. 5, 143–145.
- 2809 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 33.
- 2810 - Там же. 30, 29.
- 2811 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово.
- Пролог.
- 2812 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 30.
- 2813 - Там же.
- 2814 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 20, 3.
- 2815 - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 309С.
- 2816 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14.
- 2817 - Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 20.
- 2818 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14.
- 2819 - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 312А.
- 2820 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14; См. также: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2.
- 2821 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2.
- 2822 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 41.
- 2823 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 2824 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 122.
- 2825 - Наиболее часто употребляемые термины – στρέφω (поворачивать, поворачивать в обратном направлении, обращать), ἐπιστρέφω (поворачивать к, направлять к, поворачивать в противоположном направлении, обращать, возвращаться, пойти назад, обратиться на самого себя, отворачиваться, обернуться), ἐπιστροφή (действие, связанное с

тем, чтобы оборачиваться, поворачиваться). Термины μετανοῶ и μετανοία, которые обозначают перемену образа мышления, чувств, также используются очень часто, но касаются скорее внутреннего состояния покаяния, раскаяния, которое, с объективной точки зрения, должно предшествовать этому изменению или как минимум являются его условием, а не само это изменение. В некоторых фрагментах присутствуют оба понятия: так, в Деян. 3, 19: Покайтесь и обратитесь (μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε). «Ἐπιστρέφω» употреблено в Мф. 13, 15; Мк. 4, 12; Лк. 1, 16–17; 22, 32; Деян. 3, 19; 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 18. 20; 28, 27; 2Кор. 3, 16; 1Фес. 1, 9; Иак. 5, 19. 20; 1 Флп. 2, 25. В Ветхом Завете: Ис. 6, 10; 45; 22; 55; 7; Сир. 14, 25.

2826 - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 3, 5, 2.

2827 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 75.

2828 - См., например: Там же. 2, 36.

2829 - Там же. 1, 92; Ср.: Там же. 3, 1; 3. Климент Александрийский: «Всякое действие, противное истинному Слову, есть грех. Именно так философы считают возможным определить самые общие страсти... [И напротив,] добродетель есть расположение души, согласное со Словом на протяжении всей жизни... Поведение христианина – это деятельность души, согласной со Словом» (Педагог 1, 13, 101:1–2).

2830 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 25, 60 и далее.

2831 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 4, 5.

2832 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 3.

2833 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

2834 - Там же.

2835 - Там же.

2836 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 17.

2837 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 56.

2838 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 1 // PG 90, 269BC.

2839 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 66.

- 2840 - Афанасий Великий, свт. Слово против язычников 34.
2841 - Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 397В.
2842 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 49.
2843 - Там же.
2844 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2.
2845 - Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 20.
2846 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.
2847 - Там же.
2848 - Там же.
2849 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы 6 // PG 91, 1068А.
2850 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека 18.
2851 - Там же.
2852 - Ориген. Беседы на книгу Бытия 1, 17.
2853 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.
2854 - Там же. 3, 3, 15.
2855 - Там же. 2, 2, 19.
2856 - Там же.
2857 - Там же.
2858 - Там же.
2859 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.
2860 - Феодорит Кирский, блж. Исцеление эллинских болезней 5, 77.
2861 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 67 («эта блаженная страсть любви»)
2862 - Там же. 3, 71.
2863 - Там же. 2, 48.
2864 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 55 // PG 90, 544А.
2865 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896С; CCSG 23, 58.
2866 - Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 397В.

- 2867 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 73.
2868 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 3.
2869 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
2870 - Григорий Нисский, свт. О надписании Псалмов 1, 8 // PG 44, 477C.
2871 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.
2872 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 28.
2873 - Там же. 2, 26.
2874 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.
2875 - Ориген. Беседы на Песнь Песней 2, 2.
2876 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 48.
2877 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.
2878 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 5.
2879 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 20.
2880 - Там же.
2881 - Там же. 15, 2.
2882 - Там же. 5, 28.
2883 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 1 // PG 90, 269B.
2884 - Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении 45.
2885 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
2886 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы 6 // PG 91, 1068A.
2887 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19; 20.
2888 - Ср.: Там же. 2, 2, 19.
2889 - Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 17.
2890 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 55 // PG 90, 544A; CCSG 7, 491.
2891 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 23.

- 2892 - Максим Исповедник, прп. Письма 2 // PG 91, 397В.
- 2893 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 48.
- 2894 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 2895 - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62.
- 2896 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896С; CCSG 23, 58.
- 2897 - Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 17.
- 2898 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19; 23; Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 5; 56.
- 2899 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 1 // PG 90, 269В.
- 2900 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 1 // PG 90, 269В.
- 2901 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 72.
- 2902 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1.
- 2903 - См.: 1Кор. 6, 19; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1; 2.
- 2904 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 252А; CCSG 7, 27.
- 2905 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 11. См. также: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133; Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 5.
- 2906 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 1–2.
- 2907 - Ср.: Там же. 2, 2, 23.
- 2908 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 24.
- 2909 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 2, 4.
- 2910 - См., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 68.
- 2911 - Климент Александрийский. Педагог 1, 8, 64, 3.

- 2912 - Ср.: Мф. 11, 12; Лк. 16, 16.
- 2913 - Климент Александрийский. Педагог 1, 2, 4, 2.
- 2914 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 86.
- 2915 - Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 187.
- 2916 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 68.
- 2917 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 2.
- 2918 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 2, 4.
- 2919 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 14.
- 2920 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 2921 - Там же.
- 2922 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 68. См. также: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 88.
- 2923 - Пс. 36, 27.
- 2924 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133.
- 2925 - Ср. Мф. 10, 38.
- 2926 - Ср.: Лк. 6, 35; Ин. 5, 29.
- 2927 - Ср.: Рим. 2, 10; 13, 3; Гал. 6, 10; Еф. 2, 10; 6, 8; Кол. 1, 10; 1Тим. 5, 10; 6, 8. Тит. 3, 1; Фил. 6; 1Пет. 2, 15.20; 3, 6.11; 4, 19; 3Ин. 11.
- 2928 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 134.
- 2929 - Ср.: Рим. 8, 7; Гал. 5, 16.
- 2930 - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 12, 1.
- 2931 - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 12, 1.
- 2932 - Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 6.
- 2933 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 27, 15 и далее.
- 2934 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 3.
- 2935 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.
- 2936 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.

- 2937 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23.
- 2938 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 32; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113.
- 2939 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 57; 72; 80; 86.
- 2940 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Там же. 2, 3.
- 2941 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 4.
- 2942 - Ср. Еф. 4, 12–15.
- 2943 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 111–115.
- 2944 - Ср.: Мф. 19, 26; Мк. 10, 27; Лк. 18, 27.
- 2945 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 2.
- 2946 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59.
- 2947 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59.
- 2948 - Исторический обзор этого понятия в его различных формах находится во введении к: Guillaumont A., Guillaumont C. *Traité pratique de Évagre le Pontique*. SC 170. P. 38–63.
- 2949 - Евагрий Понтийский. Практик 81.
- 2950 - Там же; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 57.
- 2951 - Евагрий Понтийский. Там же.
- 2952 - Там же; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 57.
- 2953 - Евагрий Понтийский. Практик 87; Гностик 151.
- 2954 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 7, 28.
- 2955 - Григорий Великий, свт. Там же.
- 2956 - Климент Александрийский. Строматы 1, 20.
- 2957 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11.
- 2958 - Евагрий Понтийский. Практик 98.
- 2959 - Климент Александрийский. Строматы 2, 18.

2960 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 11.

2961 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 15, 2.

2962 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 22. Пролог.

2963 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11.

2964 - Евагрий Понтийский. Гностик 109.

2965 - Евагрий Понтийский. Схолии на Притчи 24, 6.

2966 - Там же.

2967 - Там же.

2968 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10.

2969 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 10.

2970 - Там же. 5, 13.

2971 - Там же. 5, 27.

2972 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 27. Ср.: Там же. 14.

2973 - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 1 // PG 79, 1200D; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; 3, 56; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 2.

2974 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 2.

2975 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

2976 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 1.

2977 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 68.

2978 - Там же.

2979 - Это название знаменитого аскетического сочинения преподобного Иоанна, игумена Синайского, который поэтому и получил прозвание Лествичника.

2980 - По этой причине сочинение преподобного Иоанна Лествичника разделено не на главы, а на ступени.

2981 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 1.

2982 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 22, 20.

2983 - См., например: Евагрий Понтийский. Практик 78 (πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆς и далее); Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 5.

2984 - Ср.: Евагрий Понтийский. Толкование на Книгу Притчей // PG17, 225: «С противниками нужно сражаться с помощью метода».

2985 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 8; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 19, 14. И другие многочисленные цитаты из писаний святых отцов, которые мы приведем впоследствии, показывают, что отцы считают делание (πρᾶξις) одним из врачевательных методов против страстей, которые, как мы видели, постоянно называются «болезнями души».

2986 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 14, 10.

2987 - Классификация. – Примеч. ред.

2988 - Раздел медицины, изучающий признаки и симптомы болезней. – Примеч. ред.

2989 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 16.

2990 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 2, 49.

2991 - Евагрий Понтийский. Практик 89. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 79; 1, 65. Часто вместо ἐυκράτεια святые отцы приводят σωφροσύνη. Оба термина практически восходят к одному и тому же, т. к. мы увидим ниже, что второе есть законченная форма первого.

2992 - Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 312A.

2993 - Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 3. Ср.: Там же. 2, 79.

2994 - Евагрий Понтийский. Практик 89. О четырех основных добродетелях см.: Климент Александрийский. Строматы 1, 20; Евагрий Понтийский. Практик 89; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 79; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 2, 49; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 85; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 8. Мы не будем рассматривать добродетель справедливости, т. к. обычно святые отцы лишь упоминают о ней.

2995 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 17.

²⁹⁹⁶ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 66.

²⁹⁹⁷ - Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 38 (hrsg. W. Frankenberg. S. 585).

²⁹⁹⁸ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 17; Послания 366.

²⁹⁹⁹ - Евагрий Понтийский. Практик 35–36; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 64.

³⁰⁰⁰ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 16.

³⁰⁰¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых 2.

³⁰⁰² - Василий Великий, свт. Письма 366.

³⁰⁰³ - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Титу 2, 2. Св. Диадок Фотикийский отмечает, соответственно, что «воздержание – это общее именование для всех добродетелей» (Подвижническое слово 42).

³⁰⁰⁴ - Ерма. Пастырь. Видения 3, 8, 4. Об общем значении воздержания см. также: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 164; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 80; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 24.

³⁰⁰⁵ - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 1; 7; Василий Великий, свт. Письма 366; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 16.

³⁰⁰⁶ - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.

³⁰⁰⁷ - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 19.

³⁰⁰⁸ - Василий Великий, свт. Письма 366; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 56.

³⁰⁰⁹ - Ср.: Василий Великий, свт. Письма 366; Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых 2.

³⁰¹⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 6.

³⁰¹¹ - Там же. 4, 80. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 19; 23.

³⁰¹² - Василий Великий, свт. Письма 366.

- 3013 - Рим. 7, 24.
- 3014 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 1.
- 3015 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 16.
- 3016 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 41. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 75.
- 3017 - Ср.: Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 4.
- 3018 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 17.
- 3019 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 19.
- 3020 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 41.
- 3021 - Там же. 3, 40.
- 3022 - Там же. 3, 39.
- 3023 - Там же. 3, 38.
- 3024 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 19, 2.
- 3025 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 7.
- 3026 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 15.
- 3027 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 15.
- 3028 - Климент Александрийский. Строматы 3, 6.
- 3029 - Там же. 3, 7.
- 3030 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 3031 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 3032 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 56.
- 3033 - Там же. 1, 21.
- 3034 - Ср.: Мф. 6, 24; Лк. 16, 13 Гал. 5, 17; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 20, 2–3.
- 3035 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 6, 2.
- 3036 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.
- 3037 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 64. Ср.: Там же. 1, 65; 4, 57; 4, 80; 4, 86; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23; 19; Евагрий Понтийский. Практик 35.

- 3038 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 17. Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 11; 14; 93.
- 3039 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 59; 3, 8.
- 3040 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113. Ср.: Василий Великий, свт. Там же; Климент Александрийский. Строматы 3, 7.
- 3041 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 46 // PG 90, 429A. Ср.: Там же // PG 90, 428B.
- 3042 - Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 274.
- 3043 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 17.
- 3044 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 39.
- 3045 - Там же. 2, 85.
- 3046 - Ср.: Там же. 4, 79.
- 3047 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 3048 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 15.
- 3049 - Bailly A. Dictionnaire grec-français. Paris, 1950. P. 1892.
- 3050 - Для обоснования широкого значения этого слова см.: Plus R., Rayez A. Chasteté Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 778–779.
- 3051 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 3052 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 153.
- 3053 - Ср.: Августин Иппонский, блж. Исповедь 10, 29.
- 3054 - Василий Великий, свт. Письма 366.
- 3055 - Там же.
- 3056 - Климент Александрийский. Строматы 7, 12.
- 3057 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 57.
- 3058 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 72. Этот отрывок повторяется дословно: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 75.

- 3059 - Ср.: Василий Великий, свт. Письма 366.
- 3060 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3061 - Ср.: Там же; Диадок Фотикийский, блж.
- Подвижническое слово 62; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 7; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 7.
- 3062 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 126.
- 3063 - Диадок Фотикийский, прп. Подвижническое слово 62; Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3064 - Ср.: Иоанн Пустынник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. P. 90); Василий Великий, свт. Письма 2.
- 3065 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3066 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 9. Ср.: Там же. 8, 8.
- 3067 - Там же. 7, 3, 3.
- 3068 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 9.
- 3069 - Ср.: Евр. 12, 4; Рим. 6, 11–14.
- 3070 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 126. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Там же.
- 3071 - См. Еф. 4, 26.
- 3072 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 9.
- 3073 - Там же. 8, 7.
- 3074 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 126.
- 3075 - Евагрий Понтийский. Практик 24.
- 3076 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 3.
- 3077 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3078 - См. Быт. 3, 15.
- 3079 - Евагрий Понтийский. Практик 86.

- 3080 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 48; Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.
- 3081 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3082 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 896C; CCSG 23, 58.
- 3083 - Евагрий Понтийский. Практик 24.
- 3084 - Там же.
- 3085 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62.
- 3086 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 7.
- 3087 - Ср.: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 62; Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3088 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3089 - Евагрий Понтийский. Практик 89.
- 3090 - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 309C.
- 3091 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3092 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 7.
- 3093 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3094 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.
- 3095 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 8.
- 3096 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 91, 896C; CCSG 23, 58.
- 3097 - См. об этом и о различии «благоразумие – мудрость»: Евагрий Понтийский. Практик 73 и комментарии в введении к этому трактату (Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction et commentaire // Évagre. Traité pratique. Paris, 1971. SC 170. P. 661–663; 684–685).
- 3098 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 8.
- 3099 - Ср.: Евагрий Понтийский. Толкование на 37-й Псалом 6; Василий Великий, свт. Беседа 12, 6; Григорий Чудотворец, свт. Похвальное слово в честь Оригена 122; ср.: Там же. 123; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 24; Макарий Египетский, прп. 150 глав 45.

3100 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26; Макарий Египетский, прп. Там же; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 1, 19.

3101 - Ср. 1Кор. 12, 10.

3102 - О равнозначности благоразумия и рассудительности см.: Cabassut A. Discrétion // Dictionnaire de spiritualité. Т. 3. Paris, 1957. Col. 1311–1313. Этой равнозначностью объясняется то, что некоторые святые отцы никогда не говорят о «благоразумии», но говорят о «рассудительности» или «рассуждении» в древнем понимании этого слова.

3103 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 2.

3104 - Там же.

3105 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26,v122; 1.

3106 - Там же. 26, 95.

3107 - В церк.-слав. переводе: Имже несть управления, падают, аки листовие. – Примеч. ред.

3108 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 4.

3109 - Евагрий Понтийский. Практик 89.

3110 - Василий Великий, прп. Беседа 12, 6.

3111 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 1.

3112 - Евагрий Понтийский. Практик 89.

3113 - Там же. 73.

3114 - Там же.

3115 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 34.

3116 - Евагрий Понтийский. Практик 73; 88.

3117 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 126. Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 18, 3.

3118 - Евагрий Понтийский. Практик 73.

3119 - Там же.

3120 - Евагрий Понтийский. Практик 88.

3121 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 4.

3122 - Там же. 2, 9.

3123 - См.: Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 96; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 7. Ср.: Там же. 18.

3124 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 122.

3125 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 3.

3126 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

3127 - Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // PG 91, 309С

3128 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 122.

3129 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 1.

3130 - По этому поводу важно отметить, что прп. Иоанн Лествичник говорит о рассуждении только на 26-й ступени своей «Лествицы», которая содержит 30 ступеней.

3131 - Феогност, прп. О деянии, созерцании и священстве 37.

3132 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 19.

3133 - Там же. 2, 20.

3134 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 18.

3135 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

3136 - Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3137 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 9, 6.

3138 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 1.

3139 - Там же.

3140 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 1.

3141 - Апофтегмы N 509–510.

3142 - Дорофей Газский, прп. Послания 2, 187; Изречения 2.

3143 - Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3144 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 62.

3145 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 54. (Эти слова приводит также авва Дорофей. См.: Душеполезные поучения 5. – Примеч. ред.)

3146 - Апофтегмы N 111.

- 3147 - Иоанн Газский, прп. Ответы 702 (710).
- 3148 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 5.
- 3149 - Там же. 11.
- 3150 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 61.
- 3151 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 23, 3.
- 3152 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 58. Ср. Гал. 2, 2.
- 3153 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 37.
- 3154 - Дорофей Газский, прп. Послания 2, 187.
- 3155 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 15.
- 3156 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 15.
- 3157 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 57; 58.
- 3158 - Ср.: Там же. 19.
- 3159 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 54.
- 3160 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 18.
- 3161 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 93.
- 3162 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 19.
- 3163 - Эта параллель подробно развивается у свт. Григория Назианзина (Слово 2:13–33).
- 3164 - Это постоянно встречается в Лествице прп. Иоанна Лествичника (1, 19; 33; 34; 4, 6; 13; 14; 68; 69; 77; 79; 103; 127; 8, 35; 23, 1; 26, 11; 21), а также в его Слове к Пастырю (4; 13; 14; 21; 23; 26; 35; 48; 88). Помимо указанных ссылок, см.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 20; Киприан Карфагенский, свт. О падших 14; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, в различных местах; Варсонофий Великий, прп. Ответы 62 (153); 269 (266). В Типиконе монастыря Продром встречается эта характерная формулировка: «Я хочу, чтобы в монастыре были духовники, чтобы тому, кого каждый выберет, он открывал свои раны в соответствии с преданием святых канонов, чтобы получать соответственно каждому виду ран

подходящую помощь со стороны духовных врачей... [Ибо] весьма полезно иметь рядом с собой врача» (Le Typikon du monastère du Prodrome 13 // Byzantion 1937. № 12. Р. 50).

³¹⁶⁵ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нистерой Киновит 1; Кирилл Скифопольский, прп. Житие святого Евфимия 19; История монахов в Египте 64; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 131; 26, 20; Слово особенное к пастырю 9; Типикон святого Маманта 29 (цитируется в работе: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. Р. 114); Типикон Эвергетиды 17: «Ты, о духовник... верни больных к здравии» (Hausherr I. Там же. Р. 142).

³¹⁶⁶ - Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 87. Макарий говорит о нем: «Вот мой врач и мой целитель» (Добродетели святого Макария // Amélineau E. Histoire des Monasteres de la Basse-Egypte. Paris, 1894 (Annales du Musee Guimet 25). Р. 121).

³¹⁶⁷ - Аммон, прп. Послания 12, 2.

³¹⁶⁸ - Апофтегмы N 603.

³¹⁶⁹ - Иоанн Златоуст, свт. В защиту монашества 2, 8.

³¹⁷⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 35.

³¹⁷¹ - Там же. 1, 19.

³¹⁷² - Там же. 4, 68.

³¹⁷³ - Там же. 4, 77.

³¹⁷⁴ - Иоанн Газский, прп. Ответы 457 (454).

³¹⁷⁵ - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 22.

³¹⁷⁶ - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 26.

³¹⁷⁷ - См., например: Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 78, где мы видим, как игумен Иоанн говорит своим посетителям: «Как есть много видов грехов, так есть и много лекарств. Если хочешь быть исцеленным, скажи мне правдиво, что ты сделал, чтобы я применил к этому соответствующие лекарства».

³¹⁷⁸ - Филон Александрийский. О созерцательной жизни 2.

³¹⁷⁹ - Евсевий Кесарийский. Церковная история 2, 17, 3.

³¹⁸⁰ - Прп. Нил, утверждая в том же смысле, что «из всех дел самое затруднительное – заботиться о душах», называет

его также «искусством из искусств» (Слово подвижническое 21–22 // PG 79, 748C-749B).

³¹⁸¹ - Свт. Григорий Назианзин этим не желает сказать, что душа является божественной по природе, – это понимание чуждо христианству. Уточнение, которое он дает далее, впрочем, позволяет вписать это утверждение в его православный контекст: душа, вместе со всей совокупностью человеческого естества, призвана быть обоженной по благодати, стать божественной через причастность. См. толкование прп. Максима Исповедника (Амбигва 7), направленное против оригенистов, пытавшихся применить эту формулу в поддержку своего инославного понимания.

³¹⁸² - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 16–17.

³¹⁸³ - Там же. 2, 19.

³¹⁸⁴ - Там же.

³¹⁸⁵ - Ср.: Апофтегмы Eth. Coll. 13, 6.

³¹⁸⁶ - Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Тщеславие 9.

³¹⁸⁷ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 49.

³¹⁸⁸ - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 97.

³¹⁸⁹ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 49; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

³¹⁹⁰ - О христианских смыслах, которыми святые отцы, в частности отцы-каппадокийцы и свт. Иоанн Златоуст, наполняют слово «философия», см.: Malingrey A.-M. "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la Littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. Paris, 1961. P. 207 и далее.

³¹⁹¹ - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 23, 2.

³¹⁹² - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, св. Наставления безмолвствующим, в сотне глав 14.

³¹⁹³ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 48.

3194 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 5.

3195 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 14, 5–13.

3196 - Прп. Иоанн Лествичник в отрывке, слишком длинном, чтобы цитировать его здесь, сравнивает этот путь духовника с путем Моисея, постепенно преодолевающим все препятствия, с которыми ему приходится столкнуться, и благодаря этому становится способным вести своих собратьев, как Моисей вел народ Божий (см.: Слово особенное к пастырю 101).

3197 - Ср.: Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3198 - Ср. Евр. 2, 18.

3199 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 17.

3200 - Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Тщеславие 9; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 6; Слово особенное к пастырю 15; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 13.

3201 - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 1, 19; Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 5.

3202 - См. Лк. 6, 39.

3203 - Нил Подвижник, прп. Слово подвижническое 23 // PG 79, 749C-752A.

3204 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 11.

3205 - Апофтегмы N 603.

3206 - Аммон, прп. Послания 4, 2.

3207 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 4.

3208 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 25; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.

3209 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.

3210 - Там же. 56.

3211 - Евагрий Понтийский поддерживает [мысль] об этой связи (Антирретик. Тщеславие 9).

3212 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56.

3213 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 258 и далее.

3214 - Нил Подвижник, прп. Слово подвижническое 20–21 // PG 79, 748C-749B.

3215 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 33.

3216 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 34.

3217 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 6; Слово особенное к пастырю 9; 49; 57; 97; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 78; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 48; 49.

3218 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 21.

3219 - Там же. 15.

3220 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 50. Ср. Мф. 15, 14.

3221 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 33, 31 и далее. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 5.

3222 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 79. Ср.: Там же. 26, 64.

3223 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 28, 348 и далее.

3224 - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 6, 1.

3225 - Ср.: Апофтегмы Eth. Coll. 13, 6; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 15; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

3226 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 29. Читая «Апофтегмы», можно увидеть, что отцы очень часто начинают отвечать тем, кто пришел за советом, формулой: «Простите меня...».

3227 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа о том, что говорить народу с угодливостью опасно 1.

3228 - Ср.: Иоанн Пророк, прп. Ответы 312; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 6, 76; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 13; Иоанн Златоуст, свт. Там же.

- 3229 - Григорий Назианзин свт. Слова 2, 54.
- 3230 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 57.
- 3231 - Об ответственности духовника см., например: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 55; Слово особенное к пастырю 56; 57; 60.
- 3232 - Ср.: Гал. 6, 2; Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 60.
- 3233 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58; Иоанн Златоуст, свт. Беседа о том, что говорить народу с угодливостью опасно 1.
- 3234 - Ср. Мф. 8, 17.
- 3235 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 28.
- 3236 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иоанн Колов 19; Варсонофий Великий, прп. Ответы 484 (481).
- 3237 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.
- 3238 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 6, 76.
- 3239 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58. О врачевательной действенности терпения см.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Исидор 1.
- 3240 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 279 и далее.
- 3241 - Ср.: Мф. 9, 12; Игнатий Антиохийский, свт. Послание к Поликарпу 2, 1.
- 3242 - Ср. Лк. 15, 4.
- 3243 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 79.
- 3244 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 24.
- 3245 - Там же. 23.
- 3246 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 6.
- 3247 - Там же. 1, 19.
- 3248 - Там же. 4, 77.

- 3249 - Там же. 4, 103.
- 3250 - Ср.: Притч. 12, 25. См., например: Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 87.
- 3251 - Апофтегмы Am 222, 5.
- 3252 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 13, 146; Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 15.
- 3253 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 6, 76.
- 3254 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 81.
- 3255 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 2.
- 3256 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 65.
- 3257 - Иоанн Газский, прп. Ответы 544 (541).
- 3258 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 16.
- 3259 - Апофтегмы N 509–510.
- 3260 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 27.
- 3261 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитная серия. Исаак из Келлий 2; Arm 2, 318 (83) В. Замечания в этом же духе можно встретить во многих других изречениях и в житиях святых.
- 3262 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 93.
- 3263 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 27.
- 3264 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 13.
- 3265 - Ср.: Апофтегмы Am 200, 5; Иоанн Газский, прп. Ответы 364 (361); 369 (366); 383 (380); Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 61.
- 3266 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 3.
- 3267 - Там же. 23.
- 3268 - Там же. 54.
- 3269 - Ср.: Игнатий Антиохийский, свт. Послание к Поликарпу 2, 1; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3;

Пимен 22; Апофтегмы Arg 2, 114 (40) А; Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 16; 33; 55; 94; Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 78.

3270 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 36.

3271 - Цитируется по: Entralgo L. Maladie et culpabilité Paris, 1970. Р. 87.

3272 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 17.

3273 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 18.

3274 - Там же. 2, 33.

3275 - Там же. 2, 30.

3276 - Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 31.

3277 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 20.

3278 - Там же. 26, 21.

3279 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 48.

3280 - Ср.: Исидор Пелусиот, прп. Письма 4, 145; Иоанн Газский, прп. Ответы 363 (360).

3281 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 1, 34.

3282 - Киприан Карфагенский, свт. О падших 14.

3283 - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 30.

3284 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 279 и далее.

3285 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 39.

3286 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 79. Ср.: Там же. 4, 103.

3287 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14; 15.

3288 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.

3289 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 62; Каллист и

Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

³²⁹⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 22.

³²⁹¹ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.

³²⁹² - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 115; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 61.

³²⁹³ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8.

³²⁹⁴ - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14; 15.

³²⁹⁵ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 55; Огласительные слова 20, 45 и далее; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.

³²⁹⁶ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 2, 187; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 8; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 24; 25; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 14.

³²⁹⁷ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 68; Послания 2, 187; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 8.

³²⁹⁸ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 38. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 4, 25 и далее.

³²⁹⁹ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Там же; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.

³³⁰⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 39.

³³⁰¹ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 15.

³³⁰² - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 180; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 7.

3303 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 19. Множество других ссылок и цитат можно найти в работе: Hausherr I. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome, 1955. P 201 и далее.

3304 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 139.

3305 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 140.

3306 - Иоанн Газский, прп. Ответы 165 (90).

3307 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).

3308 - Ср.: Иак. 1, 14; Варсонофий Великий, прп. Ответы 256 (253); Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 45.

3309 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 16, 299–303.

3310 - Жизнь Отцов 5, 5; 13 // PL 73, 876CD.

3311 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 43.

3312 - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 4, 27–28.

3313 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 61.

3314 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 4, 3.

3315 - Иоанн Газский, прп. Ответы 375 (372).

3316 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 11. Ср.: О правилах общежительных монастырей 4, 9.

3317 - Ср.: Апофтегмы N 592/50.

3318 - Ср.: Аммон, прп. Поучения 4, 24.

3319 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 12; 13.

3320 - Ср.: Апофтегмы N 509–510; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 75.

3321 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 64; 65; 66.

3322 - Апофтегмы N 509–510.

3323 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 26.

3324 - Апофтегмы // Paul Evergetinos. *Συναγωγή*. Constantinople, 1861. P. 68. Col. 1.

- 3325 - Феодор Студит, прп. Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. С. 176 (греч. текст)).
- 3326 - Очень много примеров откровения помыслов и вопрошания со стороны духовника в «Ответах» прпп. Варсонофия Великого и Иоанна Газского.
- 3327 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 37.
- 3328 - Первое житие преподобного Пахомия Великого 96.
- 3329 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 62.
- 3330 - Там же. 5, 63.
- 3331 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 10.
- 3332 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 5, 64.
- 3333 - Цитируется по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955 (Orientalia Christiana Analecta 144). P. 159.
- 3334 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 103.
- 3335 - Феодор Студит, прп. Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. Спб., 1904. С. 533).
- 3336 - Феодор Студит, прп. Малый катехизис 133 (éd. E. Auvray. Paris, 1891. P. 464).
- 3337 - Там же.
- 3338 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 11.
- 3339 - Апофтегмы N 592/50.
- 3340 - Ср. 1Кор. 14, 26.
- 3341 - Феодор Студит, прп. Большой катехизис (изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1904. С. 623).
- 3342 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 51.
- 3343 - Апофтегмы N 592/50.
- 3344 - Первое житие преподобного Пахомия Великого 96.
- 3345 - Иоанн Газский, прп. Ответы 320 (317).
- 3346 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 12.
- 3347 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 24.
- 3348 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 12.
- 3349 - Апофтегмы N 592/50.
- 3350 - Благодетельницы. – Примеч. ред.

- 3351 - Эвергетидский типикон. Гл. 7 (Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 226).
- 3352 - Множество свидетельств тому можно найти в Апофтегмах.
- 3353 - Цит. по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 159.
- 3354 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 25.
- 3355 - Там же. 5, 66. Ср.: Там же. 5, 68.
- 3356 - Цит. по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 159.
- 3357 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.
- 3358 - См., например: Апофтегмы N 509–510.
- 3359 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 26.
- 3360 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 68.
- 3361 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).
- 3362 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 13.
- 3363 - Типикон – это собрание правил, которые организуют жизнь монастыря на практике.
- 3364 - Jugie M. Le Typicon du monastère de Prodrome au mont Ménécée, près de Serrés (гл. 13) // Byzantion 1937. № 12. P. 50.
- 3365 - Цит. по: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 219.
- 3366 - Там же.
- 3367 - Там же.
- 3368 - См., например: Апофтегмы N 509–510; Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).
- 3369 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 215 (142).
- 3370 - Апофтегмы N 509–510.
- 3371 - Апофтегмы N 509–510.
- 3372 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 80.
- 3373 - Paul Evergetinos. Συναγωγή. Constantinople, 1861. P. 68. Col. 1.

3374 - Ср.: Симеон Студит, прп. (Hausherr I. Introduction // Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stethatos / Texte grec, introduction, notes, trad. fr. P. Irénée Hausherr. Paris, 1928. P. XLIX-L).

3375 - Hausherr I. Там же. P. L. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stethatos / Texte grec, introduction, notes, trad. fr. I. Hausherr. Paris, 1928. P. 50.

3376 - Там же.

3377 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 87.

3378 - См., например, пространное рассуждение: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 37.

3379 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 37.

3380 - Евагрий Понтийский. Антирретик. Введение.

3381 - Апофтегмы N 220.

3382 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 52; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 177.

3383 - Ориген. Беседы на Псалмы (Толкование на 20-й Псалом 11 // PG 27, 129C).

3384 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 111. См. также: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 33.

3385 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 174; 173.

3386 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 20.

3387 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 31.

3388 - Там же. 2, 78.

3389 - Там же. 3, 3.

3390 - Там же. 2, 17; 73. Ср.: Там же. 2, 83.

3391 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 71.

3392 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 91.

3393 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 72.

3394 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 13, 145. См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20.

Евагрий задается вопросом: «Представление ли запускает страсти, или страсти порождают представление? Здесь нужно поразмыслить. Ведь некоторые придерживаются первого мнения, а кто-то – второго» (Практик 37). На самом деле это растождествление – натяжка. Существуют оба процесса. Святые отцы говорят то об одном, то о другом в зависимости от случая, при этом не рассматривая каждый вариант как единственно возможный.

3395 - См., например: Варсонофий Великий, прп. Ответы 258 (255).

3396 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 3.

3397 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 17.

3398 - Ср.: Там же.

3399 - См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 91; 4, 50; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 1.

3400 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 12.

3401 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 6, 3.

3402 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15.

3403 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 7.

3404 - Оба процитированных выражения принадлежат прп. Исихию Иерусалимскому (Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 121).

3405 - Евагрий Понтийский. Толкование на книгу Притчей 24, 6 // PG 17, 225.

3406 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

3407 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 256 (253); Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

3408 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 140.

3409 - См., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 74.

3410 - Евагрий Понтийский. Практик 34.

3411 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 78.

3412 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 139; 143; 180.

3413 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 96; 111.

3414 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 79; 78.

3415 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 57; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 25, 1, 2; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 135; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83; Апофтегмы. Анонимное собрание 143; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 3.

3416 - См., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 74.

3417 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 118; 119; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 7.

3418 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 88.

3419 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 44; Варсонофий Великий, прп. Ответы 256 (253).

3420 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 80.

3421 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 31.

3422 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 17.

3423 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 25, 1, 2.

3424 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 90.

3425 - Ср.: Аммон, прп. Послания 13, 5; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 16, 3.

3426 - Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 26.

3427 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 4.

3428 - См., например: Там же. Агафон 9; Феодор Фермейский 2.

3429 - Ср.: Ориген. Трактат о молитве 29: «Вся жизнь человека – это сплошное искушение».

- 3430 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 3431 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 31.
- 3432 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 114.
- 3433 - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93A.
- 3434 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 90.
- 3435 - Там же.
- 3436 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 39; 483 (480).
- 3437 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 16 (J).
- 3438 - Ср.: Макарий Египетский, прп. 150 глав 130.
- 3439 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 45.
- 3440 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 118 (109). Ср.: Макарий Египетский, прп. 150 глав 130; Аммон, прп. Послания 9, 2; 3.
- 3441 - Аммон, прп. Послания 13, 6.
- 3442 - Аммон, прп. Послания 9, 1.
- 3443 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 5.
- 3444 - Описание или упоминание об этом можно найти, в частности: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 140–142; О Святом Крещении 8–13; 16; 22–30; О тех, кто думает оправдаться делами 211; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 43; 46; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 34; 35; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 84; Нил Сорский, прп. Правила 1.
- 3445 - В русской литературе προοβολή обычно переводится словом «приращение». Однако здесь мы даем точный перевод французского слова. – Примеч. ред.
- 3446 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74.
- 3447 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35.

3448 - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93А.

3449 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 22.

3450 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 141.

3451 - Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 10.

3452 - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93В.

3453 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Филофей Синайский дает такое же определение: «Сочетание есть собеседование с представившимся (предметом или образом) страстное или бесстрастное» (Сорок глав о трезвении 35).

3454 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 11. Ср.: Марк Подвижник, прп. О тех, кто думает оправдаться делами 211; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93В.

3455 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 43; 46.

3456 - Там же. 144.

3457 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35; Марк Подвижник, прп. О духовном законе 93; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 84.

3458 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Там же.

3459 - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 93.

3460 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 43; 46.

3461 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74. Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35.

3462 - Там же.

3463 - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 142.

3464 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 23.

3465 - Ср.: Там же. 22.

3466 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Против несториан 28.

- ³⁴⁶⁷ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 74.
- ³⁴⁶⁸ - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 35.
- ³⁴⁶⁹ - Марк Подвижник, прп. О духовном законе 93.
- ³⁴⁷⁰ - Ср.: Кирилл Иерусалимский, прп. Поучения огласительные 4, 21; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 13, 143; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 8.
- ³⁴⁷¹ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 13, 143.
- ³⁴⁷² - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 1, 17; Евагрий Понтийский. Практик 6; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 28; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное.
- ³⁴⁷³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу пророка Осии 4, 5.
- ³⁴⁷⁴ - Слово νῆψις обозначает одновременно «трезвение, сдержанность». Этимологически оно происходит от глагола νῆφειν, что означает «быть сдержанным», в противоположность глаголу μεθύειν, означающему «быть опьяненным» (ср.: Hausherr I. Nésychasme et prière. Rome, 1966. P. 266). И хотя для передачи этого термина следовало бы строго придерживаться употребления таких выражений, как «трезвящаяся сдержанность» или, лучше, «сдержанное трезвение», мы будем продолжать, не считая нескольких исключений, помня об этой другой коннотации, использовать слово «трезвение», поскольку это понятие более важное и покрывает более широко семантическое поле слова νῆψις.
- ³⁴⁷⁵ - См. среди прочих: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 35; 137; 173; Руф 1; Там же. N 81; N 537; N 653; Am 166, 12; Первое житие преподобного Пахомия Великого 96; Варсонофий Великий, прп. Ответы 7; 10; 44; 45; 49; 53; 98 (189); 106 (197); 136 (219); 138 (69); 187 (110); 197 (111); 203 (117); 216 (143); 235 (232); 237 (234); 240 (237); 264 (261); 267 (264); 268 (265); Иоанн Газский, прп. Ответы 291 (288); 305 (302); 342 (339); 482 (479); 575 bis (580); 583 (589); 770 (777); 833 (847); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 112; 11, 114; Послания 13; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58; 60;

Иоанн Лествичник, прп. Лествица 2, 12; 4, 86; 26,117; Максим Исповедник, прп. Слово подвижническое 16; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 50; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 27, 18; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9. Свт. Василий Великий уделил внимание словам «Внемли себе», написав на них целую гомилию (PG 31, 197C-218B). Прп. Исихий Иерусалимский написал в форме глав «Слово о трезвении и молитве», а прп. Филофей Синайский – «Сорок глав о трезвении».

³⁴⁷⁶ - См., например: Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 9; Первое житие преподобного Пахомия Великого 72.

³⁴⁷⁷ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 35.

³⁴⁷⁸ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 137.

³⁴⁷⁹ - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 20, 3; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 39; 86; Варсонофий Великий, прп. Ответы 269 (266); Иоанн Газский, прп. Ответы 459 (456); Апофтегмы N 427; N 529.

³⁴⁸⁰ - Иоанн Газский, прп. Ответы 459 (456).

³⁴⁸¹ - Иоанн Лестеичник, прп. Лествица 27, 18.

³⁴⁸² - Иоанн Газский, прп. Ответы 519 (516).

³⁴⁸³ - Ср.: Апофтегмы. Рассказы двенадцати отцов, собравшихся вместе, о собственных подвигах; Василий Великий, свт. Гомилия на слова «Внемли себе».

³⁴⁸⁴ - Василий Великий, свт. Гомилия на слова «Внемли себе».

³⁴⁸⁵ - Ср. Еккл. 10, 4.

³⁴⁸⁶ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

³⁴⁸⁷ - Василий Великий, свт. Гомилия на слова «Внемли себе».

³⁴⁸⁸ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 176 (85); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 3, 43; Послания 1; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 14; 44; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25.

3489 - Ср.: Василий Великий, свт. Гомилия на слова: «Внемли себе».

3490 - Иногда оно называется еще «хранением ума» (ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 113; 121; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 26). Но первое выражение более адекватно, так как хранение ума, как мы увидим далее, в собственном смысле означает избегание любого представления, даже благого, поскольку это избегание является условием чистой и нерассеянной молитвы. Об этом различии см.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 3; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 61.

3491 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 153.

3492 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 7.

3493 - Василий Великий, свт. Гомилия на слова: «Внемли себе».

3494 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 20, 3.

3495 - Апофтегмы М 64.

3496 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 85 (176), 92 (183).

3497 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 6, 3; Василий Великий, свт. Гомилия на слова: «Внемли себе»; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 5; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 26, 19; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 121.

3498 - Иоанн Газский, прп. Ответы 86 (177).

3499 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 6.

3500 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 14.

3501 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 22.

3502 - Апофтегмы N 220.

3503 - Евагрий Понтийский. Антирретик. Гордость 17.

3504 - Иоанн Газский, прп. Ответы 166 (91).

3505 - Нил Сорский, прп. Правила 1.

3506 - Напомним, что Евагрий написал трактат, озаглавленный «Антирретик» («Опровержение»). В нем Евагрий предлагает для каждого крупного типа помысла места из Писания, которые можно противопоставить помыслу.

3507 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 14.

3508 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 62.

3509 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3.

3510 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 44.

3511 - Ср.: Там же.

3512 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3.

3513 - Иоанн Газский, прп. Ответы 304 (301).

3514 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 138 (69).

3515 - Там же. 432 (429).

3516 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.

3517 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 62.

3518 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7.

3519 - Иоанн Газский, прп. Ответы 166 (91). Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 8, 193.

3520 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.

3521 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 257 (254); Апофтегмы 10, 90; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25.

3522 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 20; 22; 88; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 2; 26; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иосиф Панефосский 3; Феодор Скитский. Там же. N 220; N 275; Варсонофий Великий, прп. Ответы 432 (429); Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 52.

3523 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 44.

3524 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 36.

3525 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 256 (253); Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2,3.

3526 - Иоанн Газский, прп. Ответы 660 (667); Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 52; Ориген. Беседы на книгу Притч 5 // PG 17, 176CD.

3527 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 88.

3528 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 143.

3529 - Ср. Мф. 3, 10.

3530 - Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные 2, 3.

3531 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 13.

3532 - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 6.

3533 - Апофтегмы РА 72, 3b.

3534 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 22. Ср.: Там же. 178.

3535 - См., например: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 158.

3536 - Ср. Лк. 22, 40.46.

3537 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 8, 193; Варсонофий Великий, прп. Ответы 660 (667); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 20; 105; 168; 182; 183; 189; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25.

3538 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 135; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 176.

3539 - Ср.: Аммон, прп. Послания 9, 2; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 98.

3540 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 98.

3541 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 19; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 2.

- 3542 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7. Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 152.
- 3543 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 98. Ср.: Там же. 174.
- 3544 - Там же. 20.
- 3545 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 432 (429).
- 3546 - Ср.: Макарий Египетский, прп. 150 глав 130.
- 3547 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 22; 26.
- 3548 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25. Ср.: Там же. 26; Варсонофий Великий, прп. Ответы 39.
- 3549 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 24; 26; 42; 181.
- 3550 - Там же. 152. Ср.: Там же. 145; 169.
- 3551 - Там же. 142.
- 3552 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 39.
- 3553 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 166 (91).
- 3554 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 153.
- 3555 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 22.
- 3556 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 28; 122; 152; 175.
- 3557 - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7.
- 3558 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Главы о трезвении 47.
- 3559 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 152.
- 3560 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Послания 8, 193; 13; Варсонофий Великий, прп. Ответы 118 (209).
- 3561 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 132.
- 3562 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 1.
- 3563 - См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Исидор 3.

3564 - Ср.: Иоанн Карпафийский, прп. Увещательные главы 30; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 68; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 13, 144.

3565 - Аммон, прп. Послания 9, 2.

3566 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 98.

3567 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 118 (209).

3568 - Ср.: Марк Подвижник, прп. О святом Крещении 23; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 10; 94; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 25.

3569 - Ср.: Апофтегмы N 437; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 6, 2.

3570 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); 267 (264); Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31, 5.

3571 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 26.

3572 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 94; 182. Ср.: Там же. 183.

3573 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 21; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 6; 15.

3574 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 6.

3575 - См.: Там же. 2; 6; 13; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 17, 155; 189.

3576 - Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 11; 13; 14; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 152; 168; 176; 189.

3577 - Апофтегмы. Евергетин 3, 35, 24–25.

3578 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 30, 4В.

3579 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 104.

3580 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 14.

3581 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38.

3582 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 129; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

3583 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 129; 178.

3584 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 19.

3585 - Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 1944. P. 200.

3586 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 172 (100); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 25; 11, 120; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4, 4; 9, 11; Аммон, прп. Поучения 4, 52; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8; 60; Дорофей Газский, прп. Послания 3; Апофтегмы. Евергетин 1, 24, 4; Василий Великий, свт. Беседа на слова «Внемли себе»; Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3587 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 36; Апофтегмы. Евергетин 1, 24, 4.

3588 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 13.

3589 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 5.

3590 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 52; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 52.

3591 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 17.

3592 - Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 28.

3593 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 27.

3594 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 19.

3595 - Там же. 24.

3596 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 5; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1; 4; 51; 109; 111; 122; 154; 188; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 8, 60; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 11; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Феодора 4; Апофтегмы Арм 2, 209; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 23; Филофей Синаит,

прп. Сорок глав о трезвении 24; 28; Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 89.

3597 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 44.

3598 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 2, 9.

3599 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.

3600 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 173.

3601 - Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3602 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 17.

3603 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 188.

3604 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 11.

3605 - Апофтегмы Eth. Coll. 14, 47. Ср.: Там же. Алфавитное собрание. Пимен 15; 20.

3606 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 48.

3607 - Ср.: Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 7.

3608 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 113. Ср.: Там же. 137.

3609 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1.

3610 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 105; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 30, 5D.

3611 - Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3612 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 3.

3613 - Ср.: Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

3614 - Относительно первого выражения см. в числе прочих: Притч. 4, 23; Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 21; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 4, 4; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 52; Иоанн Газский, прп. Ответы 166 (91); Варсонофий Великий, прп. Ответы 454 (451);

Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 3, 46; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 23. По поводу второго выражения: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 97; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 113; 157; 168; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 26. Выражение «хранение ума», однако, применяется также и прежде всего на другом уровне, как мы увидим это далее.

³⁶¹⁵ - Апофтегмы N 473.

³⁶¹⁶ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 347 (344).

³⁶¹⁷ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 10, 106.

³⁶¹⁸ - Там же.

³⁶¹⁹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38.

³⁶²⁰ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 62.

³⁶²¹ - Ср.: Там же; Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 9.

³⁶²² - Ср. Еккл. 10, 4.

³⁶²³ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 87; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 12; Толкование на 124-й Псалом 1.

³⁶²⁴ - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 178.

³⁶²⁵ - О различных значениях этого термина см. весьма полную работу: Hausherr I. L'hésychasme. Étude de spiritualité // Hésychasme et prière. Rome, 1966. P. 163–237.

³⁶²⁶ - Ср.: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 3; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 7.

³⁶²⁷ - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 3; 5; 10; 15; 27; Никифор Уединенник, прп. Слово о трезвении и хранении сердца.

³⁶²⁸ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 27.

³⁶²⁹ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 3; 39.

³⁶³⁰ - Ср.: Мк. 13, 35–36; 1Фес. 5, 6; Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); Василий Великий, свт. Беседа на слова:

«Внемли себе».

³⁶³¹ - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 86.

³⁶³² - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Орсисий 2; Апофтегмы N 273; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 102; 120; 129; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12–13.

³⁶³³ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); 573 (578); Макарий Великий, прп. Беседы (Собрание II) 4, 5.

³⁶³⁴ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 197 (111); 259 (256); Аммон, прп. Послания 10, 5; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Орсисий 2; Синклитикия 17; Апофтегмы N 273; N 401; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 120; Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12–13.

³⁶³⁵ - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 660 (667); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 9; Апофтегмы. Евергетин 1, 24, 4.

³⁶³⁶ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12–13.

³⁶³⁷ - Иоанн Дамаскин, прп. Слово душеполезное // PG 95, 89.

³⁶³⁸ - Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 12–13.

³⁶³⁹ - См., например: Антоний Великий, прп. Послания 1, 2.

³⁶⁴⁰ - См., например: Аммон, прп. Поучения 2, 5; Нил Сорский, прп. Правила 4.

³⁶⁴¹ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8; Нил Сорский, прп. Правила 4.

³⁶⁴² - Прп. Иоанн Дамаскин приводит длинный список таких трудов (см.: Слово душеполезное).

³⁶⁴³ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 9; Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 47 // PG 90, 428AB, CCSG 7; 321; Иоанн Карпафийский, прп. Слово подвижническое 21.

³⁶⁴⁴ - Ср. 2Кор. 11, 23–26.

- 3645 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 2.
- 3646 - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 5; Нил Сорский, прп. Правила 4.
- 3647 - Ср.: Антоний Великий, прп. Послания 1, 2.
- 3648 - Там же.
- 3649 - Илия Экдик. Цветослов мысленный 32.
- 3650 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 8.
- 3651 - Там же. 50.
- 3652 - Максим Исповедник, прп. Десять глав о добродетели и пороке 5.
- 3653 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 75.
- 3654 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 9.
- 3655 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 30.
- 3656 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27; 37; 19.
- 3657 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 14, 3.
- 3658 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих глав 57 (26:239).
- 3659 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово 8.
- 3660 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 5.
- 3661 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 39.
- 3662 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 3663 - Ср.: Там же. 16.
- 3664 - Там же.
- 3665 - Там же.
- 3666 - Ср. Кол. 2, 23.
- 3667 - В нашей работе: Larche J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991 (Рус. пер.: Болезнь в свете православного вероучения. М.: Сретенский монастырь, 2016).
- 3668 - Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 14; Илия Экдик. Цветослов мысленный 34; Нил Сорский, прп. Правила 4.

- 3669 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.
- 3670 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 9.
- 3671 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 17.
- 3672 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 4, 4.
- 3673 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 4, 4.
- 3674 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 4, 4.
- 3675 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 4, 4.
- 3676 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 4, 4.
- 3677 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 8; 9; Беседы о блаженствах 2; Евагрий Понтийский. Практик 94.
- 3678 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 39; 38.
- 3679 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 3680 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 3681 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 19.
- Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 57.
- 3682 - Дорофей Газский, прп. Там же. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.
- 3683 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 44.
- 3684 - Ср. Рим. 13, 14.
- 3685 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- 3686 - Ср. 1Кор. 9, 27.
- 3687 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 71.
- 3688 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 71.
- 3689 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 10.
- 3690 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 33.
- 3691 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.
- 3692 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 86.
- 3693 - Ср.: История монахов в Египте. Иоанн Ликопольский 29.
- 3694 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Десять глав о добродетели и пороке 8.

3695 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 47 // PG 90, 428AB; CCSG 7, 321.

3696 - Максим Исповедник, прп. Десять глав о добродетели и пороке 3.

3697 - Максим Исповедник, прп. Десять глав о добродетели и пороке 4; 2. Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 25; 29.

3698 - Евагрий Понтийский. Практик 49.

3699 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 47.

3700 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 112.

3701 - Слово κόπος обозначает суровый труд, а также, в более широком смысле, суровый образ жизни, неудобство и т. д. См.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // Évagre le Pontique. Traité pratique. Paris, 1971. SC 171. P. 537. Примеч. 15.

3702 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 47.

3703 - Евагрий Понтийский. Практик 15.

3704 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70.

3705 - Апофтегмы N 323.

3706 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 38; 39.

3707 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 39.

3708 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.

3709 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

3710 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

3711 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 27.

3712 - Григорий Назианзин, свт. Слова 24, 11.

3713 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 6.

3714 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 91.

3715 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 9.

3716 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 22, 1.

- 3717 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 184.
- 3718 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 9.
- 3719 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 9.
- 3720 - Напомним, что у святых отцов слово «любомудрие»/«философия» означает, как правило, духовную жизнь, точнее, делание или аскезу в широком смысле слова, а слово «любомудры»/ «философы» – тех, кто ведет такой образ жизни. См.: Malingrey A.-M. «Philosophia». Étude d'un groupe de mots dans la Littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.-C. Paris, 1961.
- 3721 - Василий Анкирский. О девстве 11.
- 3722 - Нил Сорский, прп. Правила 4.
- 3723 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 1; Василий Анкирский. О девстве 8.
- 3724 - Василий Анкирский. О девстве 10. Ср.: Там же. 11.
- 3725 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 70, 41. Ср.: Там же. 30, 18.
- 3726 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 22, 2.
- 3727 - Ср. Притч. 4, 27.
- 3728 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 22, 1.
- 3729 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 22, 2; Василий Великий, свт. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве 3 // PG 31, 876D.
- 3730 - Василий Анкирский. О девстве 8–11.
- 3731 - Василий Анкирский. О девстве 8. Такой великий подвижник, как святой Арсений, в своем Послании (71; 72) советует соблюдать во всем меру. См. также: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 3, 12.
- 3732 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 16 и далее. Следует подчеркнуть, что слово *discretio*, употребленное Иоанном Кассианом, обладает двойным значением: «различение» (соответствует греческому *διάκρισις*) и «мера» (соответствует греческому *μέτρον*). См. статью: Cabassut A. *Discrétion* // Dictionnaire de spiritualité. T. 3. Paris, 1957. Col. 1311 и далее.

3733 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18. Также см.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 13–16.

3734 - У определенного числа святых отцов слово «воздержание» (ἐγκράτεια) используется почти без исключения в прямом смысле, обозначая добродетель, противоположную страсти чревоугодия, особенно это касается аввы Евагрия (ср.: Евагрий Понтийский. Практик 89; Толкование на Псалмы 45, 2 // PG 12, 1433B) и прп. Варсонофия (ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 86 (177); 154 (98); 159 (85); 160 (85); 255 (252); 546 (543) и т. д.).

3735 - Учение всех святых отцов сводится главным образом к этим принципам. См., например: Иоанн Златоуст, свт. Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может 7; Иоанн Газский, прп. Ответы 161 (86); Евагрий Понтийский. Практик 89; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

3736 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18. Ср.: Там же. 17; 19; Послания 22.

3737 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 23. См. также: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 44; 51.

3738 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18.

3739 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 19.

3740 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 43.

3741 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 13.

3742 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

3743 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 21, 2. Ср.: Там же. 21, 3.

3744 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 21, 15.

3745 - Апофтегмы Eth. Coll. 14, 63.

3746 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161.

3747 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18; 19; Евагрий Понтийский. Практик 16; Варсонофий Великий, прп. Ответы 154 (98).

3748 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 7; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 4, 44.

3749 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 2, 22.

3750 - 18

3751 - Иоанн Газский, прп. Ответы 155 (81).

3752 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

3753 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 45; 48; 49.

3754 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 5.

3755 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 6.

3756 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 19. Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 5.

3757 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 19.

3758 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 9.

3759 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

3760 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 161.

3761 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 45; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 30, 18.

3762 - Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 70–71.

3763 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

3764 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 14.

3765 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 16.

3766 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 14.

3767 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 154 (98).

3768 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 43; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

3769 - Ср. 1Тим. 4, 5.

3770 - Об этом см., например: Иоанн Газский, прп. Ответы 161 (86); 163 (88).

3771 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; Иоанн Газский, прп. Ответы 163 (88).

3772 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4.

3773 - Во французском тексте употреблен медицинский термин, который переводится как «сильный зуд». – Примеч. ред.

3774 - Автор упоминает одновременно и сладострастие, и чревоугодие.

3775 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4.

3776 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; О правилах общежительных монастырей 5, 14.

3777 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; О правилах общежительных монастырей 5, 14; 20; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 29.

3778 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 29.

3779 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 29.

3780 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 14; Беседы 5, 4.

3781 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 34; 38; 6,14.

3782 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 14; Иоанн Газский, прп. Ответы 462 (459); Варсонофий Великий, прп. Ответы 604 (610).

3783 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 163 (88); 328 (325).

3784 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 38.

3785 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 35.

3786 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 65 // PG 90, 768A.

3787 - Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 62.

3788 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 86. Свт. Григорий Назианзин советует: «Повелевай желудком, и ты сможешь повелевать остальными страстями» (Стихотворения 2, 2:6).

3789 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18.

3790 - Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 62; 72.

3791 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 71; Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 12.

3792 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 24; 70.

3793 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 22, 2.

3794 - Ср.: Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 24; 63.

3795 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 22.

3796 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 14.

3797 - Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 63.

3798 - Евагрий Понтийский. Практик 35; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 16.

3799 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 161.

3800 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 8.

3801 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 71.

3802 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 18; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 6. Ср.: Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 23.

3803 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 14, 24; 26, 161.

3804 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 39.

3805 - Ср.: Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 63; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 22; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 72; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 75.

³⁸⁰⁶ - Ср.: Каллиник. Житие преподобного Ипатия 24, 63; Климент Александрийский. Строматы 7, 12; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 57.

³⁸⁰⁷ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11; 20; Собеседования 5, 10; 22, 6.

³⁸⁰⁸ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1.

³⁸⁰⁹ - Мы будем называть это «монашеским воздержанием», поскольку этимологически монашество обозначает состояние того, кто остается один. Цитируя святых отцов, мы также будем использовать термин «девство» (παρθενία), понимая его, по примеру некоторых святых отцов, в широком смысле «совершенного воздержания», «абсолютного отказа от проявлений половой сферы» (Aubineau M. Introduction à: Grégoire de Nysse. Traité de la virginité //SC 119. P. 147).

³⁸¹⁰ - Заранее, до опыта. – Примеч. ред.

³⁸¹¹ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4. Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 248 (245).

³⁸¹² - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; 12, 4; 5; О правилах общежительных монастырей 5, 10; 6, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 12; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 19; 3, 13; Апофтегмы. Анонимное собрание 36.

³⁸¹³ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1–2; Беседы 5, 4 7, 2; 12, 4, 5; 15; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 12; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45; 2, 19; 3, 13; Апофтегмы. Анонимное собрание 51; Там же. Eth. Coll. 13, 33; Евагрий Понтийский. Практик 17; Варсонофий Великий, прп. Ответы 255 (252).

³⁸¹⁴ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4; 7, 2; 12, 4, 5; 15; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 12; 19, 4; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45; 2, 19; 3, 13; Апофтегмы. Анонимное собрание 51.

³⁸¹⁵ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1.

³⁸¹⁶ - См., например: Апофтегмы N 592/24.

3817 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11; 20; Собеседования 5, 10; 22, 3.

3818 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 22, 6.

3819 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4.

3820 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 30; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 19; 3, 13.

3821 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4.

3822 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

3823 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6,12; Василий Анкирский. О девстве 4; 5; 13; 14.

3824 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1; 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 16.

3825 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1.

3826 - См., например, у прп. Иоанна Кассиана (О правилах общежительных монастырей 6, 4; Беседы 12, 10–11; 13:5), который подчеркивает, что воздержание есть всего лишь начало целомудрия, «некое частичное целомудрие», ибо истинное целомудрие предполагает «постоянную чистоту тела» и, кроме того и прежде всего, «внутреннюю чистоту души». См. также: Апофтегмы N 178.

3827 - Климент Александрийский. Строматы 3, 4.

3828 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 19; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 8.

3829 - Ср. Мф. 15, 19.

3830 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 2.

3831 - Ср.: Апофтегмы. Анонимное собрание 31; 33; 46; 52; 53; Варсонофий Великий, прп. Ответы 86 (177); 248 (245); 256 (253); Иоанн Газский, прп. Ответы 180 (103); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 6; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 9.

3832 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 22.

3833 - Ср.: Апофтегмы. Анонимное собрание 35; 52; Там же. Евергетин 2, 28, 30; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 10. Ср.: Там же. 6, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 10, 52; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45; 2, 19; Варсонофий Великий, прп. Ответы 248 (245); 255 (252); 256 (253); 258 (255); Иоанн Газский, прп. Ответы 180 (103).

3834 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 80.

3835 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 81.

3836 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45; Апофтегмы. Анонимное собрание 32.

3837 - Ср.: Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 38, 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 79; 81. Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 11; 13; Варсонофий Великий, прп. Ответы 255 (252); 500 (497); Иоанн Газский, прп. Ответы 503 (500); 660 (667); Апофтегмы. Алфавитное собрание. Агафон 21; Апофтегмы Eth. Coll. 13, 33.

3838 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 23.

3839 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 5. Ср.: Там же. 15, 79.

3840 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 5. Ср.: Собеседования 12, 15; 16.

3841 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 4.

3842 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1; 2; Собеседования 5, 4; 12, 4.

3843 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4.

3844 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 5 (26:191); Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 99.

3845 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 53.

3846 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 10; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 36.

3847 - Ср.: Апофтегмы N 165.

3848 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11; 6, 2; 23.

3849 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11.

3850 - См.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 23; Беседы 12, 6; 15; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 12; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 99.

3851 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 261 (258).

3852 - См.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 62; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 15.

3853 - См.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 11.

3854 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 5, 10–11.

3855 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 1. См. также: Там же. 5, 10; 6, 23; Беседы 12, 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 12; 13; Варсонофий Великий, прп. Ответы 255 (252); 256 (253); Апофтегмы Eth. Coll. 13, 33.

3856 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 18.

3857 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 23; Собеседования 12, 6.

3858 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

3859 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

3860 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

3861 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

3862 - Ср. 1Кор. 7; 32.

3863 - Ср. 1Кор. 7, 1.8.

3864 - Ср. 1Кор. 7, 35.

3865 - Ср.: Первая часть, глава 3, 2, 6.

3866 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 24. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 25, 92–108.

- 3867 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 18, 4.
- 3868 - Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 3, 6; Беседы на Песнь Песней 2; О молитве 25, 3; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 12, 4.
- 3869 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 11–12; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 24; Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 2, 3; 4, 8; Василий Анкирский. О девстве 51; Василий Великий, свт. Письма 46, 2.
- 3870 - Ориген. Толкование на Послание к Римлянам 29.
- 3871 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 11–12.
- 3872 - Ср. Ин. 2, 1–11.
- 3873 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 13. Ср.: Там же. 11. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Девство – это лучшее из всего доброго. Ибо в добродетели есть степени более высокие и менее...» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4:24).
- 3874 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 10.
- 3875 - Ср. 1Кор. 7, 6.
- 3876 - См. 1Кор. 7, 9.
- 3877 - См. 1Кор. 7, 2.
- 3878 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 10.
- 3879 - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 4, 24.
- 3880 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 4.
- 3881 - 7Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 1; 8.5
- 3882 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве 8.
- 3883 - Иоанн Златоуст, свт. Против повторных браков 2, 3.
- 3884 - Августин Иппонский, блж. О священном девстве 56.
- 3885 - Иоанн Златоуст, свт. О девстве 44.
- 3886 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 6, 2.
- 3887 - Вот почему Православная Церковь заповедует половое воздержание наряду с постом по средам и пятницам (когда вспоминаются страдания Христа и его распятие) и в продолжение четырех ежегодных постов. Подобное

«периодическое воздержание», как отмечает вслед за апостолом Павлом свт. Григорий Назианзин, должно быть «итогом взаимного согласия ради того, чтобы вместе предаваться молитве – наиболее драгоценному из всех дел». И уточняет: «Это не закон, но совет» (Слова 40:18). Это последнее замечание передает отсутствие юридика в православной традиции применительно к этой сфере. Православие предоставляет совести обоих супругов судить, что в духовном смысле им наиболее подходит. Такой же подход присутствует и в поучениях свт. Иоанна Златоуста (см., например: Беседа на Первое послание к Коринфянам 19:2).

3888 - Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 289. Ср.: Тракат о девстве 7, 2.

3889 - Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

3890 - Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

3891 - Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

3892 - Мефодий Олимпийский, сщмч. Пир десяти дев 2, 5.

3893 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162.

3894 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 15, 162; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 17.

3895 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 7, 2.

3896 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 10.

3897 - См. Быт. 2, 23–24.

3898 - Василий Анкирский. О девстве 38.

3899 - Климент Александрийский. Строматы 3, 6.

3900 - Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 7, 3.

3901 - Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 8.

3902 - Григорий Назианзин, свт. Слова 37, 9.

3903 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 8.

3904 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 8.

3905 - Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 8.

3906 - Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 9, 1.

3907 - Григорий Нисский, свт. Тракат о девстве 7, 3.

- 3908 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 35.
- 3909 - См. объяснение этого принципа, приведенное у свт. Григория Нисского (О девстве 8).
- 3910 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 2.
- 3911 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 34.
- 3912 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 11.
- 3913 - Ср. Лк. 7, 47.
- 3914 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 28.
- 3915 - Ср. Еф. 5, 32.
- 3916 - Василий Великий, свт. Письма 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 6.
- 3917 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 11.
- 3918 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 89.
- 3919 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 11.
- 3920 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 8.
- 3921 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 7.
- 3922 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 59.
- 3923 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 11; 13.
- 3924 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 11.
- 3925 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 45.
- 3926 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 18; 5, 33.
- 3927 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 15.
- 3928 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 15.
- 3929 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 15; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 1.
- 3930 - Ср.: Ин. 14, 23; Еф. 2, 22.
- 3931 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 2; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 14.
- 3932 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 36.
- 3933 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 5; 10; 11.

3934 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 4–5.

3935 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 21.

3936 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 2.

3937 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3938 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3939 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3940 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3941 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 1.

3942 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

3943 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3944 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 13.

3945 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3946 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 19, 140–143.

3947 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 55, 3.

3948 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 23 (17:12).

3949 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 8, 19.

3950 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 8, 24.

3951 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 17 (17, 6).

3952 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 26 (17:15).

3953 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 23, 5.

3954 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 11, 5.

3955 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 3, 662–668.

3956 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 9, 6.

3957 - См., например: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 21; 29; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Коринфянам 20, 1.

3958 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 11 (17:1).

3959 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 21.

3960 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 22.

3961 - Ср. Мф. 5, 3.

3962 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 3.

3963 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 72.

3964 - Евагрий Понтийский. Практик 18.

3965 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 3.

3966 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16.

3967 - Ср.: Мф. 5, 42; 6, 2; 10, 18; 19, 21; Лк. 3, 11; 6, 30.38; 12, 33; Мк. 10, 21.

3968 - Ср.: Рим. 12, 8; 1Кор. 16, 1–3; 2Кор. 8, 3–15; 9, 8; Гал. 2, 10.

3969 - Ср.: Деян. 3, 26; 4, 35; 10, 2.4; 20, 35.

3970 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 2, 9; Беседы на Евангелие от Матфея 45, 2; 53, 2.

3971 - Ср.: Лк. 3, 11; 2Кор. 8, 13–15; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 1, 4; 28, 4.

3972 - Тот, кто дает из того, что ему самому необходимо, естественно, более близок к совершенной степени этой добродетели, чем тот, кто дает от избытка, и тот, кто дает лишь

часть от своего лишнего. Тот, кто дает из своего необходимого, творит «дело великого милосердия» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 60:4). Ср. Мк. 12, 43–44.

³⁹⁷³ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113.

³⁹⁷⁴ - См., например: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.

³⁹⁷⁵ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 26; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 157; 158; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 31, 74–88.

³⁹⁷⁶ - См., например: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова «Ибо мы имеем тот же дух веры» 3, 12. Обычно свт. Иоанн Златоуст уподобляет милостыню маслу умных дев из притчи (ср.: Там же; Беседы на Евангелие от Матфея 50, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 23, 3; 60:4).

³⁹⁷⁷ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о милостыне 4. Ср.: Беседы на Первое послание к Коринфянам 21, 6; Беседы на послание к Римлянам 19, 7.

³⁹⁷⁸ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о милостыне 5.

³⁹⁷⁹ - Ср.: 2Кор. 8, 3.11; Мк. 12, 43–44; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 21, 5; Беседы на Послание к Римлянам 19, 7; Беседы на послание к Колоссянам 1, 6; Беседы на Послание к Евреям 1, 4.

³⁹⁸⁰ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 1, 4; Беседы против аномеев 8, 2; Беседы на книгу Бытия 55, 4; Беседы на Деяния апостольские 21, 5.

³⁹⁸¹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.

³⁹⁸² - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.

³⁹⁸³ - Ср. Лк. 18, 12.

³⁹⁸⁴ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Коринфянам 16, 4.

3985 - Иоанн Златоуст отмечает на этот счет, что если бы Господь, заповедуя творить милостыню, имел в виду лишь попечение о бедных, то Он заповедал бы только давать, не требуя делать этого с радостью, а это добавление свидетельствует со всей очевидностью, что в милостыне Ему важно также и духовное состояние того, кто подает (ср.: Беседы о милостыне 4).

3986 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о милостыне 4.

3987 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Филиппийцам 1, 4.

3988 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 55, 4.

3989 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 1, 4. Ср.: Беседы на Книгу Бытия 31, 7.

3990 - Свт. Иоанн Златоуст дает, например, такое истолкование словам Христа: Нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете (Мф. 26:11): «Мы должны особенно заботиться о том, чтобы подавать милостыню Иисусу Христу [подавая ее ближнему], потому что не всегда мы сможем Его встретить в образе бедняка, но только в этой жизни» (Беседы на Евангелие от Матфея 50:4).

3991 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 88, 3.

3992 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 88, 3.

3993 - См. в особенности: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 16–19.

3994 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 157.

3995 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 2, 7; Беседы на Послание к Римлянам 14, 9.

3996 - Ср. Мф. 5, 42.

3997 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 24.

3998 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 7. Ср.: Там же. 16, 24 (17:14).

- 3999 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 13 (17:3).
- 4000 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 11 (17:1); Иоанн Златоуст, свт. О девстве 69; Апофтегмы РА. Приложение 4.
- 4001 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 23.
- 4002 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 55, 4; Беседы о бессилии дьявола 2, 6; Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 8; Беседы на Евангелие от Матфея 77, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 81, 3; Толкование на Послание к Филиппийцам 1, 4; Толкование на Послание к Титу 6, 3.
- 4003 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о бессилии дьявола 2, 6.
- 4004 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 1.
- 4005 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 55, 3.
- 4006 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 55; 4.
- 4007 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 3, 11.
- 4008 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Тимофею 14, 2.
- 4009 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 4, 9.
- 4010 - Ср.: Василий Великий, свт. К обогащающимся 7, 3; Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре 2, 4–5.
- 4011 - Ср. Мф. 10, 8.
- 4012 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре 2, 5.
- 4013 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 79; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 16–19.
- 4014 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 19, 7.
- 4015 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 29. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 22 (17:12).
- 4016 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 21, 16–19.
- 4017 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Титу 6, 3.
- 4018 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 11 (17:1).

⁴⁰¹⁹ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 156; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 3, 1; Слова огласительные 7, 27; Беседы на слова: «Ибо мы имеем тот же дух веры» 1, 9; 3, 12; Беседы на Книгу Бытия 31, 7; 55, 4; Беседы на Евангелие от Матфея 77, 5; Беседы на Евангелие от Иоанна 81, 3.

⁴⁰²⁰ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 25, 3. Ср.: Беседы на Послание к Титу 6, 2.

⁴⁰²¹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Титу 6, 3.

⁴⁰²² - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 6.

⁴⁰²³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

⁴⁰²⁴ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 16, 14 (17:4); Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 140-й Псалом 5.

⁴⁰²⁵ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 6, 3.

⁴⁰²⁶ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 24, 3; 81, 3.

⁴⁰²⁷ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 40, 4.

⁴⁰²⁸ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64. Ср.: Там же. 25, 65.

⁴⁰²⁹ - Ср.: Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16; 55.

⁴⁰³⁰ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 24.

⁴⁰³¹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Филиппийцам. Предисловие 3.

⁴⁰³² - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 156.

⁴⁰³³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 6, 3.

⁴⁰³⁴ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Коринфянам 16, 4.

⁴⁰³⁵ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 53, 5.

⁴⁰³⁶ - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.

4037 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 1–2.

4038 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.

4039 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Изречения 2 (= Душеполезные поучения 19:3)

4040 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 22.

4041 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 22.

4042 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 2, 11.

4043 - Евагрий Понтийский. Практик 19.

4044 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 11–12 // PG 79, 1156D; 1157BC.

4045 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Изречения 3 (= Душеполезные поучения 19:3)

4046 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 13.

4047 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 7.

4048 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

4049 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 4. Ср.: Там же. 19, 6.

4050 - Апофтегмы 15, 136.

4051 - Апофтегмы 16, 17.

4052 - Ср.: Нил Сорский, прп. Правила 5.

4053 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 89.

4054 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 90.

4055 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 7, 82.

4056 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 7, 82.

4057 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 7, 81.

4058 - Ср.: Нил Сорский, прп. Правила 5.

4059 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.

4060 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 6, 1.

4061 - Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Печаль.

⁴⁰⁶² - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.

⁴⁰⁶³ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нил 3. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 16; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 135.

⁴⁰⁶⁴ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.

⁴⁰⁶⁵ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

⁴⁰⁶⁶ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 13.

⁴⁰⁶⁷ - Довольно-таки трудно различить πένθος и κατάνυξις, настолько трудно, что И. Осэр в исследовании, которое он посвятил этому вопросу (Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944), рассматривает κατάνυξις как «синоним или почти то же самое, что πένθος» (Р. 14), и что «на практике они настолько неотделимы друг от друга, что благодаря метонимии сделались синонимами» (Р. 16). Отсюда различия в переводах. Тогда как одни переводят πένθος как «сокрушение» и κατάνυξις как «покаяние», другие делают наоборот. Однако можно сказать, что в κατάνυξις ярче выражен оттенок сожаления, чем в πένθος, что сближает его с понятием сокрушения. Но от последнего κατάνυξις отличается чувством скорби и боли, которые его и характеризуют по существу (ср.: Там же. Р. 31).

⁴⁰⁶⁸ - Ср.: Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу пророка Исаии 26, 10; Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10.

⁴⁰⁶⁹ - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 3, 3–5.

⁴⁰⁷⁰ - См.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 25; Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10; К Стагирию подвижнику 3, 13; 14; Беседы о покаянии 7, 6; Беседы о святых мучениках 3; Варсонофий Великий, прп. Ответы 237 (234), 394 (391); 690 (682). Множество других ссылок по этой теме можно найти в цитируемой работе: Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. Р. 35–50.

⁴⁰⁷¹ - Они возникают одновременно и способствуют взаимному усилению, поэтому святые отцы порой подчеркивают вслед за апостолом (см. 2Кор. 7:10), что печаль по Богу рождает покаяние (см., например: Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239)), а порой – что второе порождает первое (см., например, «Житие святого Кирилла Филиота», процитированное в: Hausherr I. *Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Rome, 1944. P. 26).

⁴⁰⁷² - Об этом см., например: Иоанн Газский, прп. Ответы 462 (459) и особенно 285 (282). И. Осэр рассматривает слезы как нечто тождественное скорби и сокрушению (Hausherr I. *Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Rome, 1944. P. 16). Это истинно лишь отчасти, ибо святые отцы различают множество видов слез. Мы коснемся только тех, которые связаны с сокрушением, не затрагивая того, что принято называть слезным даром, ведь, с одной стороны, все духовные слезы могут считаться даром Божиим, а с другой – это выражение обозначает не что иное, как слезы, уже чистые и непрестанные. Что касается этого, мы можем отослать читателя к классической работе: Lot-Borodine M. *Le Mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien // Supplément à la Vie Spirituelle*. № 48.1936. P. 65–110, перепечатанной в: *La douloureuse joie*. Bellefontaine, 1974. P. 131–195.

⁴⁰⁷³ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21; Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14; Беседы о статуях 18, 2; 3; Беседы на Послание к Евреям 15, 4; Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4; Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 31; На память мученицы Иулиты 9; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 29; Феодор Студит, прп. Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25); Петр Дамаскин, прп. Книга 1.

⁴⁰⁷⁴ - Ср. 2Кор. 7, 9–11.

⁴⁰⁷⁵ - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 60.

⁴⁰⁷⁶ - Эта формулировка является сокращением фразы из 2Кор. 7, 10. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 55; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23.

- 4077 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию
- 58.
- 4078 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 6.
- 4079 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 50.
- 4080 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 11.
- 4081 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.
- 4082 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию
- 58 // PG 90, 597B.
- 4083 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 41.
- 4084 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы об утешении в смерти 2,
- 8.
- 4085 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 1.
- 4086 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 12.
- 4087 - Григорий Нисский, свт. Трактат о девстве 28, 3.
- 4088 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 4, 5.
- 4089 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.
- 4090 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 14.
- 4091 - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.
- 4092 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна
- 78, 1.
- 4093 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 682 (690).
- 4094 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11.
- 4095 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 26.
- 4096 - Апофтегмы N 140.
- 4097 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям
- 15, 4. Ср.: О сокрушении 1, 9.
- 4098 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 31.
- 4099 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 57.
- 4100 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 21.
- 4101 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 10; 11; 13.

⁴¹⁰² - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 10.

⁴¹⁰³ - Например, выражение аввы Матоя: «Чем более грешник приближается к Богу, тем большим грешником он себе кажется» (Апофтегмы. Алфавитное собрание. Матой 2).

⁴¹⁰⁴ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 14; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 15.

⁴¹⁰⁵ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 67.

⁴¹⁰⁶ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 54; Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 16; Апофтегмы N 521; N 537; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 7; Ефрем Сирин, прп. Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Т. 1. Р. 60).

⁴¹⁰⁷ - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 16.

⁴¹⁰⁸ - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 16.

⁴¹⁰⁹ - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 16.

⁴¹¹⁰ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 257 (254).

⁴¹¹¹ - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.

⁴¹¹² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 70.

⁴¹¹³ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 11. Ср.: Там же. 7, 22.

⁴¹¹⁴ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 7.

⁴¹¹⁵ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239); Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 7, 4; О сокрушении 2,4; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9,26; 28; 29; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.

⁴¹¹⁶ - Апофтегмы Ву 2, 175.

⁴¹¹⁷ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 428 (425).

⁴¹¹⁸ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239); Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 2, 4.

⁴¹¹⁹ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 5; Ефрем Сирин, прп. Подвижническое слово (ed. J. S. Assemani. Т. 1. Р. 60); Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 73.

⁴¹²⁰ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 43; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 27; Варсонофий Великий, прп. Ответы 395 (392), 397 (394); Аммон, прп. Послания 2, 1; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 6, 16.

⁴¹²¹ - Петр Дамаскин, прп. Книга 1, 4.

⁴¹²² - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.

⁴¹²³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.

⁴¹²⁴ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239); Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.

⁴¹²⁵ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 242 (239); 257 (254); 428 (425); Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 29; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 12; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евагрий 1; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

⁴¹²⁶ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 257 (254); 428 (425); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 12; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 27; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евагрий 1; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 3, 2; Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении 1, 10; 2, 4; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 29; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 25.

⁴¹²⁷ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Арсений 41.

⁴¹²⁸ - Ср.: Апофтегмы N 553.

⁴¹²⁹ - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 428 (425); Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 73; Иоанн Касиан Римлянин, прп. Беседы 9, 26.

⁴¹³⁰ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 26; Апофтегмы. Евергетин 2, 32. Это подчеркивается во множестве рассказов, повествующих о ком-то, кто открыл свои помыслы старцу или получил от него наставление: «Он был охвачен сокрушением».

⁴¹³¹ - Ср.: Апофтегмы N 588; 592/10; 592/63.

⁴¹³² - Ср.: Иоанн Лестеичник, прп. Лествица 7, 68; Аммон, прп. Поучения 4, 60; Апофтегмы Ву 2, 175; N 588; 560.

⁴¹³³ - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16, 42.

⁴¹³⁴ - Иоанн Златоуст, свт. К Стагирию подвижнику 3, 13.

⁴¹³⁵ - Апофтегмы QRT 33.

⁴¹³⁶ - Апофтегмы N 460.

⁴¹³⁷ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 121.

⁴¹³⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 29, 251–252.

⁴¹³⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

⁴¹⁴⁰ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 121. См. также: Апофтегмы 3, 22.

⁴¹⁴¹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии 2, 3; Беседы о статуях 18, 3. Ср.: Там же. 7, 1; Беседы о статуях 5, 4.

⁴¹⁴² - Там же.

⁴¹⁴³ - Там же.

⁴¹⁴⁴ - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 8.

⁴¹⁴⁵ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 2.

⁴¹⁴⁶ - Аммон, прп. Поучения 4, 14.

⁴¹⁴⁷ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 35. Ср.: Там же. 7, 37; 26, 151.

⁴¹⁴⁸ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.

⁴¹⁴⁹ - Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 39, 17; 40, 8–9; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72; Иоанн Дамаскин,

прп. Точное изложение православной веры 4, 9; Феодор Студит, прп. Большой катехизис 27; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 45; Огласительные слова 32; Никита Стифат, прп. Житие Симеона Нового Богослова 90.

⁴¹⁵⁰ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 191–192.

⁴¹⁵¹ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 8.

⁴¹⁵² - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 37. Ср.: Там же. 7, 58.

⁴¹⁵³ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.

⁴¹⁵⁴ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57.

⁴¹⁵⁵ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 9; 15.

⁴¹⁵⁶ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 9; 15; 85.

⁴¹⁵⁷ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 9; 15; 85.

⁴¹⁵⁸ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 2.

⁴¹⁵⁹ - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 5; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

⁴¹⁶⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 2.

⁴¹⁶¹ - См., например: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 6; О различных лукавых помыслах 35 (ed. J. Muijldermans); К девственности 25; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.

⁴¹⁶² - См., например: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 14.

⁴¹⁶³ - Евагрий Понтийский. Главы увещательные (греч. и сир. тексты: Euagrius Ponticus / Hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 60).

⁴¹⁶⁴ - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 6.

⁴¹⁶⁵ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34.

⁴¹⁶⁶ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 33.

4167 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 10.

4168 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23.

4169 - «Без чего нет», то есть в данном случае «необходимое условие». – Примеч. ред.

4170 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 12.

4171 - Апофтегмы 3, 22.

4172 - Жития святых отцов 7, 38 // PL 73, 1055C.

4173 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 12.

4174 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

4175 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о святых мучениках 3.

4176 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 60.

4177 - Ср.: Аммон, прп. Послания 2, 1.

4178 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 11; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 11; Собеседования египетских отцов 5, 23: «Печаль, полная истинной радости».

4179 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16, 42.

4180 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 54.

4181 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 41.

4182 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 27. Ср.: Там же. 9, 28.

4183 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 3.

4184 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 3. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о святых мучениках 3.

4185 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 14, 1. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 58.

4186 - Там же.

4187 - Ср.: Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16, 42.

4188 - Нил Синайский, прп. Послания 1, 220 // PG 79, 164. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 3.

- 4189 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 3, 2. Ср.: Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 16, 22.
- 4190 - Ср. 2Тим. 2, 16.
- 4191 - Ср. Гал. 5, 22.
- 4192 - См., например: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23.
- 4193 - Ср.: Пс. 32, 21; Флп. 4, 4.
- 4194 - Отметим, что греческие термины *χαρά* и *χαρίς* имеют один и тот же корень.
- 4195 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.
- 4196 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 55.
- 4197 - Ср.: Ис. 35, 10; Откр. 7, 17; 21, 4.
- 4198 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 50; Никита Стифат, прп. Житие Симеона Нового Богослова 69–70.
- 4199 - О двух видах радости см., например: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 60.
- 4200 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 29.
- 4201 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.
- 4202 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 79.
- 4203 - Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 2, 6.
- 4204 - Феодор Студит, прп. Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25).
- 4205 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 42.
- 4206 - Ср.: Феодор Студит, прп. Малый катехизис 64 (éd. Auvray. Paris, 1891. P. 25).
- 4207 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 2.
- 4208 - Василий Великий, свт. На память мученицы Иулиты 9.
- 4209 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 3.
- 4210 - Там же.
- 4211 - Ср.: Петр Дамаскин, прп. Книга 1; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.
- 4212 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 9.

- 4213 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 5.
- 4214 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 5.
- 4215 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 157.
- 4216 - Евагрий Понтийский. Практик 28.
- 4217 - Евагрий Понтийский. К монахам 55 (ed. H. Gressmann. S. 157).
- 4218 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 5; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57; Нил Сорский, прп. Правила 5.
- 4219 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 3; 5.
- 4220 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 25.
- 4221 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 3.
- 4222 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 5.
- 4223 - Напомним, что греческое слово ἡσυχία означает одновременно молчание, покой (внешний и внутренний) и уединение.
- 4224 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.
- 4225 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57; Ср.: Василий Великий, свт. Монашеские установления 7, 2 // PG 31, 1368A.
- 4226 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.
- 4227 - Василий Великий, свт. Монашеские установления 7, 2.
- 4228 - Нил Сорский, прп. Правила 5.
- 4229 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.
- 4230 - Евагрий Понтийский. К монахам 55 (ed. H. Gressmann. S. 157).
- 4231 - Евагрий Понтийский. Практик 28.
- 4232 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.
- 4233 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 57.

4234 - Ср.: Макарий Египетский, прп. 150 глав 129; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 84; Варсонофий Великий, прп. Ответы 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133; Нил Сорский, прп. Правила 5.

4235 - Евагрий Понтийский. К монахам // PG 79, 1236A. Ср.: Практик 28.

4236 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 67.

4237 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 129; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 84; Нил Сорский, прп. Правила 5.

4238 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 34.

4239 - Евагрий Понтийский. Практик 27. Евагрий Понтийский советует использовать тот же самый способ опровержения и приводит тот же отрывок из Писания в «Антирретике» (6:20).

4240 - Ср.: Апофтегмы 21, 7.

4241 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.

4242 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.

4243 - Апофтегмы РА 32, 7с.

4244 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.

4245 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 15. Ср.: Там же. 27, 84.

4246 - Евагрий Понтийский. К девственнице 39 (ed. Н. Gressmann. S. 149). Ср.: Практик 27.

4247 - Евагрий Понтийский. Антирретик 6, 10. Ср.: Там же. 6, 19: «... Душе, которая воображает, будто бы слезы бесполезны в борьбе против уныния, и которая не вспоминает о Давиде, плакавшем и говорившем: Слезы мои были для меня хлебом день и ночь (Пс. 41:4)».

4248 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.

4249 - Ср. Еф. 5, 16.

4250 - Апофтегмы 21, 7.

4251 - Афанасий Великий, свт. Житие святого Антония 19.

4252 - Евагрий Понтийский. Антирретик 6, 25.

4253 - Евагрий Понтийский. Антирретик 6, 32; 33.

4254 - Евагрий Понтийский. Практик 29.

- 4255 - Евагрий Понтийский. Практик 12.
- 4256 - Евагрий Понтийский. Практик 12.
- 4257 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 75.
- 4258 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 7–24.
- 4259 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 7.
- 4260 - Ср. 1Фес. 4, 11.
- 4261 - Ср. Там же.
- 4262 - Ср. Там же.
- 4263 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 7–9.
- 4264 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 10, 14.
- 4265 - Иоанн Кассиан; прп. О правилах общежительных монастырей 10, 15.
- 4266 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей Об общем значении физического труда в подвижнической жизни можно прочитать в работе: Guillaumont A. Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation // Aux origines du monachisme chrétien. Bellefontaine, 1979. P. 117–126.
- 4267 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 16; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.
- 4268 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 66. Ср.: Нил Сорский, прп. Правила 5.
- 4269 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 16.
- 4270 - Диадох Фотикийский, прп. Подвижническое слово 58.
- 4271 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 12; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 136.
- 4272 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 12.
- 4273 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 99; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 131. Тема врачевания

гнева рассмотрена особо в 4-й части (глава 2, § 3) с точки зрения врачевания раздражительной силы души, от которой непосредственно и исходит страсть гнева. Мы продемонстрировали, что врачевание подразумевает преобразование раздражительного элемента, состоящее в том, что он перенаправляется от ближнего к греху, бесам, страстям, злу, чтобы таким образом на смену гневу-страсти пришел праведный (добродетельный) гнев. Здесь мы не будем возвращаться к этому аспекту, но рассмотрим врачевание гнева и добродетели, которые ему противоположны, под углом взаимоотношений с ближними, что не затрагивалось в предыдущей части.

4274 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 27.

4275 - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 885AB; CCSG 23, 43.

4276 - Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 3.

4277 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 47.

4278 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 79. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 6.

4279 - Об этой противоположности см., например: Евагрий Понтийский. Практик 76.

4280 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.

4281 - См. 1Кор. 13, 13.

4282 - Евагрий Понтийский. Практик 38. Ср.: Там же. 15; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.

4283 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 66.

4284 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 70.

4285 - Евагрий Понтийский. Практик 20.

4286 - Евагрий Понтийский. Практик 20.

4287 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 94.

4288 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36.

4289 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 9, 5; 6.

4290 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 90.

- 4291 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 12.
- 4292 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 20. Ср.: Там же. 3, 13; 4, 41.
- 4293 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 75. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 3, 202.
- 4294 - Причинном. – Примеч. ред.
- 4295 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 32, 3.
- 4296 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 16.
- 4297 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 4.
- 4298 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 9.
- 4299 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 5.
- 4300 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 5.
- 4301 - Апофтегмы. Евергетин 1, 45.
- 4302 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 2.
- 4303 - Апофтегмы 15, 136.
- 4304 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 7.
- 4305 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 1.
- 4306 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 31, 57–66.
- 4307 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 33.
- 4308 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 9.
- 4309 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.
- 4310 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нил 2.
- 4311 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 15.
- 4312 - Василий Великий, свт. Беседа на 1-й Псалом 2 // PG 29, 212С.
- 4313 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133.
- 4314 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 22.
- 4315 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

4316 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 17.

4317 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 19, 3.

4318 - Ср.: Там же.

4319 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

4320 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.

4321 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 4.

4322 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 6.

4323 - Ср.: Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

4324 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 4.

4325 - Ср.: Мф. 15, 18–19; Мк. 2, 21.

4326 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 91.

4327 - Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых.

4328 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 3.

4329 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 20, 1–2.

4330 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 7.

4331 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 16, 10.

4332 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 8, 14.

4333 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 90.

4334 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 90–94.

4335 - См., например: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 3.

4336 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 12, 133.

- 4337 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 17, 3.
- 4338 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 3.
- 4339 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 15, 4. Ср.: Там же. 48, 3.
- 4340 - Евагрий Понтийский. Практик 20.
- 4341 - Евагрий Понтийский. Послания 19. См. также: О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 27: «так как раздражительная часть успокаивается кротостью...»
- 4342 - Евагрий Понтийский. Послания 56.
- 4343 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 4.
- 4344 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 2; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 48, 3.
- 4345 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 2.
- 4346 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 33; 4.
- 4347 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 3. Практически идентичное определение встречается в 24-й ступени Лествицы (24:2): «Кротость – это невозмутимое состояние духа (νοῦς), который остается всегда одним и тем же как при почестях, так и при унижениях».
- 4348 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 3.
- 4349 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 17.
- 4350 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Нил 2; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.
- 4351 - Ср.: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.
- 4352 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.
- 4353 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 78.
- 4354 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 1.
- 4355 - См. Гал. 5, 22.
- 4356 - Ср.: 1Тим. 6, 11; Кол. 3, 12.

4357 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6. Прп. Иоанн Кассиан говорит это о терпении, но в этом отрывке он одновременно описывает и кротость, и терпение, как если бы он не делал никакого различия между двумя этими добродетелями.

4358 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

4359 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 80.

4360 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 2.

4361 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 6.

4362 - Ср.: Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах 14 // PG 79, 1216 CD.

4363 - Ср.: Пс. 57, 5; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 68; 3, 34; 5, 11; Послания 56.

4364 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 6.

4365 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 36, 16; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 61, 5; Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 5.

4366 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на послание к Евреям 22, 2; 3.

4367 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 5.

4368 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 5.

4369 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 10.

4370 - Евагрий Понтийский. Послания 36. Ср.: Там же. 41; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 10.

4371 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 5.

4372 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 5.

4373 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 6.

4374 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

4375 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 1.

4376 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 5; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 12.

4377 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 61, 5.

4378 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 77.

4379 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 1.

4380 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 2, 4.

4381 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 24, 6.

4382 - Ср.: Мф. 11, 29; 21, 5; 2Кор. 10, 1.

4383 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Евреям 22,

3.

4384 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36.

4385 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 47.

4386 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.

4387 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 3, 2.

4388 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 5, 23.

4389 - Терпение – это добродетель особенно плодоносная и многообразная, как можно понять, например, из описания, которое дает ей свт. Киприан (О благе терпения 20). Здесь мы коснемся ее лишь в той мере, в какой она имеет отношение к гневу. Святые отцы Греческой Церкви используют два слова для обозначения терпения: *μακροθυμία* и *ὑπομονή*. Первое, наиболее точно переводимое как «великодушие», означает, скорее, «перенесение душевных обид и страданий»; второе же означает, скорее, «упорство», то есть способность продолжать какое-либо дело, несмотря на трудности, но в равной мере «терпение» в собственном смысле слова, то есть способность ожидать со спокойствием то, что запаздывает с приходом. В общепринятом употреблении эти два термина используются без различия и в том и в другом смысле.

4390 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 2; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 3, 1; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 18, 13–14.

4391 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 21.

4392 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 18, 13.

- 4393 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 6, 4; Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.
- 4394 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 5. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 84, 1.
- 4395 - Ср. Иер. 17, 16–18.
- 4396 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 88.
- 4397 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое Послание к Коринфянам 33, 1.
- 4398 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 7, 31. Ср.: Там же. 4, 32, 9.
- 4399 - Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 20.
- 4400 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 12, 6.
- 4401 - Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 14.
- 4402 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 84, 1.
- 4403 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.
- 4404 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.
- 4405 - Ср.: Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 17. Ср.: Там же. 14.
- 4406 - Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде 7, 4.
- 4407 - Ср.: Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 17; Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде 7, 4; Беседы на Деяния апостольские 6, 3.
- 4408 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде 7, 4.
- 4409 - Ср.: Иоанн Кассиан, свт. Беседы 12, 6; Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 20.
- 4410 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 8.
- 4411 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 72, 21; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 9, 7; Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 15.
- 4412 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73.
- 4413 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 8, 36.

- 4414 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
- 4415 - Киприан Карфагенский, свт. О благе терпения 15.
- 4416 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.
- 4417 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 33, 1.
- 4418 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 12.
- 4419 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 90. Ср.: Евагрий Понтийский. К монахам 14; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 8, 94.
- 4420 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 13.
- 4421 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 18, 4.
- 4422 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5; 58.
- 4423 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 48.
- 4424 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 131 (67); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.
- 4425 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 4426 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 4427 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 7.
- 4428 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 97.
- 4429 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 73.
- 4430 - Апофтегмы N 377.
- 4431 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79).
- 4432 - Иоанн Отшельник, прп. Диалог о душе и страстях человеческих (ed. I. Hausherr. Rome, 1939. P. 94).
- 4433 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Феодор Термский 24.
- 4434 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79).
- 4435 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 4436 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 10.
- 4437 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.
- 4438 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.
- 4439 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 196 (136).
- 4440 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 8.

- 4441 - Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.
- 4442 - Именно поэтому святые отцы советуют: «Будем бояться Бога так же, как мы боимся [диких] животных». Эта формулировка особенно часто используется у двух величайших подвижников – преподобного Макария Египетского (Апофтегмы Eth. Pat. 417) и преподобного Иоанна Лествичника (Лествица 1:29). См. также: Апофтегмы 15, 127.
- 4443 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 6, 10.
- 4444 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 20, 11. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 100.
- 4445 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Серапион 3.
- 4446 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 68. Ср.: Там же. 1, 69.
- 4447 - В Новом Завете см.: Лк 18, 2; 4; 23, 40; Деян. 9, 31; 10, 2; 22; 13, 16; 26; Рим. 3, 18; 2Кор. 5, 11; 7, 1; Еф. 5, 21; Флп. 2, 12; 1Пет. 1, 17; 1Пет. 2, 17; Откр. 14, 7; Откр. 15, 4; Откр. 19, 5.
- 4448 - См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Евпрений 6.
- 4449 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 43.
- 4450 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 397 (394).
- 4451 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 4452 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81; 82; Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Беседы 11, 6; 7; 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47–49.
- 4453 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6; 7; 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47–49.
- 4454 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 13.
- 4455 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Илия 1: «Я боюсь трех вещей: момента, когда моя душа покинет тело, когда я должен буду предстать пред Богом и когда обо мне будет произнесен суд».
- 4456 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81; 82; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6; 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47–49, Григорий

Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 13; 27, 75.

⁴⁴⁵⁷ - Larche J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991. P. 32–33.

⁴⁴⁵⁸ - Об этом см.: Климент Александрийский. Педагог 1, 69, 1; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 27, 2; 28, 1.

⁴⁴⁵⁹ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 4.

⁴⁴⁶⁰ - См.: Притч. 1, 7; 9, 10.

⁴⁴⁶¹ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные Вступление; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 48–49.

⁴⁴⁶² - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.

⁴⁴⁶³ - Ср. Гал. 4, 1.

⁴⁴⁶⁴ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.

⁴⁴⁶⁵ - Ср. Гал. 4, 7.

⁴⁴⁶⁶ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 7.

⁴⁴⁶⁷ - Прп. Иоанн Лествичник утверждает это неоднократно и с убежденностью. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 13; 27, 75; 28, 8; 28, 33; 30, 11.

⁴⁴⁶⁸ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 49.

⁴⁴⁶⁹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 82. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 10.

⁴⁴⁷⁰ - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 32.

⁴⁴⁷¹ - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 16.

⁴⁴⁷² - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72.

⁴⁴⁷³ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81.

⁴⁴⁷⁴ - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 16. Ср.: Там же. 17.

⁴⁴⁷⁵ - Там же.

⁴⁴⁷⁶ - Ср. Притч. 1, 7.

⁴⁴⁷⁷ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.

- 4478 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 44.
- 4479 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81; 82.
- 4480 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81.
- 4481 - Климент Александрийский. Строматы 2, 8, 40.
- 4482 - См. 1Ин. 4, 18.
- 4483 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47.
- 4484 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13.
- 4485 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; 48. Его учение в этом аспекте перекликается с учением прп. Иоанна Кассиана.
- 4486 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47. Ср.: Там же. 4, 48.
- 4487 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 49.
- 4488 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13.
- 4489 - Ср. Притч, 1, 7; 9, 10; 22, 4.
- 4490 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 47; 49.
- 4491 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 393 (390).
- 4492 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1. Ср.: Там же. 18; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 5.
- 4493 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 111-й Псалом 1; Толкование на 127-й Псалом 1.
- 4494 - См., например: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 48.
- 4495 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 18; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 16.
- 4496 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 13; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 52.
- 4497 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 52.
- 4498 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56.

- 4499 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 52.
- 4500 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 29.
- 4501 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 96 (152).
- 4502 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 61.
- 4503 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 52; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 67.
- 4504 - Ср.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 17; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56; Варсонофий Великий, прп. Ответы 393 (390).
- 4505 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 17.
- 4506 - Далее мы опишем главным образом действия первой формы страха, так как вторая превосходит границы духовного делания.
- 4507 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о Календах 3.
- 4508 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 6.
- 4509 - Ср. Притч. 15, 27; 8, 13.
- 4510 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 33.
- 4511 - Это слово употребляет свт. Иоанн Златоуст (Беседы о статуях 15:2). Блж. Диадокх Фотикийский, в свою очередь, определяет страх Божий как «поистине живительное средство» (Подвижническое слово 17).
- 4512 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 35.
- 4513 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 17.
- 4514 - Григорий Палама свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.
- 4515 - Григорий Палама свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.
- 4516 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 75.
- 4517 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 226 (223).
- 4518 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 149 (78).
- 4519 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 600 (606).

- 4520 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 33.
- 4521 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 33.
- 4522 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 431 (428).
- 4523 - Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека 2, 11. Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 49.
- 4524 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.
- 4525 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 33.
- 4526 - Ориген. Беседы на Псалмы (толкование на 140-й Псалом 3) // PG 12, 1666A.
- 4527 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 431 (428). Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 4528 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.
- 4529 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иаков 5.
- 4530 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.
- 4531 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 2. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 4532 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 44.
- 4533 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.
- 4534 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные. Вступление; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Иаков 5.
- 4535 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные. Вступление.
- 4536 - Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8.
- 4537 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 69.
- 4538 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 69.
- 4539 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 6, 13, 2.
- 4540 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 81.

- 4541 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 4542 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72; 18; Варсонофий Великий, прп. Ответы 397 (394); Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1; Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4.
- 4543 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях 15, 1.
- 4544 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 262 (259).
- 4545 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.
- 4546 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 18.
- 4547 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 2, 3, 4.
- 4548 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Кроний 3.
- 4549 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 29; 30, 21; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 44; 72.
- 4550 - См. Притч, 1, 7; 9, 10.
- 4551 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 41, 3.
- 4552 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7.
- 4553 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 18.
- 4554 - Ср. Ис. 33, 6.
- 4555 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 11, 13.
- 4556 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 18.
- 4557 - Иоанн Златоуст, свт. Слова огласительные 2, 1.
- 4558 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 127-й Псалом 1; Толкование на 111-й Псалом 1.
- 4559 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 1.
- 4560 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 7.
- 4561 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 9.

4562 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 4.

4563 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 19; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 90; Иоанн Газский, прп. Ответы 324 (321).

4564 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 17, 2.

4565 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 17, 1.

4566 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 17, 19.

4567 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 17, 19; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 41; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 55, 4.

4568 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Евреям 9, 5; Беседы на слова: «Не бойтесь...» 1, 1; Беседы на Евангелие от Матфея 65, 5; Толкование на 4-й Псалом 6.

4569 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 11, 41; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 55, 4.

4570 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.

4571 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 18; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 19.

4572 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11, 19; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 90.

4573 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 21, 3, 2; Апофтегмы Arm 2, 250.

4574 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 11, 6.

4575 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея 19, 2.

4576 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 62.

4577 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 43.

4578 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 82; 22, 36; 22, 39.

4579 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 55, 2.

4580 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 55, 2.

4581 - См. 1Кор. 9, 17.

- 4582 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 39.
4583 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 39.
4584 - Апофтегмы N 592/54.
4585 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 42.
4586 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 36.
4587 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 38.
4588 - Апофтегмы 16, 17.
4589 - Апофтегмы 16, 18.
4590 - Апофтегмы 16, 19.
4591 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 39.
4592 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 43.
4593 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 75.
4594 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея 19, 2.
4595 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея 19, 2.
4596 - Ср. Лк. 17, 10.
4597 - Ср.: Апофтегмы N 299.
4598 - Апофтегмы N 299.
4599 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 5.
4600 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 42. Ср.: Там же. 21, 41.
4601 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 41; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 43.
4602 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 35 (26:219).
4603 - Апофтегмы Arm 2, 250.
4604 - Ср. 2Кор. 11, 18.
4605 - Ориген. Трактат о молитве 19.
4606 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 29.
4607 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 11, 113. Ср.: Там же. 2, 29.

- 4608 - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 16. Ср.: Там же. 24,15.
- 4609 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 4.
- 4610 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 80.
- 4611 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 11.
- 4612 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 4, 2.
- 4613 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 14–15.
- 4614 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 29.
- 4615 - См., например: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
- 4616 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 35.
- 4617 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 35.
- 4618 - Ср. Лк. 18, 9–14.
- 4619 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 35.
- 4620 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 30, 3; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Беседы на Книгу пророка Осии 4, 4; Беседы на Евангелие от Иоанна 33, 3.
- 4621 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4622 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4623 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.
- 4624 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 15; 31.
- 4625 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4626 - См., например: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2.
- 4627 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 61.

- 4628 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 38.
- 4629 - Воспоминание о грехах – одно из важнейших средств против гордости, упоминаемых Евагрием (ср.: Практик 33).
- 4630 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31.
- 4631 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4632 - Дорофей Газский, прп. Послания 2 (= Душеполезные поучения 17).
- 4633 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 13 (26:198).
- 4634 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 15.
- 4635 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 17.
- 4636 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 16.
- 4637 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 22.
- 4638 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 15; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 21.
- 4639 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 21; 15.
- 4640 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 62.
- 4641 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 79.
- 4642 - Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства 17.
- 4643 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 9.
- 4644 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 16.
- 4645 - Евагрий Понтийский. Практик 33; О восьми духах лукавства 17.
- 4646 - Прп. Иоанн Кассиан очень подробно останавливается на этом пункте (О правилах общежительных монастырей 12:9–15).
- 4647 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 17.
- 4648 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 33.
- 4649 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 17.

⁴⁶⁵⁰ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 18.

⁴⁶⁵¹ - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 2, 38.

⁴⁶⁵² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краткое содержание предыдущих слов 13 (26:198); 26, 164. Ср.: Там же. 22, 10; 30.

⁴⁶⁵³ - Григорий Нисский, свт. Беседы о молитве Господней 4, 2.

⁴⁶⁵⁴ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 61 (152).

⁴⁶⁵⁵ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 8.

⁴⁶⁵⁶ - Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 15–16.

⁴⁶⁵⁷ - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 7. См. также: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 31; 15, 79; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 80.

⁴⁶⁵⁸ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 31; 33.

⁴⁶⁵⁹ - Варсонофий Великий, прп. Ответы 102 (193).

⁴⁶⁶⁰ - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 23. Ср.: Там же. 12, 32.

⁴⁶⁶¹ - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 54, 6.

⁴⁶⁶² - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.

⁴⁶⁶³ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87.

⁴⁶⁶⁴ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.

⁴⁶⁶⁵ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.

⁴⁶⁶⁶ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73.

⁴⁶⁶⁷ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 6, 2.

⁴⁶⁶⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы против Аномеев 5, 6.

⁴⁶⁶⁹ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия 33, 5.

- 4670 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
- 4671 - Ср.: Апофтегмы 15, 26.
- 4672 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 82.
- 4673 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
- 4674 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
- 4675 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 27. В старом русском переводе – «бездна самоохуждения». – Примеч. ред.
- 4676 - Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275).
- 4677 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2; Варсонофий Великий, прп. Ответы 379 (376); Апофтегмы 15, 26.
- 4678 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 51; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4679 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275); 462 (459).
- 4680 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4681 - Ср.: Апофтегмы 15, 26; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 8.
- 4682 - Ср.: Апофтегмы 15, 26; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
- 4683 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 6; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Матой 11; Там же. Анонимное собрание 199.
- 4684 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 8; 48; Апофтегмы 15, 26.
- 4685 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Матой 11; N 330; 15, 26.
- 4686 - Ср.: Апофтегмы N 318; N 321; N 330; 15, 26; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4687 - См., например: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4688 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87.

- 4689 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 198.
- 4690 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 33.
- 4691 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 33, 5.
- 4692 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 31.
- 4693 - Ср. Мк. 9, 35.
- 4694 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 33; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 13; Там же. N 323; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2; 12, 33; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 33, 5; О распространении Евангелия // PG 51, 312.
- 4695 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 276 (273); Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 13.
- 4696 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275); Апофтегмы N 324; 325.
- 4697 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 33.
- 4698 - Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4699 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 33.
- 4700 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 7.
- 4701 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 41.
- 4702 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 7. Ср.: Там же. 25, 4; 8.
- 4703 - Апофтегмы N 115. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 15, 26.
- 4704 - Апофтегмы Eth. Pat. 438.
- 4705 - Апофтегмы J 716.
- 4706 - Апофтегмы N 304. См. также: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.
- 4707 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 17.
- 4708 - Апофтегмы P 263.

- 4709 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы против Аномеев 8, 6; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86.
- 4710 - Ср.: Мф. 20, 26–28; Лк. 22, 26–27.
- 4711 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
- 4712 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 33. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Матой 2.
- 4713 - Апофтегмы 15, 26.
- 4714 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.
- 4715 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 31; 52; Варсонофий Великий, прп. Ответы 411 (408).
- 4716 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; Беседы о перемене имен 4, 6; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; 26.
- 4717 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 1.
- 4718 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.
- 4719 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 4. Ср.: Там же. 25, 7.
- 4720 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о перемене имен 4, 6; Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5.
- 4721 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4722 - Апофтегмы 15, 26.
- 4723 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
- 4724 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 4; 35.
- 4725 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 4; 35.
- 4726 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.
- 4727 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 23.
- 4728 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 33.

- 4729 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 33.
- 4730 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 33.
- 4731 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 412 (409).
- 4732 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 123.
- 4733 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87.
- 4734 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 38.
- 4735 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 52, 6; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 48; Варсонофий Великий, прп. Ответы 411 (408).
- 4736 - Авва Дорофей, например, использует оба выражения без различия: «Без смирения невозможно ни повиноваться заповедям, ни достичь какого-либо блага, как говорит об этом авва Марк [Подвижник]: “Без сокрушения сердца невозможно противостоять злу и абсолютно невозможно стяжать добродетель». Итак, именно благодаря сердечному сокрушению человек принимает заповеди, удаляется от зла и приобретает добродетели» (Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1:10).
- 4737 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3.
- 4738 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 5, 2.
- 4739 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 1.
- 4740 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.
- 4741 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 6. Ср.: Там же. 25, 7.
- 4742 - Ср.: Апофтегмы N 323; 330; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 18; 27.
- 4743 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 14.
- 4744 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 64.
- 4745 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Сисой 13. Тифой 7; Апофтегмы N 323; 330; Arm 2, 318 (83); Исаак Сирин,

прп. Слова подвижнические 5; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 64; Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 5, 13–14.

⁴⁷⁴⁶ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64.

⁴⁷⁴⁷ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.

⁴⁷⁴⁸ - Ср.: Апофтегмы N 323; 330.

⁴⁷⁴⁹ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 33; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 21; 25, 35; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 64; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20; 81; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

⁴⁷⁵⁰ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 18.

⁴⁷⁵¹ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; 37; 48; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 6; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям 9, 4.

⁴⁷⁵² - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79); Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275); 307 (304); Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

⁴⁷⁵³ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.

⁴⁷⁵⁴ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 166; Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79); Дорофей Газский, прп. Сопроводительное послание 2; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 32.

⁴⁷⁵⁵ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 25; Там же. Арм 2, 269; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 32; Иоанн Газский, прп. Ответы 278 (275); Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 61.

⁴⁷⁵⁶ - Ср.: Апофтегмы N 323; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 39; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 61; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21.

⁴⁷⁵⁷ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; 37.

4758 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 31, 32.

4759 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64; 65; Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 64.

4760 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.

4761 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.

4762 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64.

4763 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 64; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.

4764 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Тифой 7.

4765 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 31.

4766 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 48.

4767 - Ср.: Там же. 3, 14.

4768 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Тифой 7; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 38.

4769 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 3; 68; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.

4770 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 62 (153); Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 33.

4771 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.

4772 - Самоумалением. – Примеч. ред.

4773 - Ср.: Апофтегмы Arm 2, 318 (84); Варсонофий Великий, прп. Ответы 150 (79); Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 8; 33; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 35.

4774 - Ср. Мф. 11, 29.

4775 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.

4776 - Иоанн Златоуст, сет. О распространении Евангелия // PG 51, 312. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 44; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 204–207.

4777 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 33, 3.

4778 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

4779 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 7.

4780 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 22, 12. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48.

4781 - Без которого нет. – Примеч. ред.

4782 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 47, 4.

4783 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 49.

4784 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 30.

4785 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; Апофтегмы 1, 16.

4786 - Апофтегмы Arm 2, 279.

4787 - Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 3, 1. Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 49.

4788 - Ср.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 32; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 15, 2.

4789 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. О распространении Евангелия // PG 51, 312; Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 28.

4790 - Апофтегмы Arm 2, 319 (прибавление к: Феодор 18).

4791 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы о перемене имени 4, 6.

4792 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

4793 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48.

4794 - Иоанн Газский, прп. Ответы 277 (274).

4795 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Книгу Бытия 35, 7.

4796 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 27, 46.

4797 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 3, 5; 47, 3; Беседы на Послание к Филиппийцам 5, 2; К Стагирию подвижнику 1, 9.

4798 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.

4799 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 63.

4800 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 58.

4801 - Иоанн Мосх, блж. Луг духовный 144.

4802 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам 1, 2; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 75; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 76; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 9.

4803 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 76; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 204–207; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 9; Варсонофий Великий, прп. Ответы 226 (223); 239 (236); Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 75; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о перемене имен 4, 6.

4804 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 33.

4805 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 46.

4806 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 12, 23.

4807 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 11. Прп. Варсонофий называет его «пламенем для демонов» (Ответы 229 (226)).

4808 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 17.

4809 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 35.

4810 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Феодора 7.

4811 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Антоний 7; Исаия Отшельник, прп. О хранении ума 3, 3.

4812 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 26.

4813 - Апофтегмы Eth. Pat. 179.

4814 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 30.

4815 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 70 (161).

- 4816 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.
4817 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.
4818 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Пимен 82.
4819 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.
4820 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81;
Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 31, 40.
4821 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 32 («именно смирение является матерью совершенного бесстрастия»); 25, 9; 36; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 204–207 («именно смирение обеспечивает небесное и ангельское бесстрастие»).
- 4822 - Ср. Ис. 66, 2.
4823 - Апофтегмы Арм 2, 319 (прибавление к: Феодор 18).
4824 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
4825 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
4826 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 10.
4827 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Филиппийцам 7, 5.
4828 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские 30, 3. Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 21; Варсонофий Великий, прп. Ответы 226 (223); Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 7.
4829 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 8.
4830 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. О правилах общежительных монастырей 4, 39, 2.
4831 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 57; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.
4832 - Ср.: Кол. 1, 26; Пс. 50, 8; Притч, 11, 12; 3, 34.
4833 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 20.
4834 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 27.
4835 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 8.
4836 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.

4837 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 2, 29; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 21, 32; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам 1, 2; Толкование на 9-й Псалом 6; Варсонофий Великий, прп. Ответы 214 (141).

4838 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37.

4839 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73.

4840 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 123.

4841 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 11; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 48; 20; Макарий Египетский, прп. 150 глав 86.

4842 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 1; 89.

4843 - Евагрий Понтийский. Практик 81.

4844 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 77.

4845 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 94.

4846 - Евагрий Понтийский. Практик 57.

4847 - Евагрий Понтийский. Практик 57.

4848 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 53; 54.

4849 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 62; О различных лукавых помыслах 15; Василий Великий, свт., цитируемый в: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 86; Изречение свт. Василия Великого в книге: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 86; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 5; Вопросы-ответы к Фалассию 55 // PG 90, 544C; 565 BC; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 89; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 33; 87; Нравственные слова 4, 21–24; 6, 264.

4850 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 36; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 57.

4851 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 98.

4852 - Ср. Еф. 6, 13–17.

4853 - Евагрий Понтийский. Практик 77.

4854 - Ср. Иак. 1, 15–16.

4855 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 22.

4856 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 135–138; Евагрий Понтийский. Практик 60.

4857 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 787–788.

4858 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 1.

4859 - Ср. Пс. 100, 4.

4860 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 9.

4861 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 16, 14.

Ср.: Там же. 16, 15.

4862 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 62; Тертуллиан. Апология 46, 11.

4863 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 36.

4864 - Ср.: Апофтегмы. Анонимное собрание 35.

4865 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 92.

4866 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.

4867 - Иоанн Златоуст, свт. Сравнение отшельника с царем 1.

4868 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 43.

4869 - Иоанн Златоуст, свт. Сравнение отшельника с царем 2.

4870 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 49.

4871 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 20–21; Апофтегмы Eth. Coll. 13, 45.

4872 - См., например: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 23.

4873 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 352–359.

4874 - Эти состояния являются добродетельными только по отношению к миру. Их проявление по отношению к Богу и к ближнему является страстью.

4875 - О близости понятий ἀμεριμνία и ἀπάθεια см.: Hausherr I. Nésychasme et prière. Rome, 1966. P. 166; 216–221.

4876 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Макарий 20; Там же. Ат 166, 4.

4877 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG 90, 260D; Никита Стифат, прп. Сотницы

1, 92.

4878 - Ср.: Апофтегмы Am 166, 4.

4879 - Апофтегмы Am 166, 4.

4880 - Ср.: Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 128.

4881 - Евагрий Понтийский. Практик 64.

4882 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 64.

4883 - Совершенного бесстрастия. – Примеч. ред.

4884 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 54.

4885 - Евагрий Понтийский. Практик 67.

4886 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 91.

4887 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 89. Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 56: «Доказательства бесстрастия мы познаем в помыслах днем и в снах ночью».

4888 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 97.

4889 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 40. Ср.: Там же. 3, 53.

4890 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 93.

4891 - Евагрий Понтийский. Практик 54.

4892 - Евагрий Понтийский. Практик 54.

4893 - Евагрий Понтийский. Практик 54.

4894 - Евагрий Понтийский. Практик 64. См. также: Климент Александрийский. Строматы 4, 22; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 54.

4895 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 41.

4896 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 43.

4897 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 91.

4898 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 55 // PG 90, 544C.

4899 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 55 // PG 90, 544C.

4900 - Ср., например: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 55.

4901 - См. ниже.

4902 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 55 // PG 90, 544C; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 1; 89.

4903 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 2.

4904 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 33; Евагрий Понтийский. Практик 66.

4905 - Илия Экидик. Главы познавательные 76.

4906 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 88. Ср.: Там же. 3, 95.

4907 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 42.

4908 - То есть трудами подвижника и действием Божественной благодати. – Примеч. пер.

4909 - Бесстрастие до такой степени отождествляется с чистотой, что некоторые святые отцы для его обозначения пользуются исключительно словом «чистота». Так, например, прп. Иоанн Кассиан, для которого характерно давать транскрипцию основных греческих аскетических терминов, использует не слово ἀπάθεια, ни его латинский эквивалент impassibilitas, а термин puritas или же tranquillitas mentis. Разумеется, это объясняется и историческими причинами, поскольку известно, что блаженный Иероним в ходе полемики с пелагианами яростно нападал на понятие ἀπάθεια, что повлекло за собой исключение последнего из латинской аскетической традиции. См.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // Évagre le Pontique. Traité pratique. Paris, 1971. SC 170. P. 98–100, 103–110; Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. T. 1. Paris, 1953. Col. 727–746. Большинство святых отцов все же пользуются обоими терминами, не делая различия (см., например: Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 98; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7:1).

4910 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 21–24.

4911 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 1.

4912 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 8.

4913 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 12.

- ⁴⁹¹⁴ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 5.
- ⁴⁹¹⁵ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 67–69. См. также: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 87; 94.
- ⁴⁹¹⁶ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 71–138.
- ⁴⁹¹⁷ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 57; 62; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 11.
- ⁴⁹¹⁸ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 34.
- ⁴⁹¹⁹ - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 21.
- ⁴⁹²⁰ - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 77.
- ⁴⁹²¹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 44.
- ⁴⁹²² - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 85.
- ⁴⁹²³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 21.
- ⁴⁹²⁴ - Этой точки зрения придерживается Евагрий. См.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction // Évagre le Pontique. Traité pratique. P. 106.
- ⁴⁹²⁵ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 22.
- ⁴⁹²⁶ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 24.
- ⁴⁹²⁷ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.
- ⁴⁹²⁸ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 20–22.
- ⁴⁹²⁹ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 37.
- ⁴⁹³⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 9.
- ⁴⁹³¹ - Ср.: Гал. 2, 20; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 11; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 254–255; 6, 350–359.
- ⁴⁹³² - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 10.
- ⁴⁹³³ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 91.

4934 - Евагрий Понтийский. Практик 56. Ср.: Там же. 55;
Толкование на 114-й Псалом 7.

4935 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2.

4936 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 89.

4937 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 82; 83.

4938 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 11.

4939 - Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово
35.

4940 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 45.

4941 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 35.

4942 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 98;
Евагрий Понтийский. Практик 87; Умозрительные главы 4, 73.

4943 - Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 89.

4944 - Ср.: Еф. 4, 13; Симеон Новый Богослов, прп.
Нравственные слова 4, 364 и далее.

4945 - Евагрий Понтийский. Практик 3, 16.

4946 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 98.

4947 - Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное
правило 66.

4948 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Сравнение отшельника с
царем 1; 2.

4949 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 1, 20.

4950 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4,
230–232. Ср.: Там же. 4, 200–203.

4951 - См., например: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 1;
Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 198; 6,
36–38.

4952 - В частности, Ж. Пегон в своем переводе «Глав о
любви» преподобного Максима Исповедника, (Maxime le
Confesseur. Centuries sur la charité / J. Pegon. Paris, 1945
(Sources chrétiennes 9)).

4953 - Ср. Кол. 3, 15.

4954 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 73; Умозрительные
главы 4, 44. Прп. Иоанн Кассиан, не употребляющий ни термина

ἀπάθεια, ни impassibilitas, часто пользуется выражением «tranquillitas mentis» (спокойствие ума). Но мир, покой, безмятежность сами по себе не могут в достаточной мере характеризовать бесстрастие. По этой причине у Иоанна Кассиана это понятие передается и множеством других выражений, но главным образом «puritas mentis» (чистота ума). Подобное уточнение необходимо, потому что человек мог бы при помощи психотехники достичь определенного внутреннего мира (который все же не будет истинным миром), не будучи при этом поистине ἀπαθής, не будучи вместе с тем чистым и добродетельным. Отметим, впрочем, что ἡσυχία подразумевает различные формы и степени, и именно ее высшей степени соответствует бесстрастие (см.: Hausherr I. Hesychasme et prière. Rome, 1966. P. 163 и далее).

⁴⁹⁵⁵ - Евагрий Понтийский. Мысли (Evagriana / Ed. J. Muyldermans. Muséon. Paris, 1931. P. 38).

⁴⁹⁵⁶ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 36; 44. Ср.: Там же. 2, 87.

⁴⁹⁵⁷ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 89.

⁴⁹⁵⁸ - Евагрий Понтийский. Толкование на 114-й Псалом 7.

⁴⁹⁵⁹ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 58.

⁴⁹⁶⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 98.

⁴⁹⁶¹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 87.

⁴⁹⁶² - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 4-й Псалом 11.

⁴⁹⁶³ - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 91.

⁴⁹⁶⁴ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 31, 6.

⁴⁹⁶⁵ - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 85.

⁴⁹⁶⁶ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 29, 1.

⁴⁹⁶⁷ - Климент Александрийский. Строматы 2, 20, 103, 1.

⁴⁹⁶⁸ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 82.

⁴⁹⁶⁹ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 193 и далее.

⁴⁹⁷⁰ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 6, 192–193.

⁴⁹⁷¹ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 666.

⁴⁹⁷² - Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // PG 90, 888 A; CCSG 23, 46.

⁴⁹⁷³ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию // PG 90, 260C. См. также: Толкование на молитву Господню // PG 90, 885D-888A; CCSG 23, 45.

⁴⁹⁷⁴ - Ср.: Евагрий Понтийский. К монахам 67; Практик. Пролог 8; 81.

⁴⁹⁷⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 91. Ср.: Там же. 1, 2; 2, 30; 4, 42; 4, 92.

⁴⁹⁷⁶ - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 1; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 19.

⁴⁹⁷⁷ - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 5, 43, 1.

⁴⁹⁷⁸ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 58. Ср.: Там же. 1, 85; 86.

⁴⁹⁷⁹ - Ср. Мф. 5, 8.

⁴⁹⁸⁰ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 21.

⁴⁹⁸¹ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 34.

⁴⁹⁸² - Притом что термин, употребляемый большинством греческих святых отцов, – это ἀγάπη, а ἔρως употребляется большинством из них как его синоним (хотя порой он вносит оттенок горячности, силы и означает скорее любовь к Богу, нежели к ближнему), слово ἀγάπη обозначает оба вида любви. Эта синонимичность подчеркивается у Пс.-Дионисия: «Мне кажется, что богословы считают слова ἔρως и ἀγάπη синонимами» (О Божественных именах 4:12); «Святые богословы, чтобы открыть Божественные тайны, признают одинаковый смысл за выражениями ἀγάπη и ἔρως» (Там же). Слово πόθος тоже применяется для обозначения любви. По проблемам терминологии см.: Farges J., Viller M. Charité // Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 529–530.

⁴⁹⁸³ - Ср.: Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 10, 27. Это самое простое, ставшее классическим определение (см.,

например: Климент Александрийский. Строматы 4, 18; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 10:6).

⁴⁹⁸⁴ - Ср.: Ин. 13, 35; Симеон Новый Богослов, прп.

Огласительные слова 1, 145 и далее.

⁴⁹⁸⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 100.

⁴⁹⁸⁶ - Григорий Назианзин, свт. Слова 22, 4.

⁴⁹⁸⁷ - Ср.: Мф. 22, 36–40; Мк. 12, 28–31; Григорий Назианзин, свт. Слова 14, 5; Макарий Египетский, прп. 150 глав 11.

⁴⁹⁸⁸ - Ср.: Мф. 22, 40; Григорий Назианзин, свт. Слова 14, 5; 22, 4.

⁴⁹⁸⁹ - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2; 5; Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1.

⁴⁹⁹⁰ - Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 12, 1.

⁴⁹⁹¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 1, 127–128.

⁴⁹⁹² - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 6.

⁴⁹⁹³ - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

⁴⁹⁹⁴ - Ср. 1Кор. 13, 13.

⁴⁹⁹⁵ - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 38; Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение 10 // PG 96, 560D; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 74.

⁴⁹⁹⁶ - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 14, 2.

⁴⁹⁹⁷ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 515 и далее.

⁴⁹⁹⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 3.

⁴⁹⁹⁹ - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 10, 6; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 52.

⁵⁰⁰⁰ - Евагрий Понтийский. Практик 84; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 57.

⁵⁰⁰¹ - Ср.: Ориген. Беседы на книгу Бытия 7, 4; Василий Великий, свт. Толкование на 32-й Псалом // PG 29, 537; Диадокх

Фотикийский, прп. Подвижническое слово 16–17; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 22, 20; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 79; Илия Экдик. Цветослов мысленный 2.

5002 - См., например: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 14.

5003 - См.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27.

5004 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Пролог.

5005 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 9. Ср.: Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 7, 66.

5006 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 4.

5007 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию.

Предисловие.

5008 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 7.

5009 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею 7, 1.

5010 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Предисловие.

5011 - Ср. Мф. 5, 43.

5012 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 98.

5013 - Иоанн Газский, прп. Ответы 339 (336).

5014 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 56.

5015 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 43.

5016 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 82.

5017 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5018 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 17.

5019 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 61.

5020 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 71.

5021 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 70.

5022 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 10.

5023 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 95.

5024 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 98.

5025 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 10, 6; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 1, 60–62.

- 5026 - Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 10, 6; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 1, 60–62.
- 5027 - Ср.: Мф. 22, 38; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27.
- 5028 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1; Иоанн Газский, прп. Ответы 339 (336).
- 5029 - Ср.: Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 10, 6.
- 5030 - Ср.: Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 3, 44; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 41.
- 5031 - Ср.: 1Кор. 13, 4; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 55.
- 5032 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 342 (339).
- 5033 - Ср.: 1Кор. 13, 5; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 42; 57.
- 5034 - Ср.: 1Кор. 13, 6; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 56.
- 5035 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 56.
- 5036 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 55.
- 5037 - См. Гал. 5, 13–14.
- 5038 - Ср.: 1Кор. 8, 13–15; Максим Исповедник, прп. Там же. 1, 26.
- 5039 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 176.
- 5040 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 58, 3; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 25; 4, 83; Варсонофий Великий, прп. Ответы 315 (312).
- 5041 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 122; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 13; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 8, 59 и далее.
- 5042 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 26; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 40, 6.
- 5043 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 26.
- 5044 - Ср. Мф. 5, 44.
- 5045 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 4, 52; Иоанн Газский, прп. Ответы 339 (336).

- 5046 - Ср.: Иоанн Газский, прп. Ответы 315 (312).
- 5047 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 125.
- 5048 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5049 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1.
- 5050 - Ср. Гал. 5, 22.
- 5051 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 61.
- 5052 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 71.
- 5053 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 9.
- 5054 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 71.
- 5055 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5056 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 30.
- 5057 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5058 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 9-й Псалом 8.
- 5059 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 3.
- 5060 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 7.
- 5061 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 125.
- 5062 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 9.
- 5063 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 5.
- 5064 - Евагрий Понтийский. Практик 89.
- 5065 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 123.
- 5066 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 3.
- 5067 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 160.
- 5068 - Апофтегмы. Алфавитное собрание. Аполлон 3.
- 5069 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 3; Ср.: «Каждый относится к своему брату и к своему ближнему, как к своему Богу» (Там же. 3:96).
- 5070 - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 15, 209.
- 5071 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 9.
- 5072 - Ср.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31.

5073 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 1.

5074 - Ср. Песн. 2, 4. В церковнослав. пер.: Вчините мне любовь; в пер. П. А. Юнгера: Окажите мне любовь; в син. рус. пер.: И знамя его надо мною – любовь. – Примеч. ред.

5075 - Ориген. Беседы на Песнь песней 2, 8.

5076 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 73.

5077 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 11.

5078 - Ср. 1Кор. 13, 8.

5079 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 138. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 100.

5080 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5081 - См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 575; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 28; Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2.

5082 - Ср. Лк. 20, 27.

5083 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2.

5084 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 157; 211; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 10; Ориген. Беседы на Песнь Песней // PG 13, 164.

5085 - Ср. 1Ин. 5, 2.

5086 - Ср.: Мф. 22, 39; Мк. 12, 31.

5087 - Ср. Мк. 12, 31.

5088 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 1; 3.

5089 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 13; 23.

5090 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 3.

5091 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 26; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 7.

5092 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 16.

5093 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 15.

5094 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 26; Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 7; Письма 2.

5095 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 77, 1.

5096 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 6, 78.

5097 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 5; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 9; 9, 10; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 563–567.

5098 - По поводу последнего см.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 11.

5099 - Любовь долготерпит, милосердствует, сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит (1Кор. 13:4–7).

5100 - Любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде (1Кор. 13:4–7).

5101 - Ср.: Апофтегмы Arm 2, 365 (33).

5102 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 8. См. также: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 1.

5103 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 16.

5104 - Евагрий Понтийский. Практик 81. Ср.: Там же. Пролог 8; Послания 61. Ср.: Трактат к монаху Евлогию 23.

5105 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 2. Ср.: Там же. 2, 30; 4, 91.

5106 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 9.

5107 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 4. См. также: Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна 19, 21.

5108 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 8; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; 73; 81; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 579–582,; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 1.

5109 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.

5110 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 12.

5111 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 37.

- 5112 - Ср. Иак. 4, 4.
- 5113 - Евагрий Понтийский. Послания 60.
- 5114 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 1. Ср.: Там же. 1, 72; 75.
- 5115 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 6.
- 5116 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1.
- 5117 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 6.
- 5118 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 9.
- 5119 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 12.
- 5120 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 10.
- 5121 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 30; 4, 37; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 81.
- 5122 - Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 60; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 30; 4, 92.
- 5123 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 9.
- 5124 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 92.
- 5125 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 13.
- 5126 - Ср.: Рим. 15, 30; 2Тим. 1, 7; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 12; Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5127 - Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 14.
- 5128 - Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 50, 2.
- 5129 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 11. Ср.: Там же. 13; Беседы (Собрание II) 5, 12.
- 5130 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 11.
- 5131 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 56, 6.
- 5132 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 40, 2.
- 5133 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 35.
- 5134 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 11.
- 5135 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 56, 3.
- 5136 - Апофтегмы Арт 2, 365 (33).
- 5137 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1.
- 5138 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 7.

- 5139 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 35.
- 5140 - Основной чертой совершенной любви является ее постоянство и неизменность, благодаря которым она делается непреходящим, стабильным состоянием (ἔξις). Ср.: Климент Александрийский. Строматы 6, 7; 4, 22; 7, 12; Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 90; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 1; Слово о подвижнической жизни 26.
- 5141 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2. Тот же образ используется и у прп. Иоанна Лествичника: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 12.
- 5142 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 36; 18, 8.
- 5143 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85.
- 5144 - Обо всем этом см.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 2; 3. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 50.
- 5145 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 1.
- 5146 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 56, 3.
- 5147 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 212.
- 5148 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 52, 5.
- 5149 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5150 - Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные 1.
- 5151 - Этим именем преподобный Исаак часто называет любовь.
- 5152 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1.
- 5153 - Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.
- 5154 - Помимо текстов, приведенных ниже, см.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 5, 9; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 8; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог; Григорий Нисский, свт. Беседы на Екклесиаста 8.

- 5155 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 5, 28; 15, 2; 26, 34; 30, 11.
- 5156 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 55 // PG 90, 544A.
- 5157 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 68.
- 5158 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 67.
- 5159 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 71.
- 5160 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 72.
- 5161 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 55 // PG 90, 544A.
- 5162 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 25; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16; 38; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 33.
- 5163 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 49 // PG 90, 449A.
- 5164 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5165 - Как мы увидим далее, другой целью является познание Бога.
- 5166 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 75.
- 5167 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 89.
- 5168 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 66. Ср.: Там же. 2, 47; 70 (в последних двух фрагментах любовь охарактеризована еще и как лекарство); 4, 22; 75; 80; Слово о подвижнической жизни 20; Евагрий Понтийский. Практик 38; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 66.
- 5169 - См. также: Евагрий Понтийский. Письма 19; Практик 38.
- 5170 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 15.
- 5171 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 44.
- 5172 - Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Титу 6, 3. Ср.: Толкование на Второе послание к Тимофею 7, 1.
- 5173 - Евагрий Понтийский. Практик 35.

⁵¹⁷⁴ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 64. Ср.: Там же. 1, 65; 3, 39; 43; 4, 57; 61; 79; 86; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пролог; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 11; 93; 3, 37.

⁵¹⁷⁵ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 50. Ср.: Авва Филимон, прп. Многополезное сказание об авве Филимоне 2; 6.

⁵¹⁷⁶ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 90. Ср.: Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 39. Ср.: Там же. 1, 14.

⁵¹⁷⁷ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 34.

⁵¹⁷⁸ - Максим Исповедник, прп. Письма 2. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 8; 59; 3, 57.

⁵¹⁷⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 25, 109–121. Ср.: Там же. 1, 80–82.

⁵¹⁸⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 3. Ср.: Там же. 2, 58.

⁵¹⁸¹ - Ср.: Аммон, прп. Поучения 4, 60; Максим Исповедник, прп. Амбигвы 30 // PG 91, 1273C; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 204–207.

⁵¹⁸² - Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1; Максим Исповедник, прп. Письма 2.

⁵¹⁸³ - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна 77, 1.

⁵¹⁸⁴ - Ср.: Кол. 3, 14; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 545–548; Максим Исповедник, прп. Письма 2.

⁵¹⁸⁵ - Ср.: 1Кор. 13, 1–3; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 12, 1; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 54.

⁵¹⁸⁶ - Ср.: Кол. 3, 14; Макарий Египетский, прп. 150 глав 13; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 524–541.

⁵¹⁸⁷ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 485–526.

⁵¹⁸⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 519–524.

5189 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 4, 545–548.

5190 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5191 - См., например: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Титу 4, 2; Толкование на 142-й Псалом.

5192 - Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Второе послание к Тимофею 7, 1; Толкование на 142-й Псалом.

5193 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 1; Максим Исповедник, прп. Послания 2.

5194 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 2.

5195 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 17.

5196 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5197 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5198 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5199 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5200 - Максим Исповедник, прп. Письма 25.

5201 - Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные 172.

5202 - Варсонофий Великий, прп. Ответы 61 (152).

5203 - Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 4, 60.

5204 - Многополезное сказание об авве Филимоне. Ср.: Там же. 2 («любовь же делает душу здоровой и бесстрастной»); 6 («немошь же телесную побеждает любовь к Богу»).

5205 - Илия Экдик. Цветослов мысленный 32.

5206 - Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 29.

5207 - Августин Иппонский, блж. О совершенстве справедливости человеческой 3, 8.

5208 - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Моисей 18d; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 4; Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 2; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 36.

5209 - Ср.: Послание Варнавы 1, 6; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 16; 17; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические

72; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 34.

5210 - Ср.: Дидахе 1, 2; Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5211 - Николай Кавасила, св. Жизнь во Христе 7, 108.

5212 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 19; Максим Исповедник, прп. Письма 2.

5213 - Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви 1.

5214 - Максим Исповедник, прп. Письма 2; Илия Экдик. Цветослов мысленный 2.

5215 - Ср. Кол. 3, 14.

5216 - Ср.: Климент Римский, сщмч. Перовое послание к Коринфянам 49, 5; Ориген. Беседы на Песнь Песней // PG 13, 101; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 4, 12, 2; Климент Александрийский. Строматы 4, 7; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 1, 6; 15, 2; Григорий Великий, свт. Моралии на Иова 28, 22; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89; 90; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; 81; 85; Послание 4; Максим Исповедник, прп. Письма 2; Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение 10; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 26, 16; 40, 2.

5217 - Ср.: Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам 49, 5; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 13 (об объединяющей силе любви, см.: Там же. 12; 15); Максим Исповедник, прп. Письма 2; Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 1, 1.

5218 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 2.

5219 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 72.

5220 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 100; Письма 2.

5221 - Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 7; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 4; 89.

5222 - Григорий Нисский, свт. Беседы на Екклезиаста 8.

5223 - Максим Исповедник, прп. Письма 2. Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 25.

5224 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.

- 5225 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы 41 // PG 91,1308B.
Ср.: Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? 27.
- 5226 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5227 - Максим Исповедник, прп. Письма 2.
- 5228 - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 1.
- 5229 - Здесь мы сближаем понятия $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. В рамках христианской духовности они приобрели практически эквивалентный смысл (об этом см.: Lemaître J. Contemplation chez les orientaux chrétiens 11 Dictionnaire de spiritualité. T. 2. Partie 1. Paris, 1953. Col. 1762 и далее). Поскольку, как мы увидим, у познания/созерцания существует множество ступеней, мы ради удобства будем впоследствии их различать, используя разные термины. Впрочем, каждый из святых отцов делал это по-своему, и в этом отношении существует множество схем, каждая из которых соотносима с остальными.
- 5230 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.
- 5231 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 50; 87.
- 5232 - Евагрий Понтийский. Практик 79.
- 5233 - Евагрий Понтийский. Практик 78.
- 5234 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 5.
- 5235 - Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 72.
- 5236 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 63. Схолия 32 // PG 90, 689D-692A (= Схолия 9 // CCSG 22:183).
- 5237 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 63 // PG 90, 681A; CCSG 22, 167–171.
- 5238 - Ср.: Ориген. Беседы на Евангелие от Луки 1; Никифор Уединенник, прп. О трезвении и хранении сердца // PG 147, 948A.
- 5239 - Григорий Назианзин, свт. Слово подвижническое 20, 12.
- 5240 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 48 // PG 90, 440A; CCSG 7, 339.
- 5241 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 10.
- 5242 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 5.

5243 - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 22.

5244 - Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 12.

5245 - Иоанн Карпафийский, прп. Увещательные главы 17.

5246 - Ср. 1Кор. 1, 19–25.

5247 - Ср. 1Кор. 1, 19–25; 2, 4–13; 8, 2.

5248 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; 19; Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 271 и далее; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 2.

5249 - Ср.: Климент Александрийский. Строматы 3, 5; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 31 // PG 90, 372A; Марк Подвижник, прп. К тем, которые думают оправдаться делами 7; 11.

5250 - Ср.: 1 Тим, 6, 20; Евагрий Понтийский. К монахам 43; Исаак Сирин, прп. Послания 4; Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 271 и далее; Нравственные слова 1, 184–185; 9, 105–106; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 2; 12.

5251 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5252 - Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 62.

5253 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 2.

5254 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5255 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 85.

5256 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 28 и далее. Ср.: Главы богословские, умозрительные и практические 1, 100.

5257 - Ср.: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 17, 15.

5258 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 19.

5259 - Климент Александрийский говорит: «Итак, в самом Логосе нет “гностиков» [ученых] и “психиков» [душевных]. Все, кто отбросил желанья плоти, равны, все “пневматики» [духовны] в очах Господа» (Педагог 1, 6, 31:2). Ср.: Там же. 33, 3.

5260 - См. 1Кор. 1, 19 и далее.

⁵²⁶¹ - Ср.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Арсений 6; Иустин Философ, мч. Первая апология 60; Никита Стифат, прп. Житие святого Симеона Нового Богослова 135. Напомним, что в книге Деяний апостолы Петр и Иоанн охарактеризованы как люди некнижные и простые (Деян. 4:13).

⁵²⁶² - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 22.

⁵²⁶³ - Ср.: 1Кор 8, 1; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 271 и далее; 1, 12, 184–185.

⁵²⁶⁴ - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 40; Послания 62; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37; Макарий Египетский, прп. 150 глав 80; 101; Григорий Назианзин, свт. Слова 3, 7; Иустин Философ, мч. Первая апология 60. Ср.: 1Кор. 2, 4–5; Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 54 // PG 90, 512B, CCSG 7, 447; 65 // PG 90, 737A, CCSG 22, 253.

⁵²⁶⁵ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 271 и далее; 1, 12, 184–185; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 57; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 19.

⁵²⁶⁶ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 85–86.

⁵²⁶⁷ - Евагрий Понтийский. Практик 90.

⁵²⁶⁸ - Ср.: 1Кор. 2, 9; Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8; Послания 62; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 12; 46; 47.

⁵²⁶⁹ - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 22; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.

⁵²⁷⁰ - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 1; Макарий Египетский, прп. 150 глав 80; 101; Беседы (Собрание II) 53, 4; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 9; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 100.

⁵²⁷¹ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4.

⁵²⁷² - Напомним в связи с этим определение, данное Евагрием: «Христианство есть учение Христа, нашего Спасителя, которое состоит из делания, природы и богословия» (Практик 1). Он же говорит в другом сочинении: «Наука нашего спасения состоит из этих трех вещей» (Умозрительные главы 1:10). Это деление, которое можно встретить уже у Климента Александрийского (Строматы 1:28) и Оригена (Беседы на песнь Песней. Пролог), было воспринято преподобным Максимом Исповедником и стало в православном богословии классическим. Значительное число аскетических творений озаглавлены как «Сотницы» (или «Главы») «деятельные» (или «этические»), «природные» и «богословские» (или «гностические»). Согласно классификации Евагрия, φυσική θεωρία и θεολογία (или же φυσική и θεολογική) составляют совокупность γνωστική (ср.: Практик. Пролог 9), а это подводит нас к двухчастной схеме делания, πράξις (или πρακτική), и созерцания, θεωρία (или γνῶσις), – схеме, также ставшей классической (она воспроизведена даже в названии «Добротолюбия»). Об этой схеме, ее истоках и различном понимании в прошлом см.: Guillaumont A., Guillaumont C. Introduction et commentaire // Évagre. Traité pratique. Paris, 1971. P. 38 и далее.

⁵²⁷³ - Ср.: «Любовь есть врата естественного познания» (Евагрий Понтийский. Практик. Пролог 8).

⁵²⁷⁴ - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 10; 5, 30; 6, 1; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 87; Исаак Сирин, прп. Послания 4; Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 2, 154; 169. Оно называется различными именами: γνῶσις φυσική, φυσική θεωρία, γνῶσις τῶν ὄντων, θεωρία τῶν ὄντων, θεωρία τῶν γεγονότων.

⁵²⁷⁵ - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 27; 74; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 94; 2, 26; Исаак Сирин, прп. Послания 4.

⁵²⁷⁶ - Исаак Сирин, прп. Послания 4.

⁵²⁷⁷ - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 27; Толкования на Псалмы // PG 12, 1661C.

5278 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Послания 4; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 32; 65 // PG 90, 745D; CCSG 22, 265.

5279 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 47; 65 // PG 90, 737A; CCSG 22, 253.

5280 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 16; Главы о любви 1, 95.

5281 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 1, 10; 4, 40; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 98–99; Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 197–198; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 67; 3, 43.

5282 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1116D; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 32.

5283 - Мы каждый раз вносим уточнение «духовные», ибо, как подчеркивает прп. Максим Исповедник, эти логосы имеют иную природу, нежели «физические логосы вещей», нежели их сущность, их определение, их форма в аристотелевском понимании термина, которые являются еще «поверхностью» вещей (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 65 // PG 90, 744D-745D; CCSG 22:263–265).

5284 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 98–99; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 13.

5285 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию, 13; 32.

5286 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 98.

5287 - Ср.: Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 6, 3.

5288 - Ср.: Григорий Нисский, свт. На Шестоднев // PG 44, 73A.

5289 - Ср.: Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 12.

5290 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 7. Именно так святые отцы часто говорят о логосах, в том числе прп. Максим, который называет их «Божественной премудростью, незримо присутствующей внутри творений» (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 51 // PG

90, 481C; CCSG 7:403)· Знание, которое человек получает о творениях, соответственно характеризуется как «премудрость». Слово *γνώσις*, употребленное именно в таком контексте, обозначает познание Бога.

5291 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 30.

5292 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 57.

5293 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 63. Схолия 47 // PG 90, 692D-693A (= Схолия 18 // CCSG 22:185).

5294 - Ср. Рим. 1, 20.

5295 - Максим Исповедник, прп. Мистагогия 2. См. также: Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15.

5296 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 49 // PG 90, 452AB.

5297 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 6 // PG 91, 1112AB.

5298 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 49 // PG 90, 452AB; CCSG 7, 357.

5299 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 49 // PG 90, 452AB; CCSG 7, 357.

5300 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1193D.

5301 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 15.

5302 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.

5303 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.

5304 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 12.

5305 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 59. Схолия 2.

5306 - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 48.

5307 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 92.

5308 - Евагрий Понтийский. Практик 2.

- 5309 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 49 // PG 90, 460A; CCSG 7, 369.
- 5310 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 92.
- 5311 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 28.
- 5312 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.
- 5313 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1305D-1308A.
- 5314 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 41 // PG 91, 1308A.
- 5315 - Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 58 // PG 90, 597A; CCSG 22, 33–35.
- 5316 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 67.
- 5317 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 67.
- 5318 - Ср.: Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 36.
- 5319 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 36.
- 5320 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.
- 5321 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 1.
- 5322 - Ср.: Антоний Великий, прп. Послания 4, 7.
- 5323 - Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 37.
- 5324 - Ср.: Григорий Палама, свт. 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 29; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 25, 38; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 35; 39; Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 443 и далее.
- 5325 - Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 25, 4.
- 5326 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 250 и далее; Нравственные слова 9, 443 и далее; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 35; 38; 39.
- 5327 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 4.
- 5328 - Антоний Великий, прп. Послания 4, 7.
- 5329 - Антоний Великий, прп. Послания 1, 1; 4.

- 5330 - Антоний Великий, прп. Послания 7.
- 5331 - Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 9, 6.
- 5332 - Ср. 1Кор. 13, 12.
- 5333 - Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении 73.
- 5334 - Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах 6, 4.
- 5335 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 32 // PG 90, 372BC.
- 5336 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.
- 5337 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 46.
- 5338 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35.
- 5339 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 15.
- 5340 - Ср. Рим. 1, 21.
- 5341 - См. также: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.
- 5342 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1113D-1116A.
- 5343 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 51 // PG 90, 481C.
- 5344 - Ср.: Дионисий Ареопагит. Послания 7 // PG 3, 1080B; Исаак Сирин, прп. Послания 4; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 86; Вопросыответы к Фалассию 63; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 15.
- 5345 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 5346 - Дионисий Ареопагит. Послания 7, 2. Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 63.
- 5347 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 15.
- 5348 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 5349 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 63 // PG 90, 673C; CCSG 22, 159.
- 5350 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 86.
- 5351 - Это позволяет понять, почему большинство святых отцов (в частности, свв. Симеон Новый Богослов, Никита

Стифат, Григорий Палама), упоминая об этой ступени естественного созерцания даже в заглавиях своих аскетических творений, при этом отводят ей совершенно незначительное место.

5352 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 459–460.

5353 - Ср.: Евагрий Понтийский. Практик 3; Умозрительные главы 1, 70; 2, 4; 5, 57; Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5354 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 56.

5355 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 55.

5356 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 57.

5357 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 2.

5358 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 25 // PG 90, 332C, CCSG 7, 161; 65 // PG 90, 756C, CCSG 22, 279–281; Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 90, 1077B; 10 // PG 91, 1141B; 1193D; 51 // PG 91, 1372B; 71 // PG 91, 1413CD; Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 1, 83.

5359 - Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 4–5 // PG 3, 593AB.

5360 - Ср. 1Кор. 8, 10–12.

5361 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 66.

5362 - Ἀγνωσία – состояние, при котором знание недостижимо и невозможно для человека. Ἀγνοία – состояние, при котором человек не знает, но имеет возможность узнать. – Примеч. ред.

5363 - См., например: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 13, 60; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 45.

5364 - Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 5 // PG 3, 593BC.

5365 - Преподобный Максим Исповедник, например, пишет, что, дабы соединиться с Богом, «Который превосходит всякий

разум и познание, нужно в непреодолимом порыве превзойти чувственно воспринимаемое и умопостигаемое... быть полностью лишенным всякого действия чувств, мысли и ума (νοῦς), чтобы неизреченно и в неведении встретиться с Божественными наслаждениями за пределами мысли и разума» (Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1153BC). См. также: Вопросы и недоумения 73; Амбигвы к Иоанну 10 // PG 91, 1113B; 15 // PG 91, 1220B; 20 // PG 91, 1237D; 1241AB; Вопросоответы к Фалассию 22 // PG 90, 321A; 54 // PG 90, 504C; 60 // PG 90, 621C-624A; Главы о богословии и домостроительстве 1, 54; 55; 2; Сочинения богословские и полемические 20 // PG 91, 229A.

⁵³⁶⁶ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17; 18.

⁵³⁶⁷ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 19.

⁵³⁶⁸ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4.

⁵³⁶⁹ - См., например: Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие 1, 1.

⁵³⁷⁰ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 53.

⁵³⁷¹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

⁵³⁷² - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 37.

⁵³⁷³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

⁵³⁷⁴ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 18.

⁵³⁷⁵ - Ср.: Иустин Философ, мч. Первая апология 60.

⁵³⁷⁶ - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 37. Ср.: Там же. 66; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 54–55.

⁵³⁷⁷ - Макарий Египетский, прп. 150 глав 101; Беседы (Собрание II) 9, 7; 18, 5; Симеон Новый Богослов, прп.

Огласительные слова 33, 107 и далее; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 20; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 26; Вопросоответы к Фалассию 59 // PG 90, 604BC, CCSG 22, 45; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 66; Послания 4; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.

⁵³⁷⁸ - Ср.: Евагрий Понтийский. Гностик 107; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 66.

⁵³⁷⁹ - Ср.: Еф. 1, 17; Исаак Сирин, прп. Послания 4; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 59 // PG 90, 605B, CCSG 22, 47; 63 // PG 80, 673C, CCSG 22, 159; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 67; 3, 46; Иоанн Лествичник, прп. Слово особенное к пастырю 100; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 39; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 419 и далее; Огласительные слова 33; 89–97; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание III) 16, 3.

⁵³⁸⁰ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 17, 10.

⁵³⁸¹ - Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 9.

⁵³⁸² - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 79.

⁵³⁸³ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21.

⁵³⁸⁴ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 52.

⁵³⁸⁵ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 52.

⁵³⁸⁶ - Григорий Палама, свт. Против Акиндина 4, 16.

⁵³⁸⁷ - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 7.

⁵³⁸⁸ - Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 59 // PG 90, 604BC; CCSG 22, 45.

⁵³⁸⁹ - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 16; Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию 63 // PG 90, 673C; CCSG 22, 159.

⁵³⁹⁰ - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 63. Ср.: Умозрительные главы 2, 20.

5391 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 68. Ср.: Там же. 2, 3, 17.

5392 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

5393 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 82 и далее. То же самое утверждение встречается у прп. Никиты Стифата (Сотницы 3:46).

5394 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 18.

5395 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 63. Схолия 17 // PG 90, 689A (= Схолия 4 // CCSG 22:181).

5396 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 22.

5397 - Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 179–189.

5398 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59 // PG 90, 608B; CCSG 22,51.

5399 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59 Схолия 1 // PG 617B; CCSG 22, 67.

5400 - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 59 // PG 90, 605B; CCSG 22, 47.

5401 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 33; 35; Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 3; Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 33, 63–64; 39, 61–62; Огласительные слова 15, 71–72.

5402 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 37; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 71 и далее; 16, 85; Гимны 25, 61.

5403 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 33; 37; Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 88; Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 71 и далее; Благодарение Богу 1, 170–171; Гимны 25, 61.

5404 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 83; 88.

5405 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 83.

5406 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 39.

5407 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 68.

5408 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 18; 33; 52; 2, 3, 17; 39; 47; 3; 2, 14.

5409 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

5410 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 39.

5411 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21; 2, 3, 31.

5412 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21; 2, 3, 31.

5413 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21; 30.

5414 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 31.

5415 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21.

5416 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 14; Василий Великий, свт. Письма 234; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 100; 2, 27; 4, 7. О том, как в православном вероучении различаются сущность и энергии, см.: Lossky V. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 65–86. Это различие, ясно проводимое большинством греческих святых отцов (в частности, свв. Василием Великим, Григорием Нисским, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскином), очень точно сформулировано у свт. Григория Паламы, о котором можно узнать подробнее в работе: Meyendorff J. *Introduction à*

l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 279 и далее.

Напомним лишь, что энергии – это исхождения, силы, действия, через которые Бог проявляет Себя и сообщает Себя вне Своей сущности, при этом Он не разделяется и не умаляется.

⁵⁴¹⁷ - См. следующих авторов: Василий Великий, свт. Письма 234; Григорий Назианзин, свт. Слова 28, 4; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 1, 10; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 96; 100; 2, 27; 4, 7; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

⁵⁴¹⁸ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 9.

⁵⁴¹⁹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4.

⁵⁴²⁰ - Ср. Ин. 1, 5.

⁵⁴²¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 276. Ср.: Богословские трактаты 3, 137–144. По словам преподобного Симеона, Бог есть «Сам – весь Свет», в Нем «не существует ни малейшего следа ночи, никакой тени тьмы, совершенно никакой» (Гимны 12:54–56). Мрак, о котором говорит Писание (Пс. 17, 12; ср. Исх. 19:20) и упоминают некоторые из отцов касательно богопознания, относится не к Богу, а к человеку. Слово это может иметь различные значения, но соответствует главным образом апофатическому богопознанию. Часто оно означает темноту, связанную с неведением. Выражение «Бог сделал прибежищем Своим мрак», как правило, означает, что Он обитает там, куда человеческому разумению нет доступа (ср.: Lossky V. «Ténèbre» et «Lumière» dans la connaissance de Dieu // À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 25–37; Théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944. P. 21–41). Тот, кому является этот Божественный Свет, может тем не менее воспринимать его «во мраке» (оба эти явления часто упоминаются одновременно, например, у Дионисия Ареопагита (Таинственное богословие 1:1)). Этим мраком Бог защищает человека от ослепления, которое производит Свет (ср.: Симеон Новый Богослов, прп.

Нравственные слова 1, 12, 129–133; Григорий Палама, свт. Гомилии 35:10). Именно Господь «наводит этот мрак, который покрывает не Его существо, но нас самих» (Симеон Новый Богослов, прп. Там же).

5422 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 12, 255–257.

5423 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 28, 109–116.

5424 - Григорий Палама, свт. 150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим 69; 93.

5425 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

5426 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 3.

5427 - Ср.: Григорий Палама, свт. Святогорский томос// PG 150, 1233D; Гомилии 34; Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 33, 45–46; 53–57.

5428 - Ср.: Григорий Палама, свт. Там же.

5429 - Ср.: Там же; Григорий Назианзин, свт. Слова 40, 6.

5430 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 14.

5431 - См. ссылки, приведенные выше.

5432 - Григорий Палама, свт. Против Акиндина 4, 16. Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 3.

5433 - Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве 2, 88. Цитируется свт. Григорием Паламой в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» (1, 3:37).

5434 - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 39, 56–66.

5435 - Далее поясняется, в каком смысле следует понимать это выражение.

5436 - Ср. 2Пет. 1, 4.

5437 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 44, 8.

5438 - Григорий Палама, свт. Гомилии 53, 60.

- 5439 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 37.
- 5440 - Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 7, 1; 4, 11.
- 5441 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 20.
- 5442 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 36.
- 5443 - Григорий Палама, свт. Гомилия на Введение Богородицы во храм.
- 5444 - Григорий Палама, свт. Против Акиндина 4, 16.
- 5445 - Григорий Палама, свт. Святогорский томос // PG 150, 1229D.
- 5446 - Максим Исповедник, прп. Богословско-полемиические сочинения 1 // PG 91, 12B, 33A; Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1076BC; Григорий Палама, свт. Письмо к Габрасу. Ср.: Гомилии 35, 16; Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 1, 33. О концепции Максима Исповедника см. наш труд: Larche J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 553 и далее.
- 5447 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 72–79.
- 5448 - Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 35, 16.
- 5449 - Григорий Палама, свт. Гомилии 35, 17.
- 5450 - Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 35, 15–17.
- 5451 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 49, 4.
- 5452 - Григорий Палама, свт. О причастности Богу.
- 5453 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 2, 7.
- 5454 - Григорий Палама, свт. Письмо к Габрасу.
- 5455 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 23.
- 5456 - Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну 7 // PG 91, 1088C.

⁵⁴⁵⁷ - Этот личный характер Света ясно виден по рассказам прп. Симеона Нового Богослова о своих видениях. Ср. работу еп. Василия Кривошеина «Dans la Lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien» (Chevetogne, 1980. P. 229–255), где собраны основные свидетельства прп. Симеона на эту тему.

⁵⁴⁵⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Благодарение Богу 1, 197–208.

⁵⁴⁵⁹ - Симеон Новый Богослов, прп. Гомилии 35, 17.

⁵⁴⁶⁰ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 97.

⁵⁴⁶¹ - Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 33, 1–10.

⁵⁴⁶² - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 60; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 66; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 1, 12, 67–68; 7, 60; Благодарение Богу 1, 235–236; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; 17.

⁵⁴⁶³ - См., например: Симеон Новый Богослов, прп. Благодарение Богу 1, 205; 2, 268–269; Огласительные слова 15, 71–72.

⁵⁴⁶⁴ - Григорий Палама, свт. Гомилия на Введение Богородицы во храм.

⁵⁴⁶⁵ - Речь не идет здесь именно о познании самого себя, ибо человек находится за пределами познания. С этой точки зрения человек, по замечанию прп. Симеона, полностью забывает себя (Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2:18).

⁵⁴⁶⁶ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 16, 131–133; Благодарение Богу 1, 103; «Он увидел Свет... В этом видении... весь мир, как если бы он оказался собранным под одним лучом солнца, предстал перед его глазами» (Григорий Великий, свт. Житие святого Бенедикта 35). Следует сделать то же замечание, что и относительно познания самого себя: речь не идет здесь именно о познании мира – этот этап уже за спиной, и с этой точки зрения человек вовсе ничего не знает (ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17; 18).

- ⁵⁴⁶⁷ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17; 18; 25.
- ⁵⁴⁶⁸ - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 52; 51.
- ⁵⁴⁶⁹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.
- ⁵⁴⁷⁰ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 16, 133; Гимны 13, 1–2.
- ⁵⁴⁷¹ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.
- ⁵⁴⁷² - Григорий Палама, свт. Гомилия на Преображение 35, 16. Ср.: Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 4; Иринеи Лионский, свт. Против ересей 5, 36, 1.
- ⁵⁴⁷³ - Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 34, 6; Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 10, 697–713.
- ⁵⁴⁷⁴ - Ср.: Иринеи Лионский, свт. Против ересей 4, 20, 5; Евагрий Понтийский. Послания 29; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.
- ⁵⁴⁷⁵ - См., например: Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 63 // PG 90, 680C, CCSG 22, 169; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 1, 28; Против Акиндина 3, 6.
- ⁵⁴⁷⁶ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 17.
- ⁵⁴⁷⁷ - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 26.
- ⁵⁴⁷⁸ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12. Ср.: Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 3.
- ⁵⁴⁷⁹ - Григорий Нисский, свт. О цели жизни по Богу.
- ⁵⁴⁸⁰ - Григорий Нисский, свт. О цели жизни по Богу.
- ⁵⁴⁸¹ - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 10; 3, 22; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 17, 4.
- ⁵⁴⁸² - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 7.

5483 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 7, 60; 30, 21; Григорий Назианзин, свт. Слова 45, 3; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 67; 4, в различных местах; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 17, 4; 53, 4; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23; Никита Стифат, прп. Сотницы 2, 67; 3, 19–20; Григорий Палама, свт. Феофан // PG150, 956B; К монахине Ксении о страстях и добродетелях // PG150, 1064D; 1085A; Три главы о молитве и чистоте сердца // PG 150, 1117C; 1120C-1121A; Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; 3, 9; 52; Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 57; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 4, 90; Послания 62; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 32.

5484 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 52.

5485 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5486 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 69.

5487 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 68–70. Ср.: Нравственные слова 10, 32–33.

5488 - Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 68–70. Ср.: Там же. 59–68.

5489 - Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 19.

5490 - См.: Григорий Назианзин, свт. Слова 30 (о Сыне), 20.

5491 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 21.

5492 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 19; Послания 41; 58; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 17.

5493 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 19; 3, 3, 12.

5494 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

5495 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 21.

5496 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.

5497 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 5, 75; 6, 83; Исаак Сирин, прп. Послания 4; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 27, 27; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 85–86; 3, 70; Никита Стифат, прп. Сотницы 1, 89; 2, 91; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 11.

5498 - См. Ин. 14, 6.

5499 - См. Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13.

5500 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 53, 4. Ср.: Там же. 54, 5; 8. Ср. Ин. 14, 21.

5501 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5502 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5503 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 4.

5504 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 58–60.

5505 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 2, 8.

5506 - Ср. Мк. 12, 34.

5507 - Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 2, 304 и далее.

5508 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 129 и далее.

5509 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 75.

5510 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 11.

5511 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 16.

5512 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

5513 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 18.

5514 - См. в том числе: Симеон Новый Богослов, прп. Гимны 15, 257–261; Главы богословские, умозрительные и

практические 3, 22; Богословские трактаты 1, 250 и далее; 271 и далее; 9, 462 и далее.

5515 - Симеон Новый Богослов, прп. Богословские трактаты 1, 304–308.

5516 - Ср.: Евр. 12, 14; Григорий Назианзин, свт. Слова 16, 2.

5517 - Евагрий Понтийский. Практик 90. Ср.: Умозрительные главы 5, 66.

5518 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 44.

5519 - Макарий Египетский, прп. 150 глав 101.

5520 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 24, 54–55.

5521 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 453 и далее.

5522 - Григорий Палама, свт. Гомилии 34, 10.

5523 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 20, 117; Гимны 5, 24.

5524 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.

5525 - Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 80.

5526 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 23. Ср.: Там же. 22; 84.

5527 - Ср.: Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 9, 462–497.

5528 - Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 27; 62; Практик 8; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 17; 37; Исаак Сирин, прп. Послания 2; 4, в различных местах; Слова подвижнические 73; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 31; 4, 59–62; Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение 10 // PG 96, 560D.

5529 - Максим Исповедник, прп. Послания 2.

5530 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 4, 60.

5531 - Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 80.

5532 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 419 и далее. Ср.: Там же. 4, 573–583.

5533 - Ср. 1Ин. 4, 8.16.

5534 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 77.

5535 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 16.

5536 - Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 33.

5537 - Симеон Новый Богослов, прп. Нравственные слова 5, 130–135.

5538 - Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 28, 5.

5539 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38.

5540 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 25.

5541 - Климент Александрийский. Строматы 7, 10 // PG 9, 480A; 481A. Можно было бы привести еще и слова Оригена о том, что любовь возрастает, когда возрастает знание (О началах 1, 3, 8 // PG11:155). Согласно блаженному Диадоху, совершенная любовь является следствием озарения Божественным Светом Святого Духа (Подвижническое слово 89).

5542 - Ср.: Флп. 3, 12–14; Григорий Нисский, свт. Беседы на Песнь Песней 1 // PG 44, 777B-D; 5 // PG 44, 876BC; 885D-888A; 8 // PG 44, 940D-941C; 12 // PG 44, 1037BC); О жизни Моисея законодателя 2, 225–244; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 10; 15, 37; 26, 17; Григорий Назианзин, свт. Слова 2, 76; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 30, 37; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 85; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 7; Гимны 8, 39 и далее.

5543 - Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя 5–8.

5544 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 52; Феодит Филадельфийский, свт. Десять глав 3.

5545 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 13; 21.

5546 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 86. Ср.: Там же. 3, 44.

5547 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1.

- 5548 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.
- 5549 - Григорий Палама, свт. Гомилии 34, 10.
- 5550 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 31; 32; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 7; 1, 2, 2; Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 80.
- 5551 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 5552 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 30; О молитве 86. Ср. комментарий И. Осэра (р. 121–122) к изданному им «Слову о молитве». См. также: Lemaître J. Contemplation // Dictionnaire de spiritualité. Т. 2. Partie 2. Paris, 1953. Col. 1783–1784. Прп. Максим Исповедник (Главы о любви 4:64) ставит рядом «познание Бога» и «молитву». Прп. Исаак Сирин (Слова подвижнические 16) отмечает: «Некоторые из святых отцов называют эту духовную молитву путем. Другие зовут ее знанием. Иные – умным видением».
- 5553 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 60.
- 5554 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.
- 5555 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 2.
- 5556 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 87.
- 5557 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1; 7.
- 5558 - Ср.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 9, 2–3; Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах (Пространная редакция) 39; О молитве 71.
- 5559 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 7; 100; 4, 51; Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 4; 71; Практик 42.
- 5560 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 8.
- 5561 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1. Ср.: Там же. 104; 175.
- 5562 - О различении страстных помыслов и простых см.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 84; 3; 43.
- 5563 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 55.

5564 - Это определение часто использует Евагрий. Его можно встретить и в более православном контексте у прп. Максима Исповедника (ср.: Слово о подвижнической жизни 19) и у свт. Григория Паламы.

5565 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 29; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 68; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 49; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 103.

5566 - Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы 9; 2. См. также: Как исихаст должен вести себя во время молитвы.

5567 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 49.

5568 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 20.

5569 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 62. Ср.: Евагрий Понтийский. О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 39.

5570 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 11.

5571 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 56. Ср.: Там же. 57; О различных лукавых помыслах (пространная редакция) 39.

5572 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 70. Ср.: Там же. 69; Послания 58; 61; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 42.

5573 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 19; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 29.

5574 - Ср.: Евагрий Понтийский. Послания 58.

5575 - Евагрий Понтийский. Послания 39. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 66.

5576 - Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 67.

5577 - Григорий Палама, свт. Диалог православного с варлаамитом (Coisl. 99. F. 40v).

- 5578 - См. также: Феолит Филадельфийский, свт. О сокровенном делании во Христе.
- 5579 - Никодим Святогорец, прп. Учительное руководство 10.
- 5580 - Григорий Синаит, прп. Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве.
- 5581 - Григорий Синаит, прп. Как исихаст должен вести себя во время молитвы.
- 5582 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 67; 68; 72.
- 5583 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 1, 53; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 27.
- 5584 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 53; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Синклитикия 15; Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. Дополнение 18.
- 5585 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 3; 109; 157; 168; 171; Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 61; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 97. Хранение ума еще называется хранением сердца, хотя в данном контексте этот термин менее адекватен.
- 5586 - См. в том числе: Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв. Метод и точное правило 20; 25; 48.
- 5587 - Ср.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 3, 3, 12.
- 5588 - Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 5589 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 83.
- 5590 - 362
- 5591 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 3.
- 5592 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1.
- 5593 - Григорий Палама, свт. Три главы о молитве и чистоте сердца 1.
- 5594 - Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. Rome, 1927. P. 166 и далее).

5595 - Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания (ed. I. Hausherr. Rome, 1927. P. 171–172).

5596 - Ср.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 103; 115; Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы 9. Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 69, где слово ἡρεμία употребляется в том же значении.

5597 - Ср.: Диадох Фотикийский, блж. Подвижническое слово 9; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 7; 10.

5598 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 11.

5599 - Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 24.

5600 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.

5601 - Об этом см. также: Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 24; 27.

5602 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 171. Ср.: Там же. 166.

5603 - Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 27.

5604 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 89.

5605 - Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 117.

5606 - Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух видах молитвы 10.

5607 - Ср.: Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные, 5; Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 24, 6; Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические 3, 32.

5608 - Ср.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 1; 5.

5609 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.

5610 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 32.

5611 - См., например: Апофтегмы 11, 87; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 90; 94; Филофей Синаит, прп. Сорок глав о трезвении 4.

Отождествление слов *προσευχή* и *προσοχή* встречается особенно часто. В частности, его можно встретить в заглавии знаменитого трактата, ошибочно приписываемого прп. Симеону Новому Богослову: «Метод священной молитвы и внимания».

5612 - Ср.: Евагрий Понтийский. Трактат о молитве 149.

5613 - Ср.: Варсонофий Великий, прп. Ответы 4; 7; 106 (197); Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия 30, 5; Беседа на Великую Седмицу 5; Беседы на Евангелие от Матфея 19, 2; Каллиник. Житие преподобного Ипатия 48; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 9, 11; Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово 56; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 8; 3, 50–51; Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве 98.

5614 - Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 34.

5615 - Поэтому прп. Никифор Уединенник пишет: «Внимание – это начало созерцания, вернее, его постоянная основа» («О трезвении и хранении сердца»).

5616 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 1, 20.

5617 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 6.

5618 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 6. Ср.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 28, 19. Совершенство в молитве названо «восхищением в Господе».

5619 - Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 59 // PG 90, 604B; CCSG 22, 45.

5620 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 1, 32; Макарий Египетский, прп. Беседы (Собрание II) 17.

5621 - Василий Великий, свт. О Святом Духе 26, 61.

5622 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.

5623 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 38.

5624 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 3, 17.

5625 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 9.

5626 - Григорий Палама, свт. Святогорский томос // PG 150, 1233BD.

- 5627 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 2, 22.
- 5628 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 6, 46.
- 5629 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 15.
- 5630 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 4, 44.
- 5631 - Ср.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 6, 35; Максим Исповедник, прп. Главы о любви 2, 5.
- 5632 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 3, 35; 2, 15.
- 5633 - Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 99. Ср.: Там же. 1, 33.
- 5634 - Lemaître J. (=J. Hausherr) Contemplation chez les orientaux chrétiens // Dictionnaire de spiritualité T. 2. Partie 2. Paris, 1953. Col. 1845.
- 5635 - Lemaître J. (=J. Hausherr) Contemplation chez les orientaux chrétiens // Dictionnaire de spiritualité T. 2. Partie 2. Paris, 1953. Col. 1846.
- 5636 - Евагрий Понтийский. Послания 43 (hrsg. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 564–635).
- 5637 - Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические 84.
- 5638 - Евагрий Понтийский. Умозрительные главы 2, 8.
- 5639 - Фалассий Ливийский, прп. Сотницы 2, 2.
- 5640 - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих 1, 3, 15.
- 5641 - Ср.: Григорий Палама, свт. Гомилии 3, 14.
- 5642 - Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово 89.
- 5643 - Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 15, 78–80.
- 5644 - Исаак Сирин, прп. Послания 84.
- 5645 - Исаак Сирин, прп. Послания 4.
- 5646 - См. особенно: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительные слова 10, 69–94.
- 5647 - Никита Стифат, прп. Сотницы 3, 75.

⁵⁶⁴⁸ - П. Евдокимов кратко сделал это в своем очерке «Святость», второй параграф которого озаглавлен «Святость – исцеление природы» (Evdokimov P. La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe // Contacts 73–74. Paris, 1971. P. 124–125).

⁵⁶⁴⁹ - В тексте указывается нумерация по изданию Ф. Нея, а в скобках – по русскому переводу Московской духовной академии, выполненному по первому изданию прп. Никодима Святогорца. – Примеч. ред.

⁵⁶⁵⁰ - Сочинения приводятся в алфавитном порядке. – Примеч. ред.